ИСТОРИЯ МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ
(МИРОВЫХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ)

ББК 63.3(0) И 90
Научный редактор доктор философских наук, профессор Г. В. Драч
Редакционная коллегия:
доктора философских наук Г. В. Драч, В. К. Королев, О. М. Штомпель
Авторский коллектив:
Г. В. Драч (Предисловие, гл. 1; гл. 5); В. Д. Бакулов (гл. 4); В. К. Королев (гл. 6; гл. 10.1-10.5); В. А. Кондрашов (гл. 7.3); Л. М. Павкин (гл. 11); Т. С. Паниотова (гл. 8; гл. 10.6); В. И. Сороковикова (гл. 3); Е. А. Чичина (гл. 7.1); В. А. Шкуратов (гл. 2); О. М. Штомпель (гл.7.2; гл. 9)
И 90 История мировой культуры (мировых цивилизаций). 2-е доп. и перер. изд. — Ростов н/Д: изд-во «Феникс», 2002. — 544 с.
Учебное пособие по истории мировой культуры и цивилизации предназначено восполнить отсутствующий в обществоведческих курсах необходимый историко-культурный и цивилизациологический материал. Оно охватывает широкий спектр рассмотрения основных культурно-цивилизационных типов как с позиций их традиционных оснований, так и в плане вхождения их в единое цивилизационное пространство. Отдельная глава посвящена истории отечественной культуры.
Пособие адресуется студентам высших учебных заведений, учащимся лицеев, гимназий и колледжей, а также всем, кого интересует история культуры и цивилизации.
ISBN 5-222-02621-3
ББК 63.3(0)
© Авторский коллектив, 2002
© Оформление, изд-во «Феникс», 2002

Электронное оглавление

Электронное оглавление **4**
ПРЕДИСЛОВИЕ **7**
Глава 1. КУЛЬТУРА, ЦИВИЛИЗАЦИЯ, ИСТОРИЯ **9**
Культура и цивилизация 9
Восточная и западная цивилизации 14
Глава 2. ПЕРВОБЫТНЫЕ КОРНИ МИРОВЫХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ **21**
Культура нижнего палеолита и эволюция человека 22
Культуры верхнего палеолита 25
ПАЛЕОЛИТ 27
Средний палеолит 27
Верхний палеолит 28
I. Перигорд (35—20 тыс. лет). 28
II. Ориньяк (30—19 тыс. лет). 28
III. Солютре (18—15 тыс. лет). 28
IV. Мадлен (15—10 тыс. лет). 28
«Физиопластическая» живопись 29
Тип цивилизации и первоэлементы культуры 29
Тотемизм 32
Схема соответствия стадий развития культуры морфологического типа и умственно-речевой деятельности гоминид 34
Мезолит 35
Охотники и рыболовы неолита 36
Земледельцы неолита 37
Магия и мифология неолитических земледельцев 37
Литература 39
Глава 3. ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ МИРЫ ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ ВОСТОКА **40**
Картина мира человека традиционных культур задавалась именно мифологией и религией. 41
Египет 42
Историческая периодизация 42
Социально-политическая структура 43
Религиозно-мифологические представления египтян 44
Искусство Древнего Египта 46
Мир повседневности 48
Знания 48
Индия 49
Периодизация истории Индии 49
Религиозно-мифологические представления в истории Индии 50
Социально-политическая структура 54
Техника запоминания больших текстов 54
Индия. Мир повседневности 56
Искусство 57
В эпоху Гуптов 57
Китай 59
Историческая периодизация 59
Эпоха Чжоу (около XI—III вв. до н. э.), ... 59
Социально-политическая структура 60
Главной агрокультурой в Китае всегда был рис. 61
Главной проблемой был отбор будущих чиновников и их подготовка. 61
Религиозно-мифологические представления китайцев 62
Конфуцианство 62
даосизм и чань-буддизм 63
Мир повседневности 64
Искусство 65
Япония 67
Социально-экономическая структура 68
Религиозно-мифологические представления 68
Синтоизм 69
Мир повседневности 69

Искусство ... 71
Литература ... 73
Глава 4. АРАБО-ИСЛАМСКИЙ МИР ... 74
Коран ... 76
Сура 45 ... 79
Сура 99. Землетрясения ... 79
Сунна ... 80
Шариат ... 83
Мусульманская философия и наука средневековья ... 85
Суфизм ... 85
Литература ... 88
Глава 5. У ИСТОКОВ ЕВРОПЕЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ: АНТИЧНЫЙ МИР ... 89
Архетипический характер культуры Древней Греции ... 89
гомеровской эпохи (XI—IX вв. до н. э.) ... 89
Эпоха классики (V в. до н. э.) ... 90
Шпенглер и античность ... 93
Античная культура ... 94
Полис ... 95
Созерцательность ... 95
От Микен к полису ... 99
Был ли гомеровский грек личностью? ... 102
Аполлоновское и дионисийское в античной культуре ... 108
Античный полис как феномен культуры ... 113
Древнегреческая философия ... 121
Литература ... 123
Глава 6. ЦИВИЛИЗАЦИИ СРЕДНЕВЕКОВОГО ЗАПАДА ... 124
Литература ... 140
Глава 7. Культурный облик ВОЗРОЖДЕНИЯ И РЕФОРМАЦИИ ... 141
Итальянское Возрождение ... 141
«Обратная сторона» возрожденческого титанизма ... 146
Культура эпохи Реформации. Контрреформация ... 151
Литература ... 166
Глава 8. НОВОЕ ВРЕМЯ: ОФОРМЛЕНИЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗАЦИИ ... 167
Культура XVII века ... 167
Политика. ... 168
Научная революция. ... 170
Парадоксы «века гениев». ... 171
Искусство XVII в. ... 173
Культура XVIII века ... 176
Просвещение и просветители. Энциклопедисты. ... 178
Борьба просветителей с религией и церковью. ... 178
Прогресс естественных наук. ... 179
Политические и правовые учения. ... 180
Мораль. ... 183
Искусство XVIII в. ... 184
Европейская культура XIX века ... 186
Исторические и логические границы культуры XIX в. ... 187
Наука и техника ... 189
Политическая культура ... 191
Мораль и религия ... 192
Искусство в XIX веке ... 195
Литература ... 202
Глава 9. СУДЬБЫ КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗАЦИИ В XX ВЕКЕ XX ВЕК В ЗЕРКАЛЕ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ ... 203
Кризис культуры «общества быстрых перемен» ... 206
Глобальные проблемы современности ... 209
Современная культура: пути и возможности развития ... 213
Литература ... 216
Глава 10. СОВРЕМЕННЫЕ ЛИКИ культуры ... 217
Япония ... 217
Китай ... 220

Арабский Восток 223
США 225
Африка 227
Латинская Америка 228
Культура колониальной эпохи. 232
Завоевание независимости и поиски духовного самобретения 234
Особенности латиноамериканской цивилизации и культуры. 236
Литература 237
Глава 11. КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ В РОССИИ 239
Культура языческой и Киевской Руси 240
Русская культура периода золотоордынского ига 246
Культура Московского государства 250
Культура Петербургской империи 256
Культура советского и постсоветского периода 263
Литература 270
Оглавление 271

ПРЕДИСЛОВИЕ

Первое издание данного учебного пособия, рекомендованного студентам высших учебных заведений, вышло в 2000 году. Тогда оно завершало комплект учебников и учебных пособий по культурологии, созданных учеными Ростовской школы под руководством профессора Г. В. Драча и опубликованных, в основном, в издательстве «Феникс». Культурология как наука о культуре, базирующаяся на фундаментальных теориях западных и отечественных исследователей (ряд этих теорий специально рассматриваются в главе 9 данного учебного пособия как форма самосознания европейской культуры), с необходимостью включает в себя и большой историко-культурный материал. История мировой культуры, написанная самостоятельно и специально, не могла быть простой сводкой этого материала, с необходимостью возникал целый ряд вопросов, прежде всего о соотношении понятий «культура» и «цивилизация». А с этими вопросами связана проблема фундаментального свойства — как соотносится история мировой культуры с историей мировых цивилизаций.

Предлагаемое второе издание учитывает возникающую проблему, тем более что она касается как теоретического содержания пособия, которое и в первом издании имеет достаточно определенную взаимосвязь с цивилизациологическими вопросами, так и его практического применения. Учебник оказался востребованным в высшей школе, в лицеях, гимназиях и колледжах в качестве пособия по истории мировых цивилизаций. Здесь, видимо, сказалось то обстоятельство, что авторы ориентировались на новей-

шую культурологическую (и одновременно цивилизациологическую) литературу. Тем не менее в данном издании вводится специальная глава, посвященная понятиям «культура» и «цивилизация» и уже на этом фоне обосновывается вектор мирового цивилизационного развития.

Содержание настоящей работы позволяет высветить широкую панораму мировой культуры с точки зрения особенностей исторического становления, формирования и развития отдельных культур, их судеб и архетипов, а также общемирового цивилизационного развития человечества. Преобладает ли обособленность отдельных культур как культурно-цивилизационных типов или же сохраняется преемственность в их культурном развитии? Эти вопросы в нашей книге актуализируются по отношению к современной мировой цивилизации: существует ли общность между различными культурами и в какой форме она проявляется, какие тенденции наблюдаются в современной культуре и каковы ее возможные судьбы? Все эти и многие другие вопросы рассматриваются в нашей книге на основании анализа широкого круга исторических и философских работ. В пособии предпринята попытка суммировать не только основные достижения культурологии, хотя эта наука и рассматривается в качестве основной для построения истории мировой культуры, но и философии культуры, а также цивилизациологии, которая изучает человеческую культуру несколько с иных методологических позиций, нежели культурология. Кроме того, авторы стремились обобщить и в максимально доступной форме изложить основные результаты исследований в этих областях знания и в конечном счете ответить на вопрос, который волновал людей с давних пор: каковы судьбы развития человечества и может ли человек хотя бы отчасти повлиять на них? Не стоит забывать, что тема эта, хотя и

интересует каждого человека, задумывающегося о мировой культуре, в то же время является достаточно сложной и для всестороннего и глубокого рассмотрения требует знакомства не только с трудами по культурологии, но и основательного изучения исторического материала. В этом плане цивилизациология опирается на историю и требует соответствующих методов и теорий.

В данном пособии не могут быть решены все проблемы цивилизациологии, прежде всего — это учебник по истории мировой культуры. Рассматриваются основные типы человеческой культуры начиная с ее зарождения (первобытная культура, заложившая архаический базис мировой цивилизации). Далее, Восток как многообразие цивилизационных миров. Китайская культура, внесшая в копилку мировой истории особый взгляд на окружающий мир, тесно

связанный не столько с логическим, сколько с этическим и эстетическим его восприятием, уважительное отношение к традициям и истории. Культура Индии, начиная с ведической культуры, породила множество значительных религиозных учений, в том числе брахманизм, индуизм и буддизм, и оставила нам великие культурные памятники. Не забыта в учебнике и культура арабского мира, колыбели мусульманства, возникшего на основе многочисленных племенных религий, долгие столетия оказывающего влияние на жизнь народов этого региона и играющего чрезвычайно важную роль сегодня не только внутри него, но и в странах всего мира.

История европейской культуры представляет для нас не меньший интерес. Она начинается с античности, когда закладывались основания современной культуры Европы. В книге показаны особенности и достижения греческого гения, создавшего не только шедевры скульптуры и архитектуры, но и глубокие философские труды, качественно

отличающиеся от оригинальных философских раздумий мыслителей Востока. Эллинистическая и римская культуры, явившись преемниками достижений древних греков, передали их молодым народам, которым было суждено стать носителями средневековой европейской культуры. Важная роль в этом принадлежит христианству, которое, зародившись в условиях разрушающейся Римской империи, окрасило в свои цвета историю культуры прежде всего европейских стран и послужило затем мощным основанием мировой христианской цивилизации. История европейской культуры освещена в пособии вплоть до наших дней, ознаменовавшихся важными переменами в Европе, России и во всем мире и созданием единого европейского цивилизационного пространства.

В любом случае важно увидеть многообразие, «полифонизм» мировых культур, в своей уникальности создающих собственные цивилизационные миры. Отсюда возникает необходимость реконструкции многовариантного генезиса культуры, рассмотрения основных типов древних цивилизаций (Египет, Вавилон, Китай, Индия). На этом фоне становится возможным выявление специфики и уникальности древнезападной (античной) культуры. Уже на этом уровне выявляется многообразная палитра мировых культур, которые в глубокой древности закладывают основания для современных цивилизационных различий.

Полное историческое рассмотрение в одном учебном пособии всех мировых культур, их социально-исторических метаморфоз, не представляется возможным. Однако ценности традиционных культур, коренящиеся в глубокой древности, охарактеризованы в первых главах нашей книги, что и позволяет в дальнейшем (глава 10 «Современные лики культуры») охарактеризовать их современное состояние как синтез традиционного и универсалистски науч-

ного. Естественно, что при таком подходе приходится сосредоточиваться на истории европейской культуры, доводя ее до современности, а затем, возвратившись к многообразию традиционных культур, прослеживать, как реализовался в них европейский импульс, как он способствовал их трансформации в условиях диалога культур и усвоения европейской по происхождению «научной парадигмы». Поэтому в учебном пособии предполагается рассмотрение культуры XX в. в его многовариантном развитии, продиктованном как сохранившимися традиционными основами культур, так и особенностями современного научно-технического (в первом и основном значении — цивилизационного) развития. Но, самое главное, при этом мы учитываем проблемы, порожденные техногенной цивилизацией, что и предполагает рассмотрение их в специальной главе «Судьбы культуры и цивилизации в XX веке».

Учебник «История мировой культуры» может быть использован при разработке и изучении курсов культурологии, истории мировой культуры, истории мировых цивилизаций, а также ряда специальных и элективных курсов, посвященных рассмотрению различных типов мировых культур и цивилизаций.

Глава 1. КУЛЬТУРА, ЦИВИЛИЗАЦИЯ, ИСТОРИЯ

В данной главе мы познакомим читателя с исходными понятиями, прежде всего такими как «культура» и «цивилизация». В какой степени эти понятия применимы к историческому рассмотрению? Видимо, надо выявить исторический потенциал этих понятий. И второе, чему будет уделено специальное внимание. Как соотносятся основные мировые цивилизации в ходе исторического развития? По нашему мнению, исторический вектор мирового цивилизационного развития (современное состояние, конечно, значительно сложнее) определяется взаимоотношением двух цивилизационных миров — Востока и Запада.

Культура и цивилизация

Культура — калька латинского cultura, его основные значения — «возделывание», «обрабатывание», «уход». Соответственно, «культура» — это обработка земли, разведение растений и животных и т. п., а cultor — возделыватель, землепашец, виноградарь, скотовод. Однако так же переводится и другой латинский термин «культ» (cultus), а вместе они допускают и второе, характерное для римской античности толкование, — поклонение, почитание, образование, воспитание и развитие. Отсюда термин cultor

имеет еще одно значение — воспитатель, наставник, а «культура» — ряд производных значений: воспитанность, облагороженность, утонченность и приличествующие этому одеяния, убранство жилья и в целом образ жизни. И этим образом жизни может быть как изучение искусств и литературы (служение музам), философии (служение мудрости), так и поклонение, служение богам (религиозный культ). Поскольку cultura сохраняет этимологическое родство с cultus, можно говорить о ритуальном понимании культуры, что не противоречит исконно античному ее значению как воспитания и образования, так как в этом случае речь идет о служении отеческим богам, защитникам города-государства, т. е. о развитии культуры в пространстве античного полиса.

В наше время слово «культура» является одним из наиболее употребляемых и в обыденном языке, и во множестве научных определений, что говорит как о многозначности термина, так и о многообразии самого феномена культуры. Но классифицируя в соответствии со сложившимся словоупотреблением различные области культуры, следует учитывать то обстоятельство, что культура — это не только различные области действительности, но и действительность человека в этих областях, глобальная сфера человеческой жизни. Все, чем мы пользуемся в области культуры (в том числе и само понятие культуры), было когда-то открыто, осмыслено и введено в глобальный мир человеческой повседневности. Культура — это уровень отношений, которые сложились в коллективе, те нормы и образцы поведения, которые освящены традицией, обязательны для представителей данного этноса и различных его социальных групп. Культура предстает формой трансляции социального опыта через освоение каждым поколением не только предметного мира культуры, навыков и приемов технологического отношения к природе, но и культурных ценностей, образцов поведения. Причем эта регулирующая социальный опыт роль культуры такова, что она формирует устойчивые художественные и познавательные каноны, представление о прекрасном и безоб-

разном, добре и зле, отношении к природе и обществу, сущему и должному и т. п.
Возможность построения обобщающей модели культуры привлекала внимание представителей разных наук: философии, психологии, социологии, истории, археологии, этнографии. Но только в середине XX в. начинается реализация все более осознаваемой потребности и возможности специального межпредметного исследования культуры. Основы культурологии как самостоятельной научной дисциплины, в которой объект изучения — культура несводим к философскому и другим подходам к этому феномену, были заложены творчеством американского ученого Лесли Уайта. Попытки обнаружить за номинальным единством, фиксируемым понятием «культура», реальное содержание или, наоборот, показать, что такового не существует — одна из главных задач, которую должна решить теоретическая культурология. Очевидно, что наука о культуре — культурология как наука XX в. не просто сводит воедино существующее многообразие представлений о культуре и классифицирует бесчисленные дефиниции своего главного понятия, но опирается на глубокие философские традиции, которые ее генетически связывают с философией истории и философией культуры. Европейская культурология формировалась как наука «вторичная», выходя из-под родительской опеки философии и опираясь на ряд наук, выступивших по отношению к ней в роли «эмпирических доноров». Среди них особая роль принадлежит социологии, психологии, этнографии, искусствоведению, религиоведению и т. д. Сама логика размежевания обозначилась как преодоление классического (опирающегося на процедуру теоретического самосознания) философствования и свойственного ему панлогизма и европоцентризма, разрушение классической модели культуры и выход в область культурологизирования (чаще всего в форме обсуждения проблемы «кризиса Европы»). Современное культурологическое знание складывалось как осознание кризиса культуры, невозможности гармонии человека и природы как глобальной пробле-

мы. Происходит отказ от поиска рациональных оснований этой гармонии и, соответственно, разрушение философской процедуры самосознания и рефлексии как метода реконструкции культурной традиции. «Разрывы», «зазоры» между природой и культурой не удалось ликвидировать на почве идеалистического историзма. Этот факт можно рассматривать и как неудачу в построении определенной культурно-философской теории, и как крушение некоего глобального культурного проекта, все еще связанного с эпохой Просвещения.
Гегель достраивал свою философию Абсолютного духа, снимающего в себе все противоречия, когда в Германии, а затем и во всей Европе развивалось движение романтизма. В романтической философии культуры оппозиция «культуры» и «природы» или «культуры» и «жизни» была вновь сформулирована со всей определенностью и резкостью, чтобы остаться впредь одной из основных проблем философии культуры вообще. Затем формирующееся в недрах «философии жизни» понимание культуры оказало мощное влияние на развитие культурологической теории. Другие ее проблемы создали противоречия внутри самой культуры, предопределили последующий распад ее внутреннего единства (основой и целью которого служили Бог, Разум, Абсолютный дух) и противопоставление прежде единых ценностей и идеалов: ценностей науки, например, ценностям морали и искусства и т. д. Все обостряющаяся борьба заставляет говорить о кризисе культуры, ее трагедии, и эта тема входит в философию культуры, доминируя в ней вплоть до второй половины XX в.
Не трудно заметить, что преодоление монолинейной установки на глобальное культурное развитие и признание равноценности различного типа культур требовало (что наблюдается уже у О. Шпенглера) расширения исследовательского поля за счет отказа от философских спекуляций в пользу культурной конкретики. В отличие от существовавших ранее и продолжавших свое развитие философских теорий культуры появляются конкретные исследования культуры, опирающиеся на обширный эт-

нографический материал, развивается культурантропология. Открывался широкий спектр видения многообразного типа культур, возможностей перехода от рефлексивных форм осознания культуры к дескриптивным, от размышлений об основаниях культуры к проведению конкретных культурологических исследований, т. е. трансформации философии культуры в теорию культуры. В XX в. успешные исследования культуры проводятся представителями американской школы культурной антропологии (начиная с Франца Боаса) и британской социальной антропологии (Бронислав Малиновский), но свои концепции культуры, развернутые культурологические сюжеты и образы создают и практически все направления философии.

Исследование культуры в собственном поле культурологического исследования с неизбежностью предполагает обращение к «археологии культуры», выявляет ее генезис, функционирование и развитие, раскрывает способы культурного наследования и устойчивости, «код» культурного развития. Воспроизведение культуры как целого осуществляется на трех уровнях: сохранение культуры, ее базисных оснований, скрывающихся за вербальной, символической оболочкой; обновление культуры, институты обновления знания, новационные воздействия на «код» культуры; трансляция культуры — опредмеченный мир культуры как мир социализации индивидуума. Все три уровня, характеризуя культуру в широком спектре ее формообразований (наука, техника, искусство, религия, философия, политика, экономика и т. д.), в то же время позволяют выявить структуру, образ деятельности, целостность культуры, что не может сводиться к описанию достижений культуры (элитарной культуры), и предполагает постановку и концептуальное решение проблемы воссоздания такой целостности.

Культура выступает в XX в. как предмет и область глобального научного рассмотрения, содержанием которого становится генезис, функционирование и развитие культуры как специфически человеческого способа жизни, который исторически раскрывает себя в процессе культур-

ного наследования, внешне сходного, но радикально отличного от существующего в мире живой природы. Задача глобалистики — построить «генетику» культуры, которая бы не только объясняла историко-культурный процесс (в мировом и национальном масштабах), но и могла бы, в перспективе, прогнозировать его. Поставленная задача предполагает решение следующих фундаментальных проблем: выявление «гена» и «генетического кода» культурных феноменов, т. е. базисных структур, которые ответственны за сохранение, передачу социального опыта; изучение факторов, оказывающих расшатывающее, мутационное воздействие на «гены» культурно-исторических образований, перестраивающих их «код» в процессе творчества; изучение суммарных последствий такого развития как реальной истории «очеловечивания» мира.

Сейчас мы должны перейти к другому, родственному, понятию — «цивилизация», которое и позволяет рассматривать культуру в ее глобальных последствиях и результатах. Цивилизация — данное понятие происходит от латинского civilis — гражданский, государственный и в самом первом своем значении выражает уровень общественного развития, преимущества жизни в гражданском обществе (civitas), комплекс человеческих достижений, подобающих городскому (civilitas) состоянию, черты поведения, такие как обходительность, приветливость, учтивость. Базовые значения данного понятия лежат в представлениях римлян и греков о полисной— городской жизни (греки раньше римлян обосновали это представление) о преимуществах жизни по закону, в государстве. Государство — это общество, в котором правит закон, которому подчиняются все люди, живущие в данном обществе, поэтому они рассматриваются как люди цивилизованные, т. е. обладающие гражданскими правами и связанными с ними достоинствами. По мнению греков, народы, не знавшие закона и подчинявшиеся не закону, а царю (как это было у персов), были лишены добродетелей свободного человека — мужества, справедливости, человеческого достоинства. В частности, этим греки и обосновывали неизбеж-

ность поражения многочисленного персидского войска от небольшого отрада греков. Следовательно, цивилизация, цивилизованные отношения и т. п. — это нечто, достигнутое обществом в ходе его социального развития, непосредственно связанного с развитием личности.

Последующее развитие понятия «цивилизация» было связано с осмыслением понятия «культура» и вытекающей из него проблематикой. В частности, в новое время слово «цивилизация» начинает использоваться как синоним слова «культура» и пониматься как продукт духовного развития человечества, совокупность достижений на пути перехода от естественных к социальным формам жизни, т. е. как нечто непосредственно связанное с социальным и духовным прогрессом человека, с развитием человеческого разума и просвещения. Новое время в пределах «классической модели культуры» связывает развитие цивилизации с прогрессом человеческого разума, проблемы развития техники не имеют еще самодовлеющего значения при характеристике цивилизованности. В то же время уже в этот период (XVIII в.) начинает осознаваться противоречивость развития цивилизации, появляются идеи культурно-цивилизованной замкнутости.

В XIX в. были обоснованы и развиты основные концепции цивилизации. Одна из них принадлежит Шпенглеру, согласно взглядам которого цивилизация (основные ее показатели — развитие индустрии и техники, на которые древний мир при характеристике цивилизации не обращал внимания) есть последняя (заключительная) стадия развития культуры. Еще более определенно проводит идею цивилизационной замкнутости культур отечественный культуролог Н. Я. Данилевский. В целом, эти два основные заключения наиболее отчетливо проявляются в современных теориях культуры: 1. Под цивилизацией, цивилизованностью понимают исторически достигнутые результаты какой-либо культуры. В плане социально-политическом, технологическом и т. д., речь идет об «оснащенности» культуры, ее политических, технологических и т. д. достижениях. В этом случае остается опасность ев-

ропоцентристского рассмотрения исторического развития цивилизации, понимаемой на основе европейских образцов науки, техники и социальных отношений; 2. Под цивилизацией понимают культуру определенного региона и определенного исторического периода. Культура (ее институты, нормы, материальные достижения), существующие способы и формы образования, духовной жизни в целом и социальных отношений объединяются в единое целое. Эти целым и выступает цивилизация. Так, например, речь может идти в этом смысле о цивилизациях древнего мира (древние цивилизации).

Одной из особенностей теоретического рассмотрения проблем цивилизации в XX в. являлось повышенное внимание к проблеме кризиса современной цивилизации, перспектив технического развития и его влияния на судьбы мировой цивилизации, взаимовлияния и взаимодействия цивилизаций как самодетерминируемых целостностей (замкнутых, самостоятельных структур). Проблемы эти стали предметом специального рассмотрения в специальной науке — «цивилизациологии». Эта дисциплина изучает различные типы мировых цивилизаций, как целостности, объединяющие в единое целое экономические, социальные, психологические, ментальные и другие факторы. Понятие цивилизации, разработанное такими учеными как О. Шпенглер, А. Тойнби, П. Сорокин, А. Вебер, М. Вебер, отвергает марксистское разделение на базис и надстройку. Более того, цивилизации рассматриваются как замкнутые миры, тем самым опровергается второй догматический постулат марксистской теории: о поступательном, прогрессирующем развитии всего человечества. Этот постулат обосновывался учением об общественно-экономических формациях, единых для всего человечества. Современное понятие цивилизации исключает противопоставление базиса и надстройки, производительных сил и производственных отношений, поскольку психологические и духовные факторы оказываются зачастую определяющими в экономическом развитии, а стимулирующие факторы развития общественного производства

инициируются психологическими или политическими интересами.
В объяснении современных экономических и социальных процессов зачастую становятся определяющими психологические и ментальные факторы. Опыт развития в современную эпоху, в частности, восточных стран подтвердил роль и влияние психологического склада нации, национального характера на экономическое развитие и определил своеобразие восточных цивилизаций. Цивилизация — это системный фактор, благодаря которому в единое целое сливаются жизненные уровни самого различного порядка. Культура предпринимательства, так же как и культура производства, входят в систему цивилизационных отличий. Если цивилизация представляет собой завершенное целое, то возникает вопрос: под влиянием каких факторов, внутренних или внешних, развивается эта цивилизация и возможно ли ее историческое развитие? Как целостность существуют: западная цивилизация; восточная цивилизация (Китай; Индия; Япония); российская цивилизация; арабо-исламская цивилизация; латиноамериканская цивилизация; африканская цивилизация. Как происходило развитие этих цивилизаций, каковы внутренние особенности каждой из них и какие внешние факторы оказали влияние на их развитие? На этот вопрос дает ответ цивилизациология. В этом случае теория поступательного развития через общественно-экономические формации оказываются неприменима.
Разумеется, проведение историко-цивилизационных исследований требует вовлечения в научный оборот обширного, разностороннего материала изо всех областей и сфер социального творчества, однако главным полем исследования в этой синтетической области знания должен стать образ мысли, образ жизни, образ деятельности «рядовых» субъектов истории. Палеоантропологическая реконструкция, наряду с дешифровкой знакомых систем, т. е. семиотическим анализом, поэтому есть и метод и содержание культурологии и цивилизациологии как теоретической дисциплины, несводимой к иллюстративности
16
и описательству и предполагающей строго концептуальный тип формулирования, постановки и решения своих проблем. При этом надо учитывать, что такое исследование допускает многообразие применяемых методов и соответствующую реконструкцию различных типов культур.
В плане глобалистики и цивилизациологии учение о культуре в немалой степени — учение о видовых отличиях культур, основных типах мировой культуры, лежащей в основании той или иной цивилизации. При этом необходимо признать различие критериев, по которым происходит типологизация культур. Чаще всего под ним понимается то или иное основание, ведущий признак, в соответствии с которыми отдельные культуры объединяются в особый тип. Проблема состоит в том, что выделено их чрезвычайно много, причем с различных научных позиций. Отсюда и такая пестрота определений, как «катакомбная» культура, «первобытная», и совершенно из другой области — «языческая», «христианская», «мусульманская». Видимо, наиболее общим критерием для рассмотрения культур является такой основополагающий факт, как существование в географическом пространстве и историческом времени. Сложившаяся в культурологии ситуация позволяет фиксировать как общее отличие человеческой жизнедеятельности в определенном географическом пространстве от биологических форм жизни, так и качественное своеобразие исторически конкретных форм этой деятельности на различных этапах общественного развития, в рамках определенных эпох и цивилизационных образований.
Типология культуры позволяет также охарактеризовать особенности сознания и поведения людей в конкретных сферах общественной жизни, рассмотреть культуру «изнутри» (культура труда, мышления, политическая культура), способы жизнедеятельности социальных групп (крестьянская, ремесленно-буржуазная, элитарная и т.д.). Поскольку культура — это целостная система, в историческом и географическом пространстве сосуществовали и сосуществуют удивительно разнообразные и неповтори-
17

мые культуры, которые и придают уникальность цивилизационному облику народов, стран и континентов. Это культурное многообразие создает предпосылки для соотнесения различных человеческих сообществ в глобальном пространстве и времени, которое не может быть их чисто умозрительным сопоставлением. Ведь мировые культуры в том виде, в каком мы можем их сегодня наблюдать и изучать, представляют собой продукт длительного исторического развития, в котором культуры (культурно-исторические системы) трансформировались, модифицировались, изменяли внутреннюю структуру и оказывали влияние друг на друга. Это позволяет говорить как об общих, так и об индивидуальных чертах культурно-исторического развития.

И все-таки прежде всего культура — это мощный механизм антропологического воздействия, способ адаптации индивида к культурным потребностям общества и в то же время способ индивидуальной реализации накопленного этнического и национального опыта и самореализации личности в культурном пространстве этноса. В этом смысле культура коренится в глубинах общеродового уровня, и ее жизнеспособность представляет собой следствие ее уникальности и неповторимости со всеми ее традициями, навыками и национальными образами. Культурный мир — это единый космос, в котором слиты человек и окружающая его природа, что влияет на социальную психологию этноса, формирует национальный характер и детерминирует направленность его практической деятельности.

В этом случае правомерно рассмотрение культуры как самостоятельной целостности, которая воспроизводится на протяжении длительного исторического периода. Онтология культуры включает в себя механизм передачи социального опыта через освоение каждым поколением не только предметного мира, навыков и приемов технологического отношения к природе, но и культурных ценностей, образцов поведения. При этом специфика культуры реализуется как в типе социальной организации, так и в

типе личности. Итогом выступают технологический и экономический уровни развития культуры, представленные ее социальными носителями (группами, классами, организациями). Но и на этом уровне интегрирующая роль культуры такова, что она формирует единую систему художественных, технологических и познавательных ценностей и образцов поведения, создает неповторимый цивилизационный мир.

В глобальном развитии человечества наблюдается локальность отдельных культур и цивилизаций. В то же время во многообразных ликах культур просвечивает единый образ человечества. Череда верований, художественных шедевров, философских идей, научных открытий, обычаев свободно компонуется вдоль хронологической оси без противопоставления архаического и современного, передового и реакционного, развитого и отсталого, без перегородок общественно-экономических формаций и социально-политических различий. В этом случае культура рассматривается изнутри, как целостное образование, и ее сердцевиной выступает человек как самозначащая ценность. Культура находится на пересечении амбивалентных устремлений общества: сохранить историческое своеобразие, этический и эстетический потенциал и влиться во всепланетарное и всевременное единство человечества.

Восточная и западная цивилизации

Понятие «западная цивилизация» сформировалось в сопоставлении и нередко противопоставлении с другим — «восточная цивилизация». Первое понятие используется как синоним европейской культуры, культурной общности стран и народов Европы, сохраняющейся с эпохи Древней Греции по настоящее время и опирающейся на типологическую общность культурных традиций и способов их самоосуществления на всем протяжении исторического развития. Второе распространенное значение—

способ культурного самоосуществления, образа жизни и ценностей западного мира, выходящего за пределы Западной Европы и включающего Северную Америку, Австралию и другие регионы. Термин «западная» характеризует типологические отличия от восточной культуры, а термин «цивилизация» говорит не только о внутренних импульсах и культурных установках, но и о последствиях, результатах, технологической оснащенности западной культуры, что в совокупности дает эффект западной цивилизации. В этом случае речь идет прежде всего о доминирующем типе культуры, что вместе с рассмотрением вопроса о способах ее реализации доводит его обсуждение до проблем цивилизационно-исторической целостности и создания теоретической модели Запада.

В современных исследованиях обычно цивилизация Запада отождествляется с европейской техногенной культурой, исторически базирующейся на экспериментальной науке, превращающейся в современном обществе в поставщика технологий, и соответствующей системе образования. Техника и наукоемкие технологии сделали возможной европейскую цивилизацию, в которой человек впервые в его истории вынесен за пределы производственного процесса. Европейская наукоемкая культура предполагает постоянное обновление и модернизацию производства и всего социального уклада. Изменяющиеся представления о знаниях и познавательных установках, которые переакцентируются вследствие беспрестанно расширяющихся информационных возможностей и коммуникационных взаимодействий с объекта на субъект, затрагивают фундаментальные вопросы человеческого бытия и пределов изменения среды, природного и социального окружения человека, что выступает второй, оборотной, стороной модернизационных возможностей Запада.

Глобальные цивилизационные характеристики Запада обосновываются обычно в соответствии с тем, по каким параметрам проводится различие между Западом и Востоком (в настоящее время добавляется новая оппозиция

Север — Юг, но этим не снимается прежняя). В этом отношении проводится различие буквально по всем глобальным вопросам: «механистическая» наука на Западе и «организмическая» на Востоке, в частности в Китае, соответственно экстравертный и интровертный тип личности, гилозоизм и иррационализм как преобладающий тип мироощущения на Востоке и рационализм и прагматизм на Западе. Эта проблема не может быть самозначащей, поскольку речь идет о конститутивных основах западной цивилизации, объединяющих ее в единый цивилизационно-исторический тип. Чаще всего в качестве таковых называют культурные достижения эпох Возрождения; Просвещения; научно-технической революции.

В свою очередь возникают вопросы о культурной преемственности Возрождения и в целом европейской культуры с античностью, роли средневековья и «осени» средневековья, культурном проекте Просвещения и его исчерпанности в настоящее время, и т. д. Эти вопросы не только погружают в центр современных дискуссий о сущности и будущем Запада, они рисуют изменяющийся культурный образ Запада, основанный на идеях и размышлениях, отличающих целые эпохи в его культурном развитии, выступающих для них культурными ориентирами и регулятивами, позволяют говорить о Западе как итоге и результате сложных исторических метаморфоз. И только за этими идеями и образами угадывается целостный облик Запада как цивилизационно-исторического образования, синонимичность понятий Западная Европа и Запад при этом сохраняется.

Эволюция теоретического самоописания Запада начинается с его противопоставления Востоку, которое осуществили древние греки, увидевшие в надвигающихся на них армадах персов скопище рабов, предводительствуемых тираном, и противопоставившие им идеалы человеческой свободы и достоинства личности. Однако уже Аврелий Августин, размышляя о причинах падения античного мира (Римской империи) и проводя радикальное различие между «градом божьим» и «градом земным» закладывал осно-

вы линейного понимания истории. В новое время обосновывается идея исторического прогресса, но уже на рациональном основании (Руссо, Тюрго, Кондорсе). Разум рассматривается как демиург истории, а Европа — как цель и итог исторического развития. В просвещенческой модели культуры, основанной на рационализме, историзме и гуманизме, и в немецкой классической философии сохраняется различие сущего и должного, а рефлексия, самосознание духа (Гегель) превращается в обязательную процедуру саморазвития культуры. Но тем самым складывается европоцентристское понимание исторического развития, итогом и эталоном которого выступает самоовозобновляющаяся и самообновляющаяся культура Европы.

При этом необходимо избежать абсолютизации европейского пути развития. Если наука в ее технологической значимости, диктующей способность современных стран к конкуренции, — результат уникального европейского пути, то не значит ли это, что Европа изначально встала на этот путь. Данная тема не рассматривается специально в теоретическом плане, но ответ на ряд вопросов можно найти при обращении ко взглядам Шпенглера, который заметил принципиальное различие между античной и новоевропейской культурой, между апполоновским и фаустовским человеком. Новоевропейская культура, характеризующаяся прагматизмом — это особенность европейского исторического пути. Античное стремление к славе и современное стремление к потреблению — это совершенно разные вещи. Античность уже провозгласила верховенство закона, прав человека и самоценность личности, но она не провозглашала самоценности богатства и потребления. Не случайно Шпенглер противопоставил культуру, как проявление жизни души, цивилизации, как окостенению духа. В то же время Шпенглер тем самым объясняет равноценность культур по их духовному содержанию. Современное общество, с позиции Шпенглера, погружается в окостеневший мир цивилизации. Со Шпенглером можно спорить, но то, что он видел самоценность разного типа культур, это — самоочевидно.

В то же время открывается простор для рассмотрения проблем цивилизации. Традиционные культуры создали свои цивилизационные миры, или они вливаются в единую мировую цивилизацию? На этот вопрос имеются два противоположных ответа, которые не получили еще достаточной научной разработки: 1 — процессы глобализации стирают культурные различия разных цивилизаций, что объективно ведет к культурной и социально-антропологической унификации; 2 — стремление сохранить цивилизационные различия характеризует современные мировые процессы (процессы самоидентификации), что неминуемо ведет к столкновению цивилизаций.

Разрушение европоцентристской позиции связано с крушением иллюзий о возможности построения рационального и гармоничного мира на принципах разума. В конце XIX — первой половине XX в. кризис культуры становится одной из основных тем философствования. У Шпенглера подвергалась сомнению, казалось бы, самая простая и убедительная мысль — об историческом единстве античности и Европы. Она разбивается о твердое убеждение Шпенглера в несхожести различных типов культур, применительно к которой невозможно говорить не только об исторической связи, но и обо всякой преемственности и духовном родстве. Античная культура, как и всякие другие культуры, о которых мы знаем, бесконечно далека от нас и не имеет для нас никакого значения. Современный западный человек замкнут в своем одиночестве и находится в скорлупе собственного цивилизационного пространства и окаменелости духа. Поэтому речь должна идти о двух типах культур: античной — аполлоновской и европейской — фаустовской.

Фаустовский человек (один из образов. Запада, у Шпенглера речь идет именно о Западе — Abendland) потерял самое ценное — единство с жизнью. В погоне за бесконечностью мира и собственным могуществом он пришел к собственному духовному оскудению. В этом обнаруживается сердцевина кризиса западного человека. Но другая

сторона вопроса состоит в том, что при таком взгляде Европа теряет свои духовные основы, из которых исходили целые эпохи и духовные движения — Ренессанс, Реформация, Просвещение. Нет здесь никакой преемственности, не устает утверждать Шпенглер, евклидова математика — это одно, современная — совсем другое, и так далее. Провозглашается духовное одиночество Европы, полная оторванность ее от корней и источников, каковыми всегда выступал античный мир. Но самый главный удар приходится по западной гуманитаристике, в основе развития которой лежала процедура рефлексивной соотнесенности с античной культурой, позволяющая выяснить смысл и назначение европейского человека, обосновать основные ценности Запада: свободу, разум и права человека. Разрушается возможность культурной идентификации современного европейского человека с совершенным миром порядка и меры, и фаустовский человек, лишенный античного зеркала культуры, начинает замечать в своем лице страшные гримасы и звериный оскал.

Первым, однако, поднял знамя антисциентизма Ф. Ницше и, как следствие этого, развенчал рационалистический образ античности как родины европейского разума и науки и провозгласил создание нового образа Запада. В XX в. с антисциентистских же позиций, оценивая античную и европейскую культуру в целом и обосновывая возвратное движение «назад к досократикам» как альтернативу «рационализму и метафизике», выступил М. Хайдеггер.

Начинаемая античностью история западной метафизики есть, по Хайдеггеру, история великой трагедии бытия. Истина бытия принадлежала досократикам, в то время как вся история западной метафизики, начиная с Платона, есть «забвение бытия». Именно досократики говорили на языке бытия, им была доступна безрефлективная истина бытия в их «прислушивании» к голосу природы («фюсис»). Именно «фюсис-концепции» досократиков дают возможность «помнить» о бытии, обеспечивают присутствие бытия во взаимодействии с вещами. Логика, познание, ха-

рактерные для Запада, — начало забвения бытия, поскольку они разрывают с этим первоначальным исконно антропологическим содержанием «фюсис».

В глобальном плане в истории мировой цивилизации Западу должно быть отведено особое место, однако не для того, чтобы противопоставить Запад Востоку, хотя различия в динамике их исторического развития несомненны. Запад демонстрирует необычайную мобильность и обновление, Восток и на рубеже третьего тысячелетия проявляет верность своим традиционным культурным ценностям и ориентирам. Вопрос состоит в том, чтобы избежать европоцентризма, монолинейного понимания культурно-исторического развития, во главе которого стоят страны Европы, а в пыльном хвосте еле просматривается отсталые страны и народы. Освальдом Шпенглером, в частности, была продекларирована равноценность и равнозначность мировых культур.

Другое дело, как реализовать эту декларацию в практике историко-цивилизационного построения. В этом случае важно увидеть многообразие, «полифонизм» мировых культур. Учет специфики Запада не только не закрывает путь к воспроизведению этой многообразной культурной палитры, но и позволяет подчеркнуть традиционные особенности национальных типов культур, которые вовлекаются в современное культурное взаимодействие, не теряя своего своеобразия. Несколько обобщая, можно было бы заметить, что унифицирующее воздействие современной западной цивилизации на традиционные типы культур состоит в том, что она втягивает их в орбиту научного по происхождению, техногенного по сущности сообщества.

Именно Европа (и в этом смысле наиболее значимо выражение — Запад) породила науку как социокультурный институт. Речь идет лишь об экспериментальной науке, которая и создает научно-техническое общество. В этом случае и приходится констатировать взаимосвязь и взаимообусловленность трех культурных событий в исто-

рии европейской цивилизации: Возрождения, Реформации, научно-технической революции. В современном мире наука, как институт социального обновления и поставщик технологий, распространяется по всему миру. Научный (западный) тип культуры проявляет свое унифицирующее воздействие лишь на современном этапе исторического развития. Отрицание линейного понимания культурно-исторического развития вовсе не предполагает, что западная культура не может пониматься универсалистски, т. е. как общечеловеческое достояние. Но понимается она в этом качестве прежде всего по своему вкладу в культуру современности, по результатам ее культурного развития, а не по предполагаемой обязательности, универсальности исторических путей Запада для всего человечества.

Отсюда возникает необходимость реконструкции многовариантного генезиса культуры, рассмотрения основных типов традиционных цивилизаций (Китай, Индия, Арабский мир, Латинская Америка, Африка). На этом фоне выявляется специфика и уникальность Запада, начиная с античности. Уже на этом этапе исторического развития представлена многообразная палитра мировых культур, что и позволяет в дальнейшем охарактеризовать их современное состояние, как синтез традиционного и универсалистски научного, западного, характерный для современных процессов глобализации. Естественно, что при таком подходе западная цивилизация выступает глобальным фактором современного мира, что позволяет, обратившись к многообразию традиционных культур, проследить, как реализовался в них европейский импульс, как он способствовал их трансформации в условиях диалога культур и усвоения европейской по происхождению «научной культуры».

Необходимо учитывать проблемы, порожденные техногенной цивилизацией, что и предполагает рассмотрение их в особой плоскости «судеб западной культуры в двадцатом веке».

Проблема состоит в том, чтобы реконструировать онтологический проект западной цивилизации, предполагающий возможность постоянного самообновления, кумулятивный эффект которого вылился в современные технические достижения и создание массового общества. Наука, в том виде, в каком создали ее греки, уже представляет собой результат культурного переворота, тех предпосылок, которые должны были воспроизводиться в истории Запада, обеспечивая его онтологическую целостность. В сравнении с Востоком — это мобильность, страт самообновления. Западный мир не столько отличается от Востока в своей полярности с ним, сколько несет ее в самом себе, своем самосознании. Радикальность, которую привнес в мир Запад в своем тысячелетнем развитии, понимается и конкретизируется, если поставить вопрос, почему наука и техника возникли лишь на Западе? К. Ясперс, выделяя VIII—VI вв. до н. э. как период радикальных перемен в мировой истории («осевое время»), ставит вопрос: «Обладал ли Запад уже в осевое время неким своеобразием, следствия которого обнаружились в последующую эпоху? Заложено ли было уже в осевое время то, что позднее явило себя в науке?»

Восточные цивилизации базируется на традиционном типе культуры. Традиционная культура предполагает развитие аграрной сферы и ремесла. Технологии здесь не меняются на протяжении столетий, а некоторые — тысячелетий. Обновление не происходит, превалируют традиция и священный авторитет. Соответственно обучение — это овладение традицией, обычно в религиозной форме. Восточные культуры не только сохраняют традиционные технологии и традиционный способ жизни, но они прежде всего остаются культурно-интровертными, направленными в себя, к сознанию и самосознанию. Интровертная культура Востока настраивает на изменение внутреннего, но не внешнего мира человека, не природы и окружающей среды, все это объявляется священным и неизменным. Соответственно традиционные культуры Востока ос-

тавались неизменными на протяжении тысячелетий, но они не обращались к рациональным проблемам. Превалировали эстетические ценности и связанные с ними установки. Традиции, церемонии, культ предков — все это делает устойчивым принятый социальный порядок. Традиционный образ жизни, традиционная культура характеризуют не только Восточные цивилизации, но и цивилизации Латинской Америки, России и даже развитых европейских стран, где они представлены в остаточном виде.

Запад как культурная целостность получил исходный импульс от греческой цивилизации в антропологической области. Античная культура и цивилизация — это культура агонального (состязательного) типа. Состязательность и возникший на ее основе разум стали основанием для возникновения европейской культуры. Постоянное социальное обновление, культурное новаторство, делают возможным, в частности, одновременное зарождение в Греции истории, философии и художественной литературы. В исторически короткий период времени греки создают шедевры в области науки, искусства и архитектуры, т. е. очеловечивают мир, приспосабливают его к человеческим меркам. Философские произведения, трагедия и комедия, лирика и наука — все это в сочетании с необычайным расцветом общественной жизни получило название «греческого чуда». Древний грек действительно создал мир для человека и во имя человека и этим человеком оказался он сам.

Древнегреческая демократия, в частности, была бы невозможна без развитого личностного сознания, грамотности и правовой подготовки, что в свою очередь требовало рациональной правовой идеи. Философия греков, провозглашавшая победу логоса над мифом, также отвечала потребностям личностной ориентации человека, порвавшего с традиционными ценностями и обратившегося к разуму как к универсальному способу решения всех проблем и нахождения нового, неожиданного решения. По-

лисный рационализм и философский космологизм содержат базовый конструктив античного интерьера — представление о «природности» античного человека. Завершенный статический мир, в котором отсутствует актуальная бесконечность, допускает существование бесконечного в модусе возможного, как последовательности этапов и состояний, т. е. как бесконечной возможности осуществления.

Такая позиция объясняет, конечно, и финитизм античного мышления, его стремление к обоснованию целесообразности. Но такое мышление предполагает и наличие человека в этом целесообразно устроенном, завершенном и ограниченном мире. Единство человека с природой и возведение ее в труднопостижимый, но не трансцендентный абсолют предполагает эстетическое видение мира, созерцательность, стремление к мере и порядку, рассмотрение мира таким, каким он должен быть для того, чтобы быть познанным. Гордый, самодовлеющий человек опирается на возможности разума и изгоняет из мира все мистическое, непознаваемое и непознанное и этим очеловечивает мир, создает космический интерьер, позволяющий ему всюду чувствовать себя дома и на краю Ойкумены реализовывать свои честолюбивые замыслы и устремления.

Переход к средневековой эпохе ознаменован обращением к личному духовному абсолюту, отбрасывается античный принцип «из ничего не рождается нечто» и утверждаются принципы креационизма и провиденциализма. Рациональное оказывается далеко не главным в человеке, открываются другие, более глубокие измерения личности: вера, надежда, любовь. Преодолевается изначальная установка на рациональный порядок и меру, резко возрастает интерес к тайне и открывается бездонность, неисчерпаемость личности и ее производность от трансцендентного абсолюта. Человек — слабое, несовершенное существо, не теряющее, однако, возможности единения с абсолютом и нахождения в нем поддержки и спасения. Настоящее те-

ризма, толкования знания как власти (М. Фуко) — позволяет связать воедино процессы дегуманизации современной техногенной цивилизации с положением личности в западной культуре. Отталкиваясь от современных реалий культуры постмодерна, своеобразие и новизну позиций современного Запада можно увидеть в том, что он не противостоит парадигме нового времени. Наоборот, наблюдается преемственность в их развитии, хотя проблемы последствий экспоненциального развития науки и техники ставят вопрос об исчерпаемости природных ресурсов и о последствиях техногенных воздействий на личность, что позволяет охарактеризовать процессы дегуманизации как базовую тенденцию западной культуры, воочию обнаруживающую себя в эпоху постмодерна. Хотя постмодернизм возникает в результате разочарования в ценностях и идеалах Просвещения, корни его находятся гораздо глубже, в мировоззренческих установках в культуре Запада XX в., которые сформировались под воздействием процессов индустриализации и информатизации.

Последующее рассмотрение истории мировой культуры начинается с первобытной эпохи. Она заложила культурный фундамент человечества, который послужил основанием для культурного роста многочисленных народов, создавших свои цивилизационные миры.

Глава 2. ПЕРВОБЫТНЫЕ КОРНИ МИРОВЫХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Первобытный период культурной истории длится от появления древнейших ископаемых людей около 2 млн лет тому назад до возникновения первых государств Древнего Востока в IV—III тыс. до н. э. Слово «первобытность» в данном случае имеет общепринятое значение исходного состояния человечества и не связано с какой-то научно-философской доктриной. Культуры, отмеченные чертами первобытности (простое аграрное хозяйство, догосударственное устройство жизни, отсутствие городов, письменности), долгое время сосуществуют с более поздними цивилизациями, теряя свое всемирно-историческое значение, и доживают до XX в. в труднодоступных местах планеты на положении осколков первоначальной эпохи человечества. В общепринятой классификации первобытная эпоха человечества — каменный век — включает *палеолит* (от гр. palaios — «древний» и litos — «камень»), *мезолит* (средний каменный век) и *неолит* (новый каменный век). Палеолит разделяется на *ранний (нижний)* и *поздний (верхний).* Иногда последний период раннего палеолита — мустьерскую культуру — выделяют в средний палеолит.

Указанное разделение в археологии появилось в XIX в. и отражало отчасти идею о роли технологии в развитии человека, отчасти специфику археологического материала дописьменной эпохи. Неуничтожимый камень (в ряде

случаев — единственное, что можно было извлечь из древнейших слоев культуры) служил источником датировок, классификаций, гипотез о древнейшем прошлом. Лишенное индивидуальных свидетельств, биографий, образов, безмолвное прошлое представляется идеальным примером бессобытийной, *«долгой»* (Ф. Бродель), *«спящей»* (Э. Леруа-Ладюри) истории, предназначенной для отработки естественнонаучной логики, количественных методов или, с добавлением социально-экономических понятий, доктрин первичной (первобытнообщинной) общественной формации.

Приступая к изложению конкретного материала, следует сделать два замечания. Во-первых, археологическая культура — основная единица описания каменного века — не совпадает с культурой в философском, социологическом, этнографическом понимании. **Археологическая культура обозначает общность материальных памятников, относящихся к одному времени на определенной территории.** Название культуре, как правило, дает наиболее известное или первое открытое **местонахождение.** Принципы перечисления находок в культуре — *эмпирические,* по характерному признаку (или признакам). *Этнический, социальный, психологический* облик носителей материальной культуры может быть реконструирован по аналогии, с привлечением неархеологических данных. Во-вторых, археологическая классификация верхнего палеолита исключительно и нижнего преимущественно создана на материале местонахождений, расположенных на юге Франции и отчасти на севере Испании. Это объясняется приоритетом французской археологии в исследовании верхнего палеолита, а также тем, что именно здесь, в приледниковой зоне Европы, возник очаг самобытной доисторической цивилизации с громадными культурными достижениями (самый популярный пример — пещерная живопись). Таким образом, в понимании верхнего палеолита мы ориентированы на локальное, хотя и яркое явление.

34

Культура нижнего палеолита и эволюция человека

Первый, самый протяженный отрезок первобытной истории является одновременно периодом *антропогенеза* — формирования современного физического типа человека, сложно совмещенного с развитием его социальности и культуры (социокультурогенез). Он завершается появлением людей, внешне почти неотличимых от нынешних жителей Земли.

С этого времени все человечество представлено подвидом *Homo sapiens sapiens* вида *Homo sapiens* семейства *гоминид,* которое входит в отряд *приматов.* К гоминидам относятся современные и ископаемые люди. Некоторые ученые включают в семейство и двуногих ископаемых приматов (другие выделяют их в самостоятельное семейство). Последние известны по останкам из Южной и Восточной Африки и названы *австралопитеками.* Около 5 млн лет тому назад австралопитеки уже отделились от непрямоходящих приматов. Строением черепа они напоминали шимпанзе, но имели более крупный (примерно на 20—30%) мозг. Их гоминизация была вызвана переходом от жизни во влажных тропических лесах к условиям степей и саванн.

Австралопитеки были предками (скорее всего, непрямыми) первых людей — *архантропов,* которые появились около 2 млн лет тому назад. Древнейший из архантропов именуется **Homo habilis** (человек умелый). Его мозг еще более увеличился, передняя часть черепа укоротилась и преобразовалась в лицо, зубы уменьшились, держался он прямее, чем двуногие обезьяны. Сменивший его около 1,6 млн лет тому назад **Homo erectus** (человек прямоходящий) по этим признакам еще ближе к нам. Назвав самого древнего человека умелым, его открыватели стремились подчеркнуть культурное отличие людей от обезьян. Хабилисы уже изготавливали простейшие орудия труда, а не только пользовались камнями и палками, как обезьяны. Их изделия — *оббитые гальки:* камень превращался в грубое острие несколькими ударами с одной стороны.

35

Индустрия галек — первая археологическая культура каменного века, иногда называемая дошелльской, а иногда олдувайской — по имени ущелья в Танзании, где английский ученый Л. Лики сделал выдающиеся антропологические открытия. Однако орудийная деятельность влечет человеческий статус отнюдь не столь прямо и однозначно, как может показаться на первый взгляд. Первые обработанные камни — древнее орудие первых людей. Они изготовлены австралопитеками. Очевидно, эти прямоходящие приматы пользовались палками, камнями, а в некоторых случаях могли обрабатывать их. Граница, отделяющая первых людей от последних прямоходящих обезьян, достаточно зыбка и условна. Похоже, что носителями культуры галек были те и другие. Длительное время они сосуществовали, образовав переходную между обезьяной и человеком зону, где переплетаются различные ветви антропогенеза.

Восточноафриканские гоминиды бродили мелкими группами, поедая съедобные растения и промышляя небольших животных. Люди постепенно расширяли преимущества, которые давали использование руки и прямохождение. Они лучше, чем высшие обезьяны, манипулировали предметами, дальше передвигались, точнее и разнообразнее обменивались друг с другом звуковыми сигналами. Имея развитые конечности и сложный мозг, архантропы могли совершенствовать инструментальные, ориентировочно-познавательные, коммуникативные и групповые навыки, которые имеются у высших приматов. В сущности, первые люди не изобрели ничего принципиально нового сравнительно с тем, чем пользовались их соседи по африканской саванне, большие двуногие потомки шимпанзе. Но они неуклонно выделяли из общего фонда адаптивного поведения древнейших гоминид инструментальные и социально-коммуникативные компоненты, строя, таким образом, в дополнение к биологии, культуру. Останки австралопитеков сопровождаются орудиями труда спорадически, останки первых людей — постоянно.

Около миллиона лет тому назад африканские архантропы начали переселяться в Европу и Азию. Вторая археологическая культура палеолита, ***шелльская*** (700—300 тыс. лет тому назад), пополнила технический инвентарь человека важной новинкой: *ручным рубилом.* Это камень миндалевидной формы, оббитый с двух сторон, утолщенный у основания и заостренный с другого конца. Рубило — универсальный инструмент, им можно обрабатывать камень и дерево, копать землю, дробить кости. Такие орудия находят в Африке, Европе, Юго-Западной и Южной Азии. Их изготовители — представители разновидности Homo erectus, расселившегося далеко из африканского очага антропогенеза. Не исключено, что он встретился там с местными гоминидами. Возможно, что к ним относился ***питекантроп,*** останки которого найдены на о. Ява (Индонезия). Это было существо с хорошо развитым прямохождением и крупным (около 900 $см^3$), сложным мозгом. У поздних популяций человека прямоходящего его объем возрастает до 1000—1100 $см^3$. Таков ***синантроп,*** кости которого обнаружили в пещере Чжоукоудянь (около Пекина). Он представляет следующую палеолитическую культуру, ***ашелъскую*** (400—100 тыс. лет тому назад). Набором орудий, да и антропологическим обликом, ашельцы близки к предшественникам, но жить им пришлось в ледниковый период, а поэтому — обживать пещеры, пользоваться огнем и коллективно охотиться на крупных парнокопытных животных.

Около 300 тыс. лет тому назад популяции поздних архантропов начинают вытесняться новым видом — человеком с признаками Homo sapiens. Вид «человек разумный» разделяется на два подвида: Homo **sapiens neanderthalelaensis** (**неандертальцы**) и Homo sapiens sapiens. ***Неандертальцы (палеоантропы),*** жившие примерно 300—400 тыс. лет назад, были ниже и коренастее современного человека, имели выступающие надбровные дуги и мощные передние зубы, но объемом мозга не отличались от нас, а некоторые (так называемые классические) даже превосходили (около 1700 $см^3$). Неандертальцы создали ***мустьерскую культуру,*** значительно превосходившую разнообрази-

ем орудий предшествовавшие. Обитали они в пещерах и под открытым небом, но могли сооружать жилища из костей мамонтов и шкур. Очень интересна проблема появления духовной культуры у неандертальцев. Основанием для ее постановки служат захоронения мустьерцами умерших: собирание и хранение ими медвежьих костей при особом интересе к черепу и нижней челюсти. Эти археологические факты позволяют начать дискуссию о первых религиозных верованиях. Однако вести ее трудно из-за отсутствия в мустьерской культуре изображений и знаков. То же относится и к языку неандертальцев. По-видимому, неразвитость гортани препятствовала развитию у них членораздельной речи, вследствие чего неандертальцы могли изъясняться жестами. Но предположить в палеолите подобие языка глухонемых можно только гипотетически.

Отдельная тема — соотношение примитивного и современного подвидов человека разумного. Как подтверждает молекулярный анализ, неандертальцы не были прямыми предшественниками человека разумного разумного. Сейчас принято считать, что он пришел из Африки, где самые ранние его следы обнаруживаются около 100 тыс. лет тому назад. В Европе он появился 30—40 тыс. лет тому назад, вытеснив неандертальцев и в незначительной степени скрестившись с ними. Мустьерской культурой заканчивается *ранний палеолит* (некоторые исследователи выделяют ее в средний палеолит) и начинается поздний *(верхний) палеолит.* Впридачу к орудиям появляются изображения, и культура приобретает более привычный нам, «полный» характер.

Следует заметить, что рассуждения о культуре полного или неполного состава имеют смысл только в сравнении с творениями человека современного типа. Достижения других биологических видов и подвидов при этом рассматриваются как шаги на пути к известному эволюционно-историческому результату, а их способность создать самостоятельные нетупиковые культуры отвергается. Однако, объявляя физическое состояние современного человека константой, мы обедняем возможности, "крытые

в качественно изменившихся за последние десятилетия данных по антропогенезу, а равно и в революционных достижений молекулярно-генетических технологий. Напротив, признавая относительно самостоятельный характер **досапиентных** и **раннесапиентных** стадий эволюции, мы вносим научную основательность в дискуссию, которая до недавнего времени казалась уделом фантастической литературы.

С конца 1950-х гг. антропологические открытия в Восточной Африке неуклонно расшатывали слишком упрощенные представления об очеловечивающей роли труда и линейные схемы антропогенеза. Возраст человека пришлось удлинить по крайней мере на миллион лет, вместо классической последовательности «австралопитеки-питекантропы-синантропы-неандертальцы-кроманьонцы» вырисовывается многоветвистое эволюционное древо высших приматов. Его контуры намечены сейчас преимущественно пунктиром, с пробелами в самых важных местах. Однако уже понятно, что помимо линии, ведущей к современному человеку, были и самостоятельные ветви ископаемых гоминид, располагавших орудиями труда и, возможно, другими элементами культуры. Можно предположить относительно самостоятельный и завершенный характер этих боковых побегов антропогенеза, но в этом случае едва ли возможно трактовать их только как эволюционные предпосылки современного человека или как пробы и ошибки на пути к нему. Напрашивается важная теоретическая дилемма: существует ли культура только в единственном числе как атрибут человека разумного или позволительно говорить о множественности культур, имеющих других авторов? Культура или культуры? Что можно сказать о цивилизациях несапиентного, досапиентного, постсапиентного происхождения? И как в этой связи может измениться наша трактовка основополагающих культурологических понятий?

Пока только культура человека разумного (точнее, его подвида — человека разумного разумного) дает определения собственно культуры в качестве родового термина,

являясь одновременно и родом и видом. Но, во-первых, искусственную среду творят и в ней существуют не только прямоходящие приматы. Разумеется, у «венца природы» сейчас нет соперников в переустройстве планеты и мы отнесем к профессионализмам, а то и к лингвистическим курьезам такие выражения, как «культура бактерий» или «материальная культура шимпанзе», однако развитые негоминидные культуры теоретически возможны. Во-вторых, к таким поискам подталкивают упомянутые антропологические открытия последних десятилетий. Есть и третья причина для поиска определений рода «культура», в которых более одного вида: это техноэволюция, стремительное приближение поры искусственного, заданного преобразования биологии. До XX—XXI вв. телесно-видовая конструкция, приобретенная человечеством на рубеже позднего палеолита, считалась неизменной. Сейчас преобразовательный порыв цивилизации перенесен с природы внешней на собственную фактуру человека. Изменение пола, создание искусственных органов, клонирование, вторжение в генетический код организма — речь идет о трансформации биологического естества Homo sapiens'a и, возможно, о возобновлении эволюции, «уснувшей» 40 тыс. лет тому назад.

Возвращаясь к вопросу о признаках рода «культура» с более чем одним видом, можно обнаружить одно лежащее на поверхности определение всех естественно (не ex nihilo) возникших членов семейства культур. Оно в том, что культурное состояние следует за таким, которое можно назвать природным. При этом массивная искусственно-предметная сфера, экспансия за пределы планетарного обитания, возможно, и не является неизбежным следствием появления культурного состояния. Можно также усомниться в том, обязательно ли культура должна дуализироваться по линии «часть-целое». Но, видимо, придется признать, что всякая культура наращивает над природным уровнем регуляции более обобщенные и мощные механизмы освоения среды, чем это присуще локальным видам экосистемы, и что высокая способность к адаптивному обобщению

40

факторов среды дает потенциал для такого переноса навыка, который уже не будет адаптивным по отношению к среде, т. е. для неадаптивной активности. Вопрос в том, являются ли фундаментальные ограничения, накладываемые на экспансию человека условиями его земного обитания, записанные в генотипе, достаточной гарантией от качественной трансформации человеческого типа в результате действия отдельных компонентов культурной системы, например, техники, науки, государства. При положительном прогнозе цивилизацию человека разумного можно назвать случаем непреодоленности природного уровня адаптации культурной надстройкой. При отрицательном — промежуточным случаем между биологической и технической эволюцией.

Культуры верхнего палеолита

Итак, первый период первобытности заканчивается около 40 тыс. лет назад появлением человека современного типа. Это «внутренний водораздел» первобытности знаменует комплекс перемен одновременно эволюционно-биологических и социально-исторических. Человек современного физического типа приносит с собой несомненный и устойчивый признак культурного существования: изображения, знаки, символы, отсутствовавшие или почти не присутствовавшие у его предшественников. От этого рубежа можно определенно, а не проблематично вести начало искусства, верований, социальных норм, членораздельной речи. Однако стоит еще раз подчеркнуть, что речь будет идти о культуре современного человека, владеющего не только предметами, но и знаками. Для нее поздний палеолит является подлинным началом.

Культура человека разумного держится равновесием между природной и искусственной сторонами человеческого бытия. Homo sapiens и его произведения составляют единство. Представить человека и человеческую культуру

41

порознь невозможно. Оставив за скобками перечисления свойств Homo sapiens'a (прямохождение, речь, труд, социальность и др.), определили сапиентность как свойство человеческого существа поддерживать себя в качестве равновесия природных и культурных (искусственных) элементов в природно-культурной среде, им же созданной. Ключ к сохранности человека разумного — баланс между природой и культурой. Слишком много природы — и мы превращаемся в животных, слишком много цивилизации — и начинает сокращаться, усыхать наша плоть.

Указанная трактовка сапиентности полезна с практической точки зрения, поскольку позволяет отделить Человека разумного от его ближайших соседей по эволюционной лестнице, что весьма трудно сделать с помощью более специальных объяснений. Палеонтропологи неуклонно увеличивают возраст гоминид. Зоопсихологи переносят демаркацию в глубь человеческой территории, обучая высших обезьян начаткам грамматики, логики и ручного труда. Становится понятно, что труд, мышление, социально-групповые отношения и, возможно, еще многие свойства не составляют привилегию человека, тем более, его современного подвида. Специфика культуры человека разумного, скорее, в раздвоенности существования между органической жизнью и громадной искусственной сферой и в поддержании связей между ними. Роль сапиенсов, похоже, состоит не в том, чтобы создать дополнительно к биологии еще и культурный порядок, а в том, чтобы как можно теснее связать то и другое.

Сказанное справедливо по отношению к сапиентному диапазону эволюции, т. е. периоду последних 40—100 тыс. лет. Что касается более ранних эпох, то там орудийно-социальный комплекс человека еще вписан в порядок биологической адаптации, общий для всех высших приматов. В ракурсе подобных объяснений поздний палеолит занимает ключевое положение в каменном веке.

Во-первых, на рубеже среднего и верхнего палеолита заканчивается эволюция ископаемых гоминид и появляется «настоящий» человек — *Homo sapiens.*

Во-вторых, скачкообразно увеличивается разнообразие каменных и других орудий, появляются составные: *вкладыши, наконечники, сшитая одежда.*

Наконец, главной социальной инновацией нижнего палеолита стала **экзогамия** — *исключение из брачных отношений ближайших родственников.* Запрет инцеста (кровосмешения) требовал общественной регуляции брака, появились род и семья.

Замена эволюционного типа развития на исторический принесла столь радикальные изменения в довольно сжатые по сравнению с темпами антропогенеза сроки, что может быть определена как палеолитическая революция. Продуктом этой революции стало фундаментальное антропологическое, психофизиологическое, психосоциальное, духовное единство человечества, которое сохранится в истории вопреки расхождениям в экономическом, политическом, социальном, языковом, бытовом развитии человеческих сообществ.

Из сказанного ясно, что *верхний палеолит — та эпоха, когда человечество, вдобавок к биологически-видовому единообразию, приобретает тот уровень интегрирующих связей, который называется культурой (в смысле человека разумного).* Такая культура рождается в конце древнего каменного века как сложившаяся система, тогда как в исходной точке антропогенеза можно говорить только об отдельных зонах культурного поведения. Специфика палеолитической культурологии состоит в том, что ее типологии опираются на весьма локальный и ограниченный материал, а общечеловеческие закономерности, вышедшие из позднего каменного века, относятся к самым глубоким, аморфным, темным константам культурного бытия. Архаический базис цивилизации воспринимается как коллективное бессознательное, сложившееся из ряда открытий **«прометеевской эпохи».**

Потребности гуманитарного изучения доистории требуют дополнения естественнонаучной логики понимающей интерпретацией. Сознание, речь, религия, искусство возникли примерно одновременно, в итоге мощного пе-

реворота, завершившего трехмиллионнолетнюю эволюцию гоминид. Эпохи человека разумного живут последствиями этого события. Поэтому все люди познаваемы друг для друга, а все человеческие сообщества в пределах 30—40 тыс. лет — современники. Гуманитарный поиск направлен на установление родства цивилизаций, имеющего нижний предел в палеолитической революции. Вопрос, откуда начинать культуру, от австралопитеков или кроманьонцев, 3 млн или 30 тыс. лет тому назад, решается сам собой, когда от умозрений переходят к интерпретации. **Культура начинается там, куда простирается символическая традиция, где есть еще материал для человеческого понимания.** Не побоимся тавтологии: культура там, где есть свидетельства культуры. Но что же отнести к ним и как быть с доказательством иного рода: костными останками, геологическими отложениями, галечными расколами? Естественнонаучный подход не ищет человеческого лика в прошлом, он изучает антропогенную информацию. Объемы черепа и каменные сколы еще не могут сказать, есть ли человек. Очередная антропологическая или археологическая сенсация служит лишь преддверием к дискуссии, которая превращается в испытание кандидата на вхожесть в человеческое общежитие. Гуманитарная интерпретация проводит общечеловеческую экспертизу экспонатов доисторического музея, намечая новые границы коллективного «мы».

Узнавание находки свидетельствует о сходстве психических конституций интерпретатора и его визави. Прошлое меняет нас, но и мы меняем его. Круг контактов, в пространстве которого налаживаются средства общения, называется культурой в гуманитарном значении слова. На периферии он размыт и кое-где намечен пунктиром. Здесь происходит самое интересное: расширение человечества, просвечивание психологической архаики.

Любивший сравнивать психоанализ с археологией З. Фрейд находил на каждом слое «раскопа» свой язык. *Главным достижением «переводческой деятельности» психоаналитика он считал открытие «языка желания», собран-*

ного из сновидений, обмолвок, описок, галлюцинаторных ассоциаций и прочих лингвистических отбросов. Здесь, на пределе читабельности, совершается первое опосредование пока смутной реальности смутным языком. Подспудные связи психики с коллективным бессознательным включены в работу языка по структурированию размытой зоны между *речью* и *до-речью, индивидуальным* и *коллективным, современным* и *мифическим.* Мысль исследователя, отталкиваясь от плоскости читабельного в сферы неосвещенного, неизбежно находит эквиваленты своим полуоформленным состояниям где-то на краю истории. Гуманитарию удается включить в коммуникацию с доисторией пласты своего, едва прощупанного подсознания. Эманация гуманитарного разума на низлежащую темноту имеет характер смыслового очеловечивания физических и физиологических фактов, поставляемых естествознанием. Вычитывание «человеческого, слишком человеческого» в грудах материала, казалось бы, лишенного признака одушевления, означает расширение человеческого в человеке и гуманитарного в науке.

ПАЛЕОЛИТ

Итак, **палеолит.** Вначале — расколотые гальки и грубые отщепы, кости, питекантропы и синантропы. Абсолютная тьма. Царство физической антропологии, кое-как опирающейся на трудовую теорию и аналогии с приматами. Интерпретировать нечего, образ не складывается, общаться не с кем, значит, культуры нет. Естественнонаучное объяснение может заводить человека вглубь сколь угодно глубоко, так как не нуждается в образе. Оно воссоздает предметно-логический костяк всякого объекта, в том числе человеческого. Гуманитарию этого мало, ему нужен образ, иначе интерпретация будет негуманитарной.

Средний палеолит

Средний палеолит. Несколько углублений в камне, кусочки охры, медвежьи черепа на каменном пьедестале, странные могильники. От среднего палеолита идет пещерная тератология, тень низколобого существа, которое обезглавливало медведей и что-то делало со своими покойниками десятки тысяч лет тому назад. Эпоха бессло-

весная, предкультурная. Неандертальский миф позволяет понять многое в искусстве нового времени, в символизме, декадансе, которые параллельно, а временами и совместно с психоанализом, этнологией, археологией разрабатывали культурные смыслы доисторической пещеры. Их влечение к смерти усиливалось «теориями дегенерации» и находками древних «вырожденцев».

Сродство с верхним палеолитом иное. Хотя, разумеется, нелегко установить «пути, по которым в гениальное творчество Пикассо проникли отголоски искусства ледникового периода». Надо полагать, что это сродство человека с человеком, творчества с творчеством и жизни с жизнью. Более того — единственного в своем роде творческого акта и единого впечатления. Но, прежде чем делать выводы, нужно рассмотреть эмпирические свидетельства археологии.

Верхний палеолит

Верхний палеолит по франко-кантабрийскому району продолжается от 35 до 10 тыс. лет тому назад. Классификация верхнего палеолита, предложенная в начале XX в. А. Брейлем (на основе схемы Г. де Мортилье), до сих пор фигурирует в неархеологической литературе. Она такова: *ориньяк* (древний, средний, верхний), *солютре* (и протосолютре), *мадлен* (слои I, II, III, IV, V, VI); наименования периодов-культур даны по названиям мест открытий. В результате изменений, вносимых с 1940-х гг., схема стала весьма дробной, но основные подразделения остались. Оказалось, что ориньяк разделяется на 2 самостоятельные линии: собственно ориньяк и более древнюю культуру, получившую название *перигордской.*

Довольно сжато и схематично сейчас представлена последовательность позднепалеолитических культур, а также характер находок.

I. Перигорд (35—20 тыс. лет).

I. Перигорд (35—20 тыс. лет). Непосредственно следует за мустьерской эпохой среднего палеолита. Кремневые пластинки с ретушированными краями, костяные шилья, наконечники копий. В раннем перигорде — отсутствие изображений при изобилии нарезок и насечек на костях,

украшений, красок; в позднем — барельефы, изображения животных и человека.

II. Ориньяк (30—19 тыс. лет).

II. Ориньяк (30—19 тыс. лет). Кремневые ретушированные пластины, скребки, резцы, костяные наконечники. Многочисленные лампы-светильники, чашечки для приготовления краски. Изобразительная продукция ориньяка сходна с перигордской и объединяется в ориньяко-перигордский цикл. Она представлена искусством малых форм: резьбой, мелкой скульптурой, гравюрами на кости и каменных обломках. Ранние художественные опыты ориньякцев скромны: контуры рук, обведенных краской, отпечатки рук на краске; так называемая *меандра —* борозды, проведенные пальцами на влажной пещерной глине. Из меандровых линий («макароны») вырисовываются контурные рисунки, сначала их наносят пальцами, затем какими-то орудиями. Маленькие женские статуэтки из бивня мамонта или мягкого камня. Изображения человека редки, но обнаруживается много знаков женского пола: *это один из первых в истории символов.*

Конец ориньяка характерен массовым распространением женских статуэток с подчеркнутыми признаками пола, так что весь период иногда называют эпохой палеолитических Венер.

III. Солютре (18—15 тыс. лет).

III. Солютре (18—15 тыс. лет). Временное отступление ледника несколько изменило образ жизни палеолитических людей. *Прослеживается самая высокая в палеолите техника обработки кремня.* Наконечники в форме ивового и лаврового листа служили наконечниками копий, дротиков, а также ножами и кинжалами. Появились кремневые скребки, резцы, проколки, костяные наконечники, иглы, жезлы, многочисленные статуэтки, гравюры на камне и кости. Наскальная живопись, которую можно с уверенностью отнести к солютре, не найдена.

IV. Мадлен (15—10 тыс. лет).

IV. Мадлен (15—10 тыс. лет). Чрезвычайно суровый климат в условиях нового наступления ледника. Мадленцы охотились на северного оленя и мамонта, жили в пещерах, часто кочевали, преследуя стада оленей. Высокая

47
техника отжимной ретуши и кремневые наконечники исчезают. Зато в изобилии изделия из кости: гарпуны, наконечники копий и дротиков, жезлы, иглы, шила. Из кремня делают резцы, проколки, скребки. В позднем мадлене кремневые изделия начинают миниатюризироваться, превращаясь в так называемые *микрополиты.* Богатый символизм: *круг, спираль, меандр, свастика.* Однако вершиной мадленского (и всего палеолитического, даже всего первобытного) искусства становится *пещерная живопись.* Мадленским периодом датируются наиболее известные пещерные галереи: *Альтамира, Ласко, Монтеспан.*

Из 1794 наскальных рисунков в пещерах Франции и Испании, учтенных А. Леруа-Гураном, на 986 — изображение животных. Изображений человека — 512, причем около 100 — человекообразных существ [там же]. В целом пещерная живопись реалистична, точнее — натуралистична. Условных, обобщенных рисунков меньше, чем индивидуализированных изображений животного. Лошади, мамонты, бизоны пещерных галерей воссозданы точно, притом как в деталях, так и в целом, и твердой рукой, которая могла мгновенно прочертить мощную контурную линию. В изобразительной деятельности палеолитического человека мы сталкиваемся скорее с «фотографическим» запечатлением образов, чем с эстетическим обобщением (как в «настоящем» искусстве) или с пиктографией (как у детей). По мнению А. Хаузера, «палеолитический художник еще рисует то, что он действительно видит во вполне определенный момент и при вполне определенном взгляде на объект. Он еще ничего не знает об оптической неоднородности различных элементов картины и рациональных методах композиции... *Палеолитическое искусство без всяких трудов располагает единством зрительного восприятия, достигнутым современным искусством после столетия долгой борьбы»*[21].

«Физиопластическая» живопись

«Физиопластическая» живопись палеолита осталась в истории культуры весьма изолированным феноменом, обязанным своим существованием образу жизни мадленских охотников на северных оленей. Поразительное различие
48
между мощным искусством приледниковой Европы и робкими художественными опытами позднепалеолитических обитателей Средиземноморья и Юго-Восточной Азии, пишет открыватель пещерной живописи аббат А. Брейль, в том, что «у последних, собирателей съедобных улиток и ракушек, не было тех динамических впечатлений, которые необходимы для возникновения изобразительного искусства. Они предпочли жизнь банальную и легкую»[3].

К концу мадленского периода пещерная живопись исчезает, уступая место стилю новой эпохи: **орнаменту**.

Тип цивилизации и первоэлементы культуры

Нехватка археолого-антропологических данных способствовала появлению большого количества литературы, сконцентрированной на мировоззренческих вопросах начала культуры и общества. Описанию верхнепалеолитического человечества отводится второстепенная роль, а между тем историко-культурная реконструкция эпохи могла бы повлиять на ход дискуссий.

Изучение доисторической ойкумены свидетельствует не только о распределении древнейших сообществ в пространстве и времени, но косвенно — и о характере и силе связующих их нитей. Можем ли мы говорить о нижнепалеолитическом культурном типе как фундаменте духовно-психического единства будущего человечества или перед нами группы бродячих охотников, избегающих чужаков? Куда уходят корни основных мировых цивилизаций и на какой глубине залегает пласт их сродства? Ответы не могут быть умозрительными, так или иначе они зависят от понимания дифференцированности и единства культурно-социального пространства палеолита.

Сложилось представление о локальности раннего исторического процесса, который был связан с двумя первичными очагами антропогенеза и расообразования, вос-
49

ходящими к нижнему палеолиту. Гипотеза **децентризма**[2], сменившая гипотезу широкого **моноцентризма**[13], помещает человечество в двух локусах: *афро-европейском* и *азиатском.* Между двумя первичными очагами поддерживаются контакты, а внутри — формируются культурно-территориальные провинции со своим расовым, технологическим, хозяйственным типом. *В позднем палеолите с обитателей приледниковой Европы (так называемый кроманьонский человек) выражены черты* **европеоидной расы**, *в южном Средиземноморье* — **негроидной**, *на Востоке ойкумены* — **монголоидной**. Следует сказать и о едином хозяйственно-культурном типе с устойчивыми локальными особенностями. Последние перейдут в своеобразие исторических цивилизаций. Преемственность иногда столь велика, что можно говорить, например, о неолитическом налете традиционной китайской цивилизации*.

Но если *«неолитический комплекс» исторических цивилизаций* достаточно нагляден и его можно вычленить из неолитической революции (земледелие, животноводство, большие постоянные поселения, союзы племен и народностей, смыкающие ойкумену в сплошной антропосоциальный покров Земли), то *верхнепалеолитический комплекс нашей ментальности* очертить труднее, он разорван, локален, погружен в узкие ниши местных культур и в то же время скрыт от взгляда как «бессознательная», «глубокая» основа современности.

* «Странную картину представляет собой эта огромная страна, еще вчера представлявшая собой лишь едва изменившийся живой осколок мира, таким, каким он мог быть десять тысяч лет тому назад. Население не только состоит из земледельцев, но в основном организовано согласно иерархии территориальных владений, а император фактически является никем иным, как самым крупным землевладельцем. Народ, специализирующийся на выделке кирпичей, фарфора и бронзы и превративший в суеверие изучение пиктограмм и созвездий, конечно, невероятно рафинированная цивилизация, но не меняющая методов с начала своего существования. В конце XIX века — еще неолит, не обновленный, как в других местах, а просто бесконечно усложненный, не только по тем же линиям, но в том же плане, как будто он не мог оторваться от той Земли, где сформировался»[14].

50

Из этого темного пятна выходят сквозные пунктиры любой духовной организации: **язык, верования, изобразительная и пластическая образность, графический символизм.**

Нет сомнений, что эти атрибуты Homo sapiens, возникшие в позднем палеолите, каким-то образом выводимы из типа ископаемой цивилизации, способа жизни людей. Частые упоминания «революции», «переворота», «скачка» применительно к этому этапу первобытности не должны заслонить того факта, что перед нами отрезок истории продолжительностью в 20—30 тыс. лет. И если все это время у обитателей приледниковой зоны обнаруживается преемственность физического облика, индустрии, быта, художественных стилей, то, очевидно, можно говорить о глубокой устойчивости сложившейся здесь антропокультурной системы. *Это охотничья цивилизация не только в смысле преобладающей производственной активности и хозяйственной основы, но и как мироотношение, человеческий склад, эстетическая и этическая традиции.* Охотничья цивилизация — редкая для истории и культурологии тема, в отличие от возникших в неолите земледельческой (крестьянской) и скотоводческой (кочевой) цивилизации (не говоря уже о городской, индустриальной, постиндустриальной). Это и понятно. Известные нам группы лесных промысловиков — или осколки древнейшего охотничьего мира, отставшего от прогресса, или неудачники, вытесненные в чащобы более сильными соперниками, или звероловы, совмещающие свою деятельность с другими занятиями. Но охотничьи сообщества, безраздельно господствующие над континентами и ведущие постоянную борьбу с крупными и опасными животными, нельзя назвать жалкими. Вечные преследователи и ловцы, своей энергией, выносливостью они превосходили людей более спокойных занятий. «Надо суметь почувствовать всю сверхчеловечность или, вернее, звериность их дикой энергии»[8]. Наиболее динамичными и темными сторонами человеческого поведения культура обязана эпохе, о которой можно сказать *«не человеческое, слишком человеческое, а звериное, слишком звериное»**[8].

51

Разумеется, пещерное, хищное подполье сознания — слишком расхожий и ненаучный сюжет. Но едва ли можно обойтись без характеристик охотничьего мироотношения при объяснении **магии — первоосновы духовной культуры верхнего палеолита и вместе с тем суггестивного комплекса.** Теории магии трактуют отношения последней к религии и тяготеют к двум полюсам: на одном магия определяется как практическое демоническое действие, несовместимое с религией, на другом — сливается с ней. Впрочем большинство авторов, признавая, что магия — это древнейшие верования, таким образом сталкиваются с противоречием: верование и одновременно действие, ибо в любом колдовстве активные манипуляции и движения на первом месте, без этого оно не существует. Когда Ж.-П. Сартр пишет, что магия — это идеальное квазидействие[25], то имеет в виду представление о магии.

Древнейшее идеальное удвоение мира, видимо, базировалось на сумме образов, возникающих в движении и обслуживающих его. Избавив передние конечности от опорных функций, эволюция наделила человеческое тело новыми степенями двигательной свободы. Множество моторных комбинаций, доступных человеку, требует психофизиологической регуляции, в том числе с помощью образов ближайшего представимого или более отдаленного действия. Отсюда возникает двигательная фантазия, первичный координатор человеческих проектов, еще до-сознательных и погруженных в моторную активность. А. Гелен, исследовавший роль сенсомоторики в становлении человека и его культуры на основе понятия «разгрузки», пишет об этом так: «Движения рук, первоначально обремененные задачами перемещения, теряют их с обретением вертикального положения. Во множестве игровых, обиходных, осязательных и хватательных движений они проиграли огромное количество комбинаций и вариаций в прямом контакте с самими вещами. *Но это значит: они не совершили действий в собственном смысле слова, заранее запланированной работы.* Только когда развернуто поле проектов фантазии, все вариации и комбинации могут

быть спроектированы заново, «в представлении», в воображаемой картине движений и ситуаций, а само реальное движение становится направляемым, вторично вводимым рабочим движением»[5].

Психология магии не претендует на разъяснение содержания и социальных функций древнейшего ритуала, т. е. не подменяет религиоведения. Модель телесного действия, порождающего образцы и знаки, очерчивает ядро древнейшего психокультурного комплекса, который до сих пор дает основу множеству социальных практик. Этот универсальный суггестивный и сенсомоторный механизм весьма условно может быть назван магическим. В той степени, в которой он включается в обслуживание конкретных социальных функций и производство определенных верований, картин мира, можно говорить об исторических разновидностях магии, магии как предрелигии, чернокнижии, оккультной практике и т. д. Но в самом начале, как известно, стоит охотничья магия.

Все исследователи первобытной культуры признают, что **палеолитические изображения — это аксессуары ритуала.** Охотничья магия репетирует появление добычи и овладение ею. Но, разумеется, сводить действо к тренировке невозможно: эта вторая реальность, создаваемая на ходу, воспринимается как подлинная, первая, реальность. Антиципация и смысл события инсценируются и представляются фактурно, натуралистически. «Переосмысляя реальность, это общество начинает компоновать новую реальность, иллюзорную, в виде репродукции того же самого, что оно интерпретирует. *Это и есть то, что мы называем обрядом, и что в мертвом виде становится обычаем, праздником, игрой и т. д.* Мышление, орудующее повторениями, является предпосылкой к тотемистическому мировоззрению, в котором человек и окружающая действительность, коллектив и индивидуальность слиты, а в силу этой слитности и общество, считающее себя природой, повторяет в своей повседневности жизнь этой самой природы, т. е., говоря на нашем языке, разыгрывает све-

чение солнца, рождение растительности, наступление темноты»[17].
Вычленение содержания первичного магического действия приводит к определениям древнейшего охотничьего культа — тотемизма.

Тотемизм

Тотемизм — вера в животных-прародителей (в меньшей степени — растения и силы природы). Трактовка тотемизма как первобытной системы классификации[24] не противоречит религиоведческому пониманию этого многофункционального явления.
Реконструкция позднепалеолитических культур имеет гипотетический характер и в значительной степени основывается на этнографических аналогиях. Наиболее часто жителей верхнего палеолита сопоставляют с австралийскими аборигенами. **Австралия — классический пример тотемизма и магии.** Следует, однако, учитывать, что коренные жители континента до прихода европейцев уже перешли от палеолита к мезолиту. У обитателей приледниковых пещер Европы культ животных-предков, скорее всего, носил примитивную форму *«прототемизма».*
В нижнепалеолитической картине мир образа человека заслонен фигурой зверя, человеческое и животное сливаются. Идентификация со зверем современной личности является патологией, атавизмом, который, однако, имеет достаточно определенный исторический адрес. «Жутко живые магические образцы пещерников говорят о расцвете симильного колдовства»[9]. По Дж. Фрэзеру, симильная (контагиозная) магия основана на том, что физическому воздействию подвергается изображение или фигурка объекта колдовства. Таким образом, точность изображения здесь имеет значение. При так называемой парциальной магии, действующей по принципу *pars pro toto (часть равна целому),* изображение не требуется, но необходимо иметь что-то от предмета чаровства (клочок одежды, волос, слюну и т. д.)[18]. «Европейский прототемизм, с его странной иконографией, звериными танцами и волшебными трещотками, нерасторжимо перевит с колдовством, причем с симильным гораздо сильнее, чем с парциальным[19]. «Ритм общей работы, таинственный успех

коллективного труда в области, где индивид бессилен, гипноз толпы — все это, как и многое другое, укрепило веру в непобедимую мощь колдовских заклинаний, церемоний, как и в развитии языка; главную роль в эволюции магии играло коллективное творчество»[11].
Стоит добавить к этому панегирику «кипящим необузданной энергией охотничьим сообществам», «могучим звероловам и неутомимым бродягам палеолита», что *магическая имитация жизни не только сфокусировала в себе лучи восходящего сознания, но и послужила культурной проформой, в которой до времени только и могли существовать более молодые способы отражения мира: религия, искусство, наука.*
Происхождение символических систем в связи с архаическим ритуалом изучается в направлениях, ориентирующихся на синтез археологических и этнографических данных о магии, тотемизме и других первобытных верованиях с глубинной психологией (прежде всего К. Юнга). **Верхний палеолит — эпоха, которая породила основные символы коллективного бессознательного, так называемые архетипы.** У всех известных этнографии первобытных народов ритуал так или иначе слит с мифом, который можно рассматривать как объяснение, сценарий ритуального действия, однако допущение мифотворчества в палеолите слишком произвольно. Способность к сюжетосложению в этот период вообще оценивается довольно низко, что основано, в частности, на анализе изображений в пещерных галереях, где выделить какие-то композиционные принципы, за немногими исключениями, не удается. Фигуры размещаются хаотично, живописное пространство организуется присоединительной связью. «Столь существенная ограниченность плана изображения делала невозможной (во всяком случае, в изобразительном искусстве) передачу сюжета, некоторые факты, свидетельствующие об отношении палеолитического человека к настенной живописи, также заставляют думать о том, что древнейшие образцы изобразительного искусства и не преследовали цели передачи сюжета. Скорее в них лишь

заготавливались некоторые шаблоны, указывавшие на какую-то совокупность объектов и отношений между ними, которые позднее могли оформиться в сюжет. Общие представления последующей эпохи послужили как бы *магнитным полем,* в котором поэтические заготовки каменного века заняли свое особое место в общей картине и, наконец, получили свое действительное значение»[15].

Подобные семиотические интерпретации почти полностью отрицают за палеолитом способность к организации связной картины мира, сводя культурную роль целой эпохи к подготовке элементов для упорядоченной системы представлений. С этой точки зрения первую законченную модель космоса дает так называемое мировое дерево — композиция, поделенная на 3 пространственно-семантические зоны: *верх (небо)* — *середина (земля)* и *низ (подземное царство).* В трехчастную конфигурацию мира входят и нижнепалеолитические «заготовки», впрочем, обнаруживающие склонность к такой семантизации еще до эпохи мирового дерева. *Копытные животные с палеолитических росписей становятся символами срединного царства, птицы — верхнего, рыбы и змеи — нижнего.* Все, находящееся вне текстуально-семантической системы мирового дерева, относится к хаосу и доступно прочтению и пониманию только после введения в пределы правильных культурных интерпретаций и символов. «Понятие мирового дерева (или его образа — шаманского дерева) обозначает установление всех мыслимых связей между частями мироздания и прекращение состояния хаоса»[16].

Указанная трактовка, однако, останавливается перед различием между изображением и знаком, т. е. она исходит из того, что любой образ является знаком и может быть прочитан по правилам определенной грамматики. Но собственная природа живописного натурализма палеолита в том и состоит, что образцы запечатлеваются «как есть», физиопластично, без всякой категоризации и семиотических определений! В акомпозиционной данности изображения воплощается принцип, который в противоположность семантическому и пространственному струк-

турированию может быть назван точечным, динамичным, энергичным или перспективным представлением единичного события[20]. *В этой связи уместно вспомнить, что архетипы у К. Юнга являются энергетическими, а не пространственными сущностями.*

Возникновение языка в позднем палеолите не вызывает сомнения. Вокальная коммуникация ископаемых гоминид перешла в членораздельную речь Homo sapiens под влиянием ряда обстоятельств антропологического, экологического, технологического, психосоциального характера. Иерархия этих причин далека от ясности и, разумеется, не охватывается отдельными гипотезами и теориями. Примером эволюционно-генетического обобщения данных антропологии, археологии, лингвистики, психологии может служить схема соответствия стадии развития культуры, морфологического типа и умственно-речевой деятельности гоминид, приведенная ниже. Как видно из таблицы, автор считает глоттогенез постепенным суммированием речемыслительных навыков, производимых от техники обработки камня.

Иначе представлено возникновение языка у Б. Ф. Поршнева[12]. Коммуникация ископаемых гоминид разделена у него на 3 стадии: **животной имитации, суггестации ископаемых людей и речевого общения Homo Sapiens**, а каждый этап начинается отрицанием предыдущего и диалектическим скачком. Ведущим фактором антропогенеза является коммуникативное взаимодействие, а не труд. Скачок ко второй сигнальной системе Поршнев объясняет несовместимостью двух эволюционных ветвей на рубеже позднего палеолита и необходимостью психологической и культурной защиты более совершенных групп гоминид от менее развитых, но более суггестивных. Мысль Поршнева продолжает столь же захватывающие и, к сожалению, плохо обоснованные озарения Н. Я. Марра, который верил, что современный язык сменил «стандартизированный ручной язык», победивший еще более древний пантомимомимически-звуковой[6].

Схема соответствия стадий развития культуры морфологического типа и умственно-речевой деятельности гоминид

Использование внешних предметов		Группа гоминид	Вид умственной деятельности		Вид голосовой деятельности	
1	2	3	4	5	6	7
Неизменные предметы	Случайное	Исходная группа гоминидной ветви	Конкретные представления	Узкие	«Голосовые сигналы»	
	Систематическое, без изменений	Ранние протантропалеонтологические неизвестные		Расширенные		
Обработанные камни	Олдовские	Поздние протантропы (австралопитеки)	Общие представления	Связи в пределах одного цикла действий	Отдельные звукосочетания	Слабо фиксированные артикуляции
				Связи между несколькими циклами		Дифференцированные артикуляции

58

Окончание табл.

1	2	3	4	5	6	7
Обработанные камни	Шелльские (аббревильские)	Архантропы (синантропы)	Понятия слитные	Зачаточные	Слова слитные	Единичные
	Ашельские и раннемустьерские	Ранние палеоантропы (Эрингдорф, Штетнегейм)		Диффузные		Дифференцированные
	Позднее мустье	Поздние палеантропы		Детализированные		Фонетически разнообразные
	Поздний палеолит	Ископаемые неоантропы	Синтагматические конструкции		Речевые синтагмы	

59

Другую группу теорий глоттогенеза можно назвать **экологической.** *Здесь возникновение языка связывается с природно-климатическими изменениями позднего плейстоцена (примерно 70—10 тыс. лет тому назад) и образом жизни охотничьих сообществ этого периода.* Существование древних людей в темных пещерах требовало усовершенствований звуковой коммуникации, преимущественно нюансировки сигналов призыва, опасности, введения уточнителей-модификаторов, характера, степени и близости угрозы. Эта стадия (досапиентная) обеспечивала стабильный набор призывов и сигналов у поздних неандертальцев (примерно 70—40 тыс. лет тому назад) и сменилась языком команд позднепалеолитических охотников (40—25 тыс. лет тому назад)[22]. *Это — «век команд,* когда уточнители, отделенные от самих призывов, могут изменять сами человеческие действия. В частности, по мере того, как люди все более переходят к охоте в холодном климате, давление отбора на группы охотников, контролируемых звуковыми командами, становится все сильнее»[23]. Уточнение референтов (предметов) речи, отделение их от императивных и эмоциональных звукосочетаний приводит к появлению предложений, имеющих субъект и предикат, а следовательно, существительных. Первыми получают названия животные. «Итак, век имен для животных совпадает с началом их изображения на стенах пещер или на костяной утвари» и начинается 25—15 тыс. лет тому назад. Названия других предметов появляются позднее. Что касается обозначений человека, то эта стадия звукового процесса принадлежит

следующей эпохе — мезолиту и другой цивилизации — уже не охотничьей (во всяком случае — не чисто охотничьей).

Мезолит

В среднем каменном веке, мезолите (8—5 тыс. лет назад для Европы) ледник откатывается к северу, затапливая Европу своими водами. В лабиринтах водных проток боль-

ше нельзя странствовать. Люди, если и не вполне оседают, то уходят недалеко, собирая водоросли, ракушки, рыбу на берегах морей и водоемов, а затем изобретают лодку. Охотничья жизнь, неоседлая, опасная, богатая приключениями, сменяется более спокойным существованием.

Мезолитические стоянки располагаются в дюнах и торфяниках. Выкопать временное убежище в мягком грунте нетрудно. Пещера, конечно, надежнее, но где ее отыщешь на равнине? А ставить солидное постоянное жилище человек еще не пытается. Изобретены лук и стрелы, приручена собака (она прибивается к человеку еще в палеолите), одомашнена свинья.

Свинье было чем прокормиться возле человека. Многие из открытых археологами стоянок этого времени представляют собой скопление пищевых отбросов — кухонные кучи. Иногда свалки имеют размеры до 300 м в длину и до 3 м в высоту.

Самые внушительные холмы объедков обнаружены в Дании. Есть в них кости дикого быка, оленя, лося, собаки, рыб, но больше всего — раковин. Съедобный моллюск — пропитание не ахти какое, но надежное. Собирают их на мелководье дети и женщины, пока мужчины охотятся и рыбачат. К концу мезолита женщина изобретает весьма полезный в домашнем хозяйстве глиняный горшок. На влажной глине кончиками пальцев можно нанести волнистые линии и палочкой — черточки. Для красоты и чтобы укрепить гончарное изделие магией. Так возникает орнамент — искусство женское. Могучих же зверей на скалах больше не рисуют: нет условий и надобности. Как писал известный французский археолог, у собирателей съедобных улиток и ракушек не было тех впечатлений, которые необходимы для изобразительного искусства. Они вели иную жизнь.

Охотники и рыболовы неолита

Зрелая и поздняя первобытность представлены **неолитом (5—4 тыс. лет тому назад для наиболее развитых областей Средиземноморья)**. Это расцвет родового устройства, каменной индустрии. Особенно показательны среди орудий неолита прекрасно отшлифованные каменные топоры. С помощью этого шедевра каменного века первобытный человек мог быстро срубить дерево, построить дом, выдолбить лодку.

В неолите по способу хозяйствования человечество разделяется на две части. Одни продолжают заниматься собирательством, охотой и рыболовством — это присваивающая экономика, кое-где она достигает расцвета. Пример — тихоокеанское побережье Северной Америки до прихода европейцев. Море здесь богато лососем, который идет на нерест в пресные воды, запруживая русло рек. Местные индейцы в удачные сезоны заготавливали громадное количество рыбы. Охотились они и на морских выдр, тюленей, даже китов. В прибрежных лесах промышляли горных баранов, коз, оленей. Из животных они приручили только собаку, не знали гончарного дела и варили пищу в деревянных сосудах, бросая туда раскаленные камни. Зато умели делать хорошие прочные лодки, зачастую из целого ствола кедра. Зимой жили в больших деревянных домах без окон, с дымовым отверстием в крыше.

Из шерсти диких баранов и коз ткали плащи-накидки и рубахи. Сражались в панцирях из деревянных пластинок и деревянных шлемах в форме масок. Пленных обращали в рабство (чаще всего рабы были коллективной собственностью общины). Торговали друг с другом: рыбой, рыбьим жиром, мехами, украшениями из камня и кости, рабами. Среди индейцев северо-западного побережья Северной Америки существовал обычай, называемый «потлач» (по-индейски — «дар»). Он состоял в том, что во время праздника богатые люди раздавали свое имущество; тем самым укрепляя репутацию и положение в общине (а

62

розданное частично возвращалось в виде ответных даров и услуг).

Эти промысловики были и необычайно искусными резчиками по кости и дереву. Колоритной приметой их деревень были столбы из целых стволов кедра, иногда высотой более 20 м. Столбы покрывались богатейшей резьбой, изображавшей тотемных предков и персонажей мифа. Возведение резной колонны было большим событием. Сооружение прославляло своего хозяина и увековечивало его память. Церемония сопровождалась потлачем, иногда человеческим жертвоприношением. Резные изделия индейцев имеют четкую вертикальную композицию. Вот четырехфигурная группа: в основании — кит, на нем стоит мужчина, на голове мужчины стоит женщина, на голове женщины сидит орел. Смысл этой пирамиды ясен: она символизирует мир и показывает его строение.

Человек сводит все знания в картину мира. Первое законченное представление о мире дает так называемое мировое древо. Иногда это действительно изображение дерева или столб, а иногда условная вертикальная композиция, поделенная на три части: верх (крона, небо) — середина (ствол, земля) — низ (корни, подземное царство).

У неолитических охотников и рыболовов образ мирового дерева разработан детально. Ведь их религия, особенно в северных тундрах и лесах — *шаманизм.* А шаману без мирового дерева не обойтись. Целитель и заклинатель, шаман посредничает между духами и людьми. Доведя себя до экстаза пением, пляской, возбуждающим напитком, он отправляется в воображаемое путешествие за душой больного, унесенной злым духом. По пути ему приходится вступать в поединки с одними духами и заклинать другие. Подразумевается, что шаман лезет по стволу дерева вверх и опускается вниз по корням. Шаманские ритуалы вместе с их объяснениями привязаны к вертикальному разделению мира и составляют своего рода религию мирового древа.

63

Земледельцы неолита

Священное дерево чтили не только охотники-шаманисты. В неолите появляется производящая экономика. Ее отрасли — земледелие и скотоводство. Земледелие появляется там, где плодородные почвы дают хороший урожай при самой примитивной обработке. Это преимущественно речные долины. Достаточно бросить горсть семян в плодородный ил и дождаться урожая. После этого можно перебираться на другое место. Первое земледелие — *палочно-мотыжное* и *кочевое,* но довольно скоро оно становится *оседлым.* В исключительных условиях речных пойм у земледельцев уже при неолитической технике появляются большие богатые поселения — деревни и городища, общины объединяются в племена, возникают государства. Примером цивилизации, зародившейся в каменном веке, является Древний Египет: первое тысячелетие его истории прошло почти без металла.

Но таких территорий на планете мало, они составляют не больше 1 % площади обитания человека. Чтобы освоить под пашню густые леса и засушливые степи, палкой-копалкой и мотыгой не обойдешься. Люди оседают, появляются новые отрасли хозяйства.— *скотоводство* и *земледелие.* Люди неолита были скотоводами и землепашцами, т. е. крестьянами. Признаки крестьянского общества: аграрная экономика, ручной труд, племенная и общинная организация, в верованиях — *анимизм.* Анимизм означает всеобщее одушевление мира. Человек находил душу не только у животных, но и у растений, камней, природных стихий. Вся природа одушевлена и представляет собой сообщество родичей человека.

64

Магия и мифология неолитических земледельцев

Практиковали они и магию. Земледельческая магия кое в чем отличается от охотничьей. Благополучие и сама жизнь крестьянина зависят от плодородия почвы. Земля видится ему богиней-матерью. Заклинания и обряды должны поддерживать ее женскую плодовитость. Земледельческий обиход невозможен без сезонных ритуалов, открывающих полевые работы и знаменующих сбор урожая. Великие богини-матери — Иштар, Кибела, Деметра, Церера — щедры и чадолюбивы, но и требуют страстного поклонения. Поэтому в их культах немало эротических моментов.

В земледельческом культе важны и мужские персонажи. Умирающий и воскресающий бог может оказаться во вражде с демоном или разгневать богиню-мать, поэтому он погибает. На помощь ему приходит сестра, мать, жена. Они отыскивают его в подземном царстве и выводят наверх, под свет солнца. Иногда воскресший должен оставаться в темноте и, как египетский Осирис, стать властителем загробного царства. Ритуал, разыгрывающий гибель и воскрешение божественного героя, приурочен к смене хозяйственных сезонов и соответствует ритму жизни земледельческих сообществ.

Можно выделить две особенности в развитии религиозных представлений земледельцев: сонм духов и божков упорядочивается, превращается в пантеон (относительно ограниченный круг божественных персонажей, объединенных, как правило, узами родства), и сверхъестественные существа приобретают человеческий облик (антропоморфизируются). На смену культу животных предков-тотемов и звероподобных демонов приходит религия божественных героев и покровителей различных занятий — *политеизм.* Появляются «специализированные» божества: покровители ремесел, войны, торговли, скотоводства, брака и т. д.

65

Сначала человекоподобные существа наделяются пугающим обликом, свирепым нравом или анатомической и физиологической избыточностью. Первочеловек индийских преданий Пуруша тысячеглав, тысяченог, он покрывает всю землю и еще возвышается над ней на десять пальцев. Его китайский аналог Паньгу заполняет расстояние от земли до неба. Когда хаос обуздывается, то первотело разбирается как строительный материал:

Боги, совершая жертвоприношение, приносили Пурушу в жертву..
От него, принесенного в жертву, возникли Саманы (1),
Стихотворные размеры возникли от него,
От него возникли лошади и другие животные с верхними и нижними зубами.
Коровы возникли от него, от него возникли козы и овцы.
Когда разделили Пурушу, на сколько частей он был разделен?
Брахманом (2) стали его уста, руки — кшатрием (3),
Его бедра стали вайшьей (4), из ног возник шудра (5).
Луна родилась из мысли, из глаз возникло солнце.
Из уст — Индра (6) и Агни (7), из дыхания возник ветер.
Из пупа возникло воздушное пространство, из головы
возникло небо.
Из ног — земля, страны света — из слуха.
(1 — гимны; 2, 3, 4, 5 — индийские касты; 6, 7 — индийские боги).

Паньгу используется столь же всесторонне: из дыхания творятся ветер, облака, из голоса — гром, из левого глаза — солнце, из правого — луна, из крови — реки, из жил и вен — дороги, из мяса — почва на полях, из волос — созвездия, из растительности на теле — деревья и травы, из зубов и костей — золото и каменья, из костного мозга — жемчуг и нефрит, из пота — дождь и роса; паразиты же Паньгу превратились в людей. Первосущество скандинавских мифов Имир отдал свою плоть для земли, кровь — для моря, кости — для гор, череп — для неба, волосы —

для леса, а из ресниц Имира построили обиталище людей Мидгард.

Постепенно божественные персонажи становились более привлекательными, соразмерными человеку и красивыми. Повествования о божественных существах соединялись в мифологические циклы. Слово «миф» означает повествование, словоречение. Сначала мифы — это короткие рассказы о деяниях предков и происхождении вещей. Отдельные рассказы складываются в систему жизненных представлений народа, т. е. мифологию. Ученые-мифологоведы разделили мифы на космогонические (о происхождении космоса из хаоса), антропогонические (о сотворении человека), эсхатологические (о конце света), этиологические (о происхождении разных вещей и явлений). Мифы объясняют ритуал, но существуют мифы и без ритуалов.

Миф заменяет первобытному человеку искусство и науку, он дает полное знание обо всем, что требуется знать взрослому человеку. Первобытный миф обходится без помощи письменности, поэтому он несет в себе способы передачи знаний, опирающиеся на слово и память. Первобытная память, как и память современного человека, иногда требует высокой точности запоминания, но гораздо чаще эти требования не очень высоки. Коллективный опыт первобытности хранится в памяти живых людей, поэтому он нуждается в постоянном воспроизведении и заучивании. Миф не просто сообщает массу полезных и нужных вещей, он волнует, развлекает, эмоционально включает человека в события, о которых повествует и которые необходимо запомнить. Чем-то исполнение мифа сродни гипнотическому сеансу: произнесение слов неотделимо от импровизации, сопровождается пением, пантомимой, танцем. Слушатели полностью сопереживают рассказчику.

Первобытное сознание создает свои символы не в спокойной обстановке, но в состоянии напряжения. Перво-

бытные мифы быстро поднимаются на опаре первобытных эмоций. И это для магико-мифологического сознания не побочно, это его суть. Первобытная картина мира представляет все природные явления результатом чьих-то действий. Каждый человек может вызвать ужасный катаклизм по неведению или по злонамеренному умыслу. Ведь природа состоит не из причин и следствий, но из персонажей, с которыми люди находятся в свойстве. Даже умерев, человек не перестает с ними общаться. Мертвецы остаются в компании людей и духов как покровители, вампиры, оборотни, демоны.

Мифология — мировоззрение общества непосредственного общения. Там, где опыт ограничен личными контактами, а цель — выживание родственного коллектива, все одушевлено и наделяется человеческими стремлениями. Различия между социальным и природным воспринимаются слабо, и весь мир — большая община родичей и соседей.

Психологическое значение первобытной эпохи заключается в том, что она закладывает основы человеческой культуры. Эти основы: социальная организация, язык, кровнородственные отношения, ритуалы, искусство, научные знания, экономика остаются с человечеством навсегда. Они составляют глубинную суть его существования.

Литература

1. **Абрамова З.** А. Древнейшие формы изобразительного творчества // Ранние формы искусства. М., 1972. С. 28.
2. **Алексеев В. П.** География человеческих рас. М., 1978.
3. **Брейль А.** Запад — родина великого наскального искусства // Первобытное искусство. Новосибирск, 1971.
4. **Бунак В. В.** Речь и интеллект, стадии их развития в антропогенезе // Ископаемые гоминиды и происхождение человека. М., 1966. С. 550.

68

5. **Гелен А. О** систематике антропологии, проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 186.
6. **Марр Н. Я.** Язык и мышление. Избр. работы. М. — Л., 1934. Т. 3.
7. **Нестурх М. Ф.** Происхождение человека. М., 1970.
8. **Никольский В. К.** Очерки первобытной культуры. М.; Пг., 1924. С. 92, 77.
9. Там же. С. 84.
10. Там же. С. 85.
11. Там же. С. 96.
12. **Поршнев Б. Ф. О** начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии). М., 1974.
13. **Рогинский Я. Я., Левин** М. **Г.** Антропология. М., 1963.
14. **Тейяр де Шарден П.** Феномен человека. М., 1987. С. 168.
15. **Топоров В. Н.** К происхождению некоторых поэтических символов (палеолитическая эпоха). Ранние формы искусства. М., 1972. С. 83-84.
16. Там же. **С.** 96.
17. **Фрейденберг О. М.** Поэтика сюжета и жанра (период античной литературы). М., 1936. С. 54.
18. **Фрэзер Дж. Дж.** Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М., 1986.
19. **Ясперс К.** Смысл и назначение истории. М., 1991.
20. **Gebserl.** Ursprung und Gegenwart. München, 1974, Bd. 1.
21. **Hauser A.** The social of Art. L., 1951. V. 1. P. 25.
22. **Jaynes L.** The Origin of consciousness the Breakdown of the Bicameral Mind. Boston, 1982.
23. Ibid. P. 133.
24. **Levi-Strauss C.** La pensée sauvage. P., 1962.
25. **Sartre Y.-P.** Espuisse d' une théorie des emotions. P., 1965.

Глава 3. ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ МИРЫ ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ ВОСТОКА

У культуры, как и у всякого процесса, имеется две стороны — устойчивая, консервативная и развивающая, новаторская. Устойчивая сторона культуры — это культурная традиция, благодаря которой происходит накопление человеческого опыта в истории.

Понятие *традиционное общество или общество традиционного типа* — одно из определяющих в культурологии. Традиционным называется общество, подчиняющееся традиции, воспроизводящее уже имеющиеся экономические, социально-политические и идеологические отношения на протяжении длительного времени. Разложение социальности традиционного типа произошло лишь в Греции, поэтому античность и рассматривается как начало европейской цивилизации. Общественное же устройство во всех других цивилизациях можно считать традиционным по своему типу. Для взаимоотношений человека и социума в обществах традиционного типа характерны следующие черты:

Во-первых, *традиционализм,* т. е. отсутствие исторического динамизма, неизменность социально-экономического уклада. Новаторство здесь играет подчиненную роль, что обеспечивает жизнестойкость социума. Приверженность традиционному типу отношений гарантирует стабильность цивилизации, отсутствие тех изменений, кото-

рые могут привести к ее гибели. жизнеустойчивость культур Востока — это следствие традиционализма. Тысячи лет, на протяжении которых существуют восточные цивилизации, позволяют судить об их устойчивости.

Во-вторых, *в обществах традиционного типа человек связан со своей социальной группой и подчинен ей.* От рождения судьба человека, возможности личностного развития почти всецело определяются принадлежностью к социальной группе (каста, род, клан, сословие, община и т. п.), за которой закрепляется определенный вид трудовой деятельности и профессия.

В терминах современной социологии традиционное общество можно охарактеризовать как закрытое, т. е. лишенное той степени социальной мобильности, характерной для западной культуры (античной и нового времени). В любом обществе есть социальное неравенство, люди распределяются на слои (страты). Если человек способен изменить то социальное положение, которое ему дано от рождения, повысив свой социальный статус благодаря личным усилиям, талантам и заслугам, — можно говорить об «открытости» общества. Существуют институты, с помощью которых человек может подниматься по ступенькам социальной лестницы. Так, например, в современном обществе такими «лифтами социальной мобильности» (т. е. способами изменения статуса) являются карьера, образование, бизнес, брак. В традиционных культурах изменение социального статуса было затруднено. Исключением являлся Китай с его системой отбора чиновников. Но для большинства традиционных культур характерна именно закрытость и немобильность общества, (как, например, в Индии с ее кастовой системой).

В-третьих, *мировосприятие человека в обществах традиционного типа характеризуется неотделимостью его как от окружающей природы, так и от собственной телесной природы.* Данная черта этого типа личности также связана с восточным стилем мышления. В традиционном обществе отсутствует противопоставление субъекта и объекта, общественное и природное воспринимается как нечто

единое, неразрывное и гармоничное. Общество характеризуется особым типом экологического сознания. Существовавшие в течение тысячелетий цивилизации не сталкивались с экологической проблемой, не нарушали хрупкого природного равновесия. В понятие «природа» входило и понятие человеческой природы. Отсюда то огромное внимание, которое в этих культурах уделяется самому человеку: его физическому состоянию, гармонизации сексуальных отношений и совершенствованию возможностей психорегуляции. Все эти проблемы оказались гораздо более разработанными в мировоззрениях восточных цивилизаций (например, в даосизме, йоге, чань-и дзен-буддизме), нежели в европейской культуре.

В-четвертых, *мировосприятие человека в традиционном обществе определяется существующим типом мировоззрения (мифология, религия).* Основой духовной культуры восточных цивилизаций является миф. Изучение широкого круга мифов и различных мифологических систем позволило установить, что у разных народов повторяются ряды образов, тем и мотивов. На этом основании были выделены различные типы мифов: космогонические (мифы о происхождении мира), теогонические (мифы о появлении богов), антропогонические (о возникновении человека), мифы о культурном герое (персонаже, с которым связаны культурные умения и навыки) и т. д.

Сознание в традиционных культурах Востока являлось религиозно-мифологическим по своей сути. Религии были чрезвычайно разнообразны Для Востока характерно необыкновенное разнообразие верований, смена нескольких типов религии (как в Индии) или же сосуществование их (как в Китае или Японии).

Картина мира человека традиционных культур задавалась именно мифологией и религией.

Мифологическая картина мироздания не выделяет человека из окружающего мира, а, напротив, одушевляет последний, очеловечивая его. Мифологическая культура интересуется не законом, а индивидуальными событиями, не причинно-следственными связями, а материальными изменениями. Хотя разре-

шение конфликтов в мифе иллюзорно, оно гармонизирует личностное существование человека.

Обществу традиционного типа соответствует и особый способ мышления, получивший название *восточного.* При сравнении его с *западным (европейским)* способом мышления обнаруживается, по сути дела, различие в общественном и индивидуальном сознании традиционного и нетрадиционного обществ.

Для характеристики западного (европейского) и восточного (традиционного) стиля мышления можно предложить следующую схему:

Западный стиль мышления	Восточный стиль мышления
Активное (познавательное и преобразовательное) отношение человека к миру	Созерцательное отношение человека к миру
Доминирующее значение логического мышления (понятие)	Доминирующе значение образного мышления (образ, миф, притча)
Тенденция рациональности в искусстве	Образность и символичность искусства

Особенности западного и восточного мышления отражаются в свойственных им типах философствования.

Европейская традиция связывает подлинное рождение философии с периодом высокой классики в Древней Греции. Все же предшествовавшие ей формы «любви к мудрости» рассматриваются как еще не выделившиеся из мифологического сознания. У мыслителей Древней Греции мы находим практически все основные темы философствования. Философы Древней Греции интересуются тем кругом вопросов, который в развитой европейской философии будет назван онтологией — *учением о бытии.* Сократу и Платону принадлежит классическая постановка «гносеологических» вопросов о самой возможности познания

человеком мира. Ведущей в гносеологии становится тема *категорий* — наиболее общих понятий нашего мышления. Мышление в форме понятий, логических законов и сис-
73
тем оказывается единственно возможным для европейского ученого. В древнегреческой философии была поставлена проблема человека: *как нравственных основ его поведения, так и такого устройства общества, которое способствовало нравственному поведению.*

В восточной культуре созерцательное отношение человека к миру отразилось и в типе философствования. Идеалом мыслителя был не исследователь, всесторонне познающий окружающий его мир и преобразующий его на основе знания, а мудрец, прислушивающийся к себе и пытающийся через себя понять мир. Отсутствие противопоставления субъекта и объекта, восприятие их в единстве, нераздельности исключало появление на Востоке онтологической и гносеологической проблематики в том виде, в каком она существовала в европейской философии. Но зато этическая проблематика становится главной в восточной философии и религии. Брахманизм, индуизм, чань-и дзен-буддизм, даосизм и конфуцианство — в центре всех этих направлений мысли Востока находятся нравственные принципы человека, правила и нормы организации социальной жизни, способы психической саморегуляции. Восточная философия так и осталась неразрывной с мифологическими и религиозными формами, что вовсе не помешало глубочайшей и интереснейшей постановке подлинно философских вопросов. Восточные цивилизации в своем познании человека достигли таких глубин, таких интуитивных прозрений, которые и сегодня представляют огромный интерес для европейской культуры (не случайно, например, неофрейдизм уделяет внимание методам психорегуляции подсознания, выработанным буддизмом).

Выделив общие для традиционных культур Востока черты, необходимо отметить и существенные различия как в путях развития, так и в образе жизни. Если Египет, Индия и Китай развивались исключительно самобытно, то Япония, напротив, многое заимствовала, причем весьма успешно.

Ко времени встречи с европейской цивилизацией Индия, Китай и Япония были преуспевающими и стабиль-
74
ными обществами. Восток превосходил Европу не только численностью населения, но и богатством. Современные методики подсчета дохода на душу населения показывают, что и по этому показателю Восток в конце XVIII в. обгонял Европу, тогда еще отнюдь не достигшую того уровня богатства, который затмевал бы другие страны мира.

Промышленная революция и модернизация общества позволили Западу осуществить экспансию, превратив в колонии и полуколонии государства Востока. Так называемый «культурный диалог» на протяжении всего XIX в. был агрессивным монологом Запада и терпеливым молчанием Востока.

Главное, как показывает история преобразований восточных культур, это сама возможность успешных метаморфоз, желанного сочетания достижений западной цивилизации при сохранении традиционных ценностей Востока.

Египет

Историческая периодизация

Для обыденного восприятия может показаться странным, что Египет — страна, находящаяся на севере Африки и к югу от Европы, отнесена к культурам Востока. Противоречие, однако, является кажущимся. «Восток» и «Запад» используются здесь не как географические, а как культурологические понятия. Египетская культура была глубоко традиционной культурой по своей сути и поэтому вполне справедливо отнести ее к восточному обществу (еще парадоксальнее то, что индейские культуры доколумбовой Америки, находящиеся западнее Европы, также можно определить как традиционные, а следовательно, восточные).

История Египта служит подтверждением тезиса об особой жизнеустойчивости традиционных цивилизаций. С V тыс. до н. э. (самого начала додинастического периода) и до начала I в. до н. э. — т. е. около 5 тыс. лет — существовала цивилизация Египта! Периодизация истории

Египта представляет собой смену эпох Древнего Раннего царства (около 3100—2549 гг. до н. э.), Древнего царства (ок. 2649—2150 гг. до н. э.), Среднего царства (около 2040— 1640 гг. до н. э.), Нового царства (ок. 1552—1069 гг. до н. э.) и Позднего периода (10—6 вв. до н. э.). Завершается история Египта правлением династии Птолемеев (ок. 332— 30 гг. до н. э.). Именно в 30 г. до н. э. Египет стал частью Римской империи, а за год до этого последняя царица Египта Клеопатра и римский полководец Антоний покончили жизнь самоубийством, потерпев поражение в битве с войском Октавиана.

Периоды Раннего, Древнего, Среднего и Нового царства выделили сами египетские жрецы, однако историкам пришлось немало потрудиться, чтобы уточнить даты и границы эпох. Это было достаточно трудно, поскольку египетские жрецы отсчитывали время, начиная с первого года правления нового фараона. Потребовалось сопоставить даты событий, описанных египетскими и античными историками.

Египетская цивилизация не погибла в один год: 30 г. до н. э. — условная граница. Но после того как Египет стал частью Римской империи, он постепенно терял свою самобытную культуру. Территория Египта находилась под властью греков, римлян, византийцев, арабов, и коренной этнос исчезал, ассимилировался. (Для антропологов вопрос об этническом происхождении древних египтян до сих пор остается загадкой.) С распространением христианства вытеснялась вера египтян, жречество теряло свои позиции в обществе, как оригинальная самобытная цивилизация египетская культура погибла. Был забыт даже язык, поскольку знанием письменности обладали жрецы, а жреческая каста исчезала. Только спустя почти 2 тыс. лет, в середине XIX в., французскому ученому Франсуа Шампольону удалось после многих лет долгих усилий расшифровать египетские иероглифы и разгадать загадочные надписи на стенах пирамид и древних папирусах.

Успех Шампольона не случаен. Африканские походы Наполеона были одновременно научными экспедициями

(император привез с собой в Африку историков!). Находка Розеттского камня — плиты, где содержалось сообщение о событии, записанное как с помощью греческого алфавита, так и египетских иероглифов, — помогла Шампольону и была для него огромной удачей.

Социально-политическая структура

Схема социального устройства Египта напоминала пирамиду. Влиятельнейшей группой были жрецы, имевшие в отдельные периоды большую власть, чем сам фараон, а также богатая знать.

Номархи (правители провинций), военачальники, министры, писцы следили за выполнением законов и собирали налоги. К низшим социальным слоям населения относились бедные сельские и городские жители, а также рабы. Египетское общество можно охарактеризовать как общество закрытого типа, социальная мобильность в нем практически отсутствовала. Светская власть не отделялась от религиозной: египетское государство можно определить как теократическое.

Власть фараона воспринималась как сакральная: цари считались потомками бога Солнца Ра, который был первым владыкой Египта. Фараон, соединявший в себе царя и бога, объединял высшую политическую и религиозную власть. Власть фараона была неограниченной и абсолютной: он занимался внешней политикой, законотворчеством (источником права являлся сам фараон), торговлей, нес ответственность за урожай и работу ирригационной системы. Ниже фараона по статусу находились номархи (вельможи — правители номов, провинций), чиновники, жрецы, писцы, ремесленники, крестьяне и рабы, роль которых, как считают современные историки, была невелика.

Рядовой египтянин имел статус «неполноправного», т. е. землевладельцев, ремесленников одинаково именовали «слугами царя». Каждому из них еще в юности определялась профессия, с учетом профессиональных занятий семьи, и обычно на всю жизнь. В египетском обществе

была жесткая социальная регламентация. В нем не существовало «лифтов» социальной мобильности, поскольку разделение труда по профессиям и их закрепление за определенными семьями и социальными группами (кланами) не давало возможности изменить социальный статус. По наследству, например, передавалась профессия писца, жречество также составляло особый клан.

Любопытно, что в Египте чрезвычайно медленно развивались товарно-денежные отношения. Даже в эпоху Среднего царства денег как эквивалента товаров еще не было, они появились позже. Хотя все основные стороны политики государства определялись фараоном, реальное управление осуществлялась многочисленными чиновниками и писцами, отчитывавшимися о сборе налогов (в натуральной форме). Фактически в стране существовал обширный бюрократический аппарат, представленный чиновниками и жрецами, причем их функции часто пересекались, что позволяет квалифицировать египетское общество как теократию. Египет был разделен на провинции — номы, управлявшиеся номархами, у каждого из которых был свой собственный штат служащих.

В I тыс. до н. э. Египет был одной из богатейших стран мира. Историк Л. Н. Гумилев, например, считал, что одной из причин экономического кризиса Римской империи стал импорт дешевого египетского зерна, сделавший экономически невыгодным сельскохозяйственное производство на Апеннинском полуострове. Французский ученый Ф. Бродель также отмечает чрезвычайно высокую эффективность сельскохозяйственного производства в Египте. Лишь в культуре Египта и у американских индейцев строились такие гигантские культовые сооружения, как пирамиды. Позволить себе отвлекать людские резервы и материальные средства на экономически бесполезные занятия могли народы процветающие, не озабоченные лишь проблемой питания. С точки зрения Броделя, строительство пирамид предполагало продуктивнейшее сельское хозяйство в Америке — его успешность была свя-

78

сокий урожай, а в Египте — с исключительной плодородностью земель вдоль русла Нила и его дельты.

Все благосостояние и процветание Египта было связано с великой рекой. Египтянами была разработана очень сложная ирригационная система, использовавшая разливы Нила. Работа ирригационной системы поддерживалась и обеспечивалась государством: лично фараон нес ответственность как за ее работу, так и за урожай. Предполагалось, что фараон способен влиять на погоду и на плодородие. Нил играл в жизни древних египтян такую огромную роль, что вошел в их мифы. Так, например, в мифе, объясняющем смену дня и ночи, рассказывается, как бог солнца Ра в своей золотой ладье днем проплывает по небесному Нилу, а ночью опускается в подземный Нил.

Фараон был главнокомандующим, возглавлял в сражениях египетское войско. В армию фараона набирались лишь наиболее сильные и пригодные для военного дела люди, независимо от их социального положения. Служба в армии позволяла сделать карьеру, хотя и с огромным риском для жизни. Имея хорошо вооруженное войско, египтяне часто вели завоевательные войны, присоединяя территории и приобретая огромные богатства в виде поступающей дани. Величайшим фараоном-завоевателем Египта был Рамсес II, проживший около 90 лет и правивший 67 лет. Время его правления относится к XIII в. до н. э.

Религиозно-мифологические представления египтян

Иногда Египет называют самой религиозной культурой в истории человечества, и это утверждение имеет достаточные основания. В любом традиционном обществе религиозно-мифологические системы являются смыслообразующими, во многом определяя специфику цивилизации и оригинальность культуры, но в Египте религиозная система отличалась особой цельностью и неизменностью, а также той важной социальной ролью, которую играло жречество.

79

Мифологическую систему Египта можно охарактеризовать как политеизм, поскольку она включала в себя культы множества богов (около 2000). Боги были местные и общие, большинство богов имело свой родной город, где находился главный храм. По мере усиления тех или иных египетских центров, перенесения столиц места богов в иерархии менялись.

Верховным богом был бог Ра — бог Солнца. С ним связаны все космогонические мифы, он выступал как демиург — создатель и повелитель мира. Солнце у египтян имело много имен и обликов, но главным из них был бог Ра. Одновременно существовали представления о богине Неба — Нут, которая утром рождает солнце, а вечером проглатывает его — и наступает ночь. Многовариантность объяснения одного и того же явления природы (миф о боге Ра, в золотой ладье плывущем по небесному Нилу, уже упоминался) — характерная особенность мифологического сознания вообще, а египетской мифологии в частности. Некоторые боги и богини олицетворяли собой природные стихии или явления, многие имели облик животных и птиц. Большинство богов и богинь были связаны узами родства. Бог Осирис относится к типу культурных героев: он согласно мифам был первым фараоном Египта, научил людей земледелию и скотоводству, даровал им вино и хлебные злаки. В эпоху Среднего царства культ Осириса стал центральным звеном заупокойных верований, он почитался в первую очередь как бог мертвых. Египетские верования включают в себя очень сложную систему мифов, не поддающуюся логическому упорядочению, поскольку она являлась системой образного мышления. Наибольшей известностью пользуется миф об Осирисе и Исиде, подробно пересказанный римским историком Плутархом. Согласно мифу, Осирис был образцовым правителем, но его брат Сет, завидуя ему, хитростью заманил Осириса в великолепный саркофаг и погубил его. Супруга Осириса, Исида отправляется на поиски тела Осириса и с помощью Анубиса возвращает его к жизни.

Сын Осириса и Исиды Гор становится правителем Египта, а Осирис правит в Царстве мертвых.

В эпоху Древнего царства считали, что только фараон благодаря магическому погребальному обряду может ожить после смерти подобно тому, как ожил Осирис. В эпоху Среднего царства с Осирисом отождествляют каждого умершего египтянина. Предполагалось, что при строгом соблюдении погребального ритуала каждый египтянин словно Осирису сможет возродиться для вечной загробной жизни.

Богиня Исида, сестра и супруга Осириса, была богиней плодородия и мореплавания, символом женственности, семейной верности и материнства. Особую популярность Исида получила в греко-римском мире. Культ Исиды повлиял на христианскую догматику и искусство. Образ богоматери с младенцем на руках восходит к образу Исиды и ее сына Гора.

Миф об Осирисе относится к мифам об умирающем и воскресающем боге или к *календарному* мифу (поскольку предполагалось, что он связан с сезонными изменениями в природе). Исследователи, работающие в рамках психологического подхода в мифологии (так называемые трансперсональные психологи), считают, что в мифах об умирающем и воскресающем боге религиозный опыт отражает бессознательные психические переживания ребенка в утробном состоянии и во время родов, таким образом данный тип мифов отражает не закономерность природных перемен, а является, по их мнению, особой формой психотерапии, снимая и излечивая психические травмы.

К типу культурных героев относится и бог Тот — бог мудрости и знания, времяисчисления, бог — покровитель жречества.

Зооморфные (звероподобные черты) прослеживаются в изображении многих египетских богов. Характерной чертой египетской мифологии было обожествление животных как воплощения различных божеств. Почитались такие животные, как бык (Апис), кошка (Баст), крокодил (Себек), львица (Тефнут), шакал (Анубис). Зооморфные

черты в облике божеств сохранялись в мифологии, сочетаясь с антропоморфными. Так, например, бог Гор, сын Осириса и Исиды, изображался с головой сокола, а бог Тот — с головой павиана или птицы ибиса.

Огромную роль в египетской мифологии играл заупокойный культ: загробная жизнь представлялась как непосредственное продолжение земной, необходимым условием было сохранение тела умершего (в связи с чем распространился обряд мумифицирования), строительства жилища (пирамид и гробниц), приношение в жертву даров как пищи. Смерть египтяне рассматривали не столько как переход к лучшей жизни в ином мире (позиция, к которой нас приучило христианство), сколько как продолжение жизни на земле. В древних египетских папирусах современные исследователи находят принципы этики гедонизма (этики наслаждения). Жизнь, ее ценность и неповторимость, красота и счастье настолько ценились, что предполагались и в загробном мире, где люди продолжают жить, как на земле.

Искусство Древнего Египта

Мифологические воззрения Древнего Египта нашли свое отражение в литературе, музыке и различных видах изобразительного искусства: архитектуре, живописи, декоративном искусстве. Раннее изобретение письменности способствовало развитию основных литературных жанров. Исследователи отмечают, что многие мотивы лирики Древнего Египта вошли в качестве вечных тем в мировую литературу. «Утренняя песнь любовников, после ночи объятий и утех, взывающих к птицам с просьбой повременить с возвращением нового дня, обращение к двери, отделяющей юношу от любимой им девушки; описание и восхваление ее достоинств и красоты и т. п. Все это потом бессчетное количество раз будет перепеваться и повторяться в художественном творчестве почти всех народов, и прежде всего в «Песни песней». Затем эти мотивы про-

звучат у великих лириков Греции и Рима: Сапфо, Анакреона, Феокрита, Катулла, Вергилия, Горация, Проперция, Овидия, будут восприняты трубадурами и миннезингерами и от них перейдут к поэтам Возрождения» (Поликарпов В. С. Лекции по культурологии. М., 1997. С. 64.).

Дошедшими до нас памятниками египетской архитектуры являются храмы и гробницы. О жилищах египтян можно составить представление, лишь рассматривая глиняные модели домов, которые клали в гробницы. Сами дома изготавливались из глины и тростника — материала, который не мог выдержать тысячелетия.

Пирамиды строились в эпоху Древнего и Среднего царства, затем, в связи с тем, что еще в те времена пирамиды уже подвергались разграблению, фараонов начинают хоронить в гробницах, высеченных в скалах, в пустынных ущельях на западном берегу Нила. Снаружи усыпальницы царей были незаметны, места их содержались в секрете. Во многом благодаря этой таинственности сохранилась единственная дошедшая до нас в целости гробница Тутанхамона, царствовавшего в XIV в. до н. э. В 1922 г. ее нашли английский археолог Говард Картер и лорд Карнарвон, работавший вместе с ним и финансировавший экспедицию. Находка в Долине царей вызвала такой интерес и энтузиазм, как ни одно другое археологическое открытие.

В помещении погребальной камеры были найдены статуи, в том числе изображение бога Анубиса в виде шакала, мебель, парадное оружие, модели судов, колесницы. Самой замечательной находкой стала мумия Тутанхамона со знаменитой золотой маской на лице. Мумия была помещена в несколько саркофагов, последний из которых был выполнен из чистого золота. Тутанхамон правил недолго и погиб совсем молодым, и его захоронение, конечно же, не принадлежало к самым роскошным. Можно представить, какие сокровища египетской культуры не смогли до нас дойти.

В гробнице Тутанхамона египетское искусство целой эпохи было представлено многообразно и столь совершенными произведениями, что XIV в. до н. э. единодушно был признан золотым веком египетской культуры, высочайшим взлетом ее искусства. Два изображения приобрели мировую известность. Одно из них — изображение фараона Тутанхамона с женой на спинке трона из гробницы, выполненное из дерева, листового золота и украшенное росписью, было найдено в гробнице Тутанхамона. Английский искусствовед Эрнст Гомбрих замечает: «На спинке трона царская чета представлена в обстановке домашней идиллии. Поза сидячего

фараона могла бы шокировать своей вольностью какого-нибудь египетского консерватора. Царица (ее фигура — не меньше фигуры царя) ласково касается плеча мужа, и солнечное божество простирает к ним благословляющие ладони» (Гомбрих Э. История искусства. М., 1998. С. 68.). Второе из них— изображение фараона Эхнатона и его жены Нефертити с детьми на рельефе алтаря, найденное в Ахетатоне. Под протянутыми к ним ладонями нового и единственного божества — Атона, солнечного диска с лучами-ладонями, счастливая семейная пара забавляется с детьми.

Ахетатон был открыт археологами в конце XIX в. Новая столица строилась в короткие сроки. Дворец украшали статуи Аменхотепа II (Эхнатона), многоцветные росписи, рельефы с инкрустацией. Скульптурные изображения фараона, его супруги Нефертити и их дочерей отличает отсутствие канонов. Эхнатон изображается на статуях и рельефах целующим жену и играющим с детьми. Изображение самого фараона лишено монументальности. Исследователи до сих пор теряются в догадках, пытаясь объяснить причину этих изменений. «Амарнское искусство» — так называют искусствоведы произведения периода правления фараона Эхнатона (от современного названия поселения на месте древней столицы фараона-реформатора — Амарна). Самый известный памятник этого периода — знаменитый бюст Нефертити, дающий представление о совершенной красоте царицы. Недаром же

само имя ее означает «Прекрасная пришла». Бюст Нефертити стал одним из самых замечательных символов женской красоты в мировой истории искусства.

Эхнатон правил около 20 лет и вошел в историю как религиозный реформатор. Фараон Аменхотеп принимает новое имя, изменив его на Эхнатон (т. е. «полезный Агону»), и предпринял попытку установить новый культ единого бога Атона (бога солнечного диска). Эхнатон основал новую столицу Ахетатон, посвятив ее новому божеству. Это событие иногда называют религиозной революцией. По-видимому, это была первая попытка утверждения монотеизма в истории человечества, поскольку населению было запрещено поклонение всем божествам Египта, кроме Атона. Мотивы деятельности Эхнатона расцениваются по-разному. Его поступки можно рассматривать и как результат мистического озарения (сохранились поэтичнейшие гимны новому божеству, сочиненные самим фараоном), и как результат борьбы фараона за власть с влиятельными жрецами.

В художественном мышлении египтян была выработана развитая система *канонов,* важных эстетических принципов египетского искусства. Чем выше было социальное положение, статус изображаемого, тем строже был канон. Так, например, в статуях фараонов редко передавалось портретное сходство, их властность, невозмутимость и монументальность становятся символами власти. В то же время сохранившиеся фрески показывают, что египтянам удавалось с необыкновенной живостью и естественностью передавать движения и пластику в сценах из повседневной жизни. Минеральные краски, которыми пользовались египетские художники, сохранили до наших дней поразительную звучность, яркость и богатство переходов. Рельефы и фрески, украшая стены гробниц и храмов, служат для нас настоящей энциклопедией быта египтян.

Кроме усыпальниц фараонов строились величественные храмы в честь многочисленных богов. Храмовые постройки были гигантских размеров и отличались роскошью отделки. В конце храма находилось святилище, где

хранилась статуя божества, доступ в которое был открыт лишь для жрецов и фараонов. Египетский храм не был предназначен для верующих, он служил домом бога на земле, предполагалось, что часть божественной субстанции пребывает в небольшой золотой статуэтке, находившейся в алтаре (наосе). Жрецы обращались к этому изображению, как к существу из плоти и крови. Статуэтку умывали и одевали, заботились о достаточном количестве еды для нее. Лучше всего сохранились храмы, посвященные богу Амону-Ра в Карнаке и Луксоре. Настенная роспись воссоздавала мир, в котором жили египтяне, потолок украшали изображения звезд и созвездий.

Мир повседневности

Культура Египта стала древнейшей цивилизацией в истории. Не было, казалось, таких занятий и такой деятельности, в которой египтяне не обнаружили бы поразительных успехов. Поскольку большинство населения жило в непосредственной близости от Нила, получил развитие водный транспорт: тростниковые папирусные лодки и деревянные суда.

В 60-е гг. XX в. норвежский исследователь Тур Хейердал попытался доказать, что на своих папирусных лодках египтяне, используя парус и океанские течения, могли добраться до берегов Америки. Построив по древним чертежам лодку из папируса, Тур Хейердал совершил две экспедиции. После первой неудачной попытки вторая экспедиция на папирусной лодке «Ра-2» оказалась успешной: маленькая лодка была способна переплыть Атлантический океан!

Исследуя захоронения в гробницах и фрески, мы можем себе представить, как выглядели одежда, украшения, обувь и даже косметика египтян. Мастера, изготовлявшие их, отличались необыкновенным искусством. Из настенных же росписей можно узнать о досуге египтян: развлечениях и играх, музыке и танцах.

Ремесленники в Египте хорошо оплачивались и были уважаемыми членами общества. Некоторыми видами ремесел могли заниматься и женщины. В целом у женщин Древнего Египта во многих отношениях было более привилегированное положение, чем в других странах Востока и даже античных, где трудно найти изображения супружеских пар (что отражает различие социальных ролей мужчины и женщины). Напротив, в Египте изображения мужа и жены, сидящих рядом, встречаются часто. Женщина ласково обнимает или поддерживает мужчину. Женщины могли быть и правительницами Египта (такой выдающейся личностью была царица Хатшепсут, жившая в XV в. до н. э., не говоря уже о знаменитой Клеопатре). Даже престол передавался по женской линии. Фараон мог назначить наследником любого из своих сыновей, но чтобы стать царем, юноша должен был жениться на старшей дочери царицы, «царевне-наследнице».

В Египте уже существовали брачные договоры, определявшие права супругов на имущество, женщина могла свободно получить развод, продолжая после этого воспитывать своих детей и имея право снова выйти замуж.

В целом, женщины в Египте пользовались большой личной свободой и имели те же права и обязанности перед законом, что и мужчины. Женщины могли стать жрицами в храмах, могли сами управлять имениями и заниматься торговлей. Египтяне ценили радости любви и семейной жизни, что нашло отражение в литературных памятниках и в изобразительном искусстве.

Знания

В рамках мифологической системы мышления египтянами были накоплены серьезные знания. Наибольший вклад они внесли в *медицину.* Древнеегипетские жрецы Ценились в Древнем мире как лучшие специалисты и пользовались высоким авторитетом. Древнеегипетские врачи были одновременно жрецами и магами, умели использовать гипноз, хорошо разбирались в строении человечес-

кого тела. В первую очередь эти знания были получены благодаря существовавшей традиции бальзамирования тела умершего и его мумификации. Все эти операции требовали хорошего знания анатомии и фармакологии. Можно ли считать, что в Египте медицина возникает как наука? Нет, там впервые появляются серьезные медицинские знания, но еще вплетенные в систему мифологии и полученные во многом благодаря религиозным обрядам.

У египтян существовали медицинские справочники и школы. Они пользовались инструментами при проведении хирургических операций и даже применяли опиум для обезболивания. Медицинские знания, накопленные египтянами, еще раз показывают, что в рамках мифологической системы уже возникают элементы рационального знания.

С религиозно-мифологической системой египтян были связаны и их обширные знания в *математике* и *астрономии.* Результаты многовековых астрономических наблюдений использовались жрецами для предсказания разливов Нила и затмений Солнца. Знания были

эзотерическими (принадлежали узкой группе людей) и могли быть использованы для мистерий и мистификаций. Так, например, в некоторых сохранившихся скульптурных изображениях египетских богов в образе животных были найдены специальные инженерные приспособления, с помощью которых животное могло открывать пасть или поворачивать голову. В культуре Египта была широко представлена мистическая традиция. Египтяне пользовались различными методами для определения воли богов, толковали сны, объясняли небесные знамения, часто обращались за советом к культовой статуе, посредством которой бог может разговаривать с людьми.

Многие достижения древнеегипетской культуры, усвоенные античным миром, пришли в европейскую культуру, религия Египта, его искусство, знания и мистика лежат у ее истоков.

88

Необходимо отметить, что египетская культура особым образом включена в культурный диалог с Западом. Основывающийся на принципах рационализма Запад видел в Египте мир таинственный и загадочный, мистический и нераскрытый. Своеобразная ностальгия по египетской культуре свидетельствует, что ни одна, даже самая успешная культура не может охватить все духовные богатства. Египет — это воспоминание о том пути, который был утрачен, с которого свернули. Но, возможно, что это и «воспоминание о будущем». Достаточно любопытен такой факт: самый популярный курс в американских университетах — это курс... египтологии. Художественные фильмы о египетских тайнах и загадках идут чередой. В египтянах даже пытаются увидеть древнейший африканский этнос, а следовательно, предков нынешних афроамериканцев. Вряд ли египетская тема является просто модой, скорее она свидетельствует о каких-то глубинных тенденциях современной культуры. Европейская культура, изменяясь в течение жизни одного поколения людей, может быть, интуитивно стремится к незыблемости и устойчивости.

Платон в диалоге «Тимей» передает разговор египетского жреца из Саиса с греческим правителем Солоном: «Ах, Солон, Солон! Вы, эллины, вечно остаетесь детьми и нет среди эллинов старца!» — обращается к греческому правителю египетский жрец. «Почему ты так говоришь?» — спрашивает Солон. «Вы все юны умом, — отвечает тот, — ибо умы ваши не сохраняют никакого предания, искони переходившего из рода в род, и никакого учения, поседевшего от времени» (Платон. Собр. соч.: В 4т. М., 1994. Т. 3. С. 426.).

Обращение к египетской культуре делает нас мудрее и старше. Рождается понимание того, как мало мы знаем о прошлом и как мало думаем о том, что люди за тысячи лет до нашей эры оставались такими же людьми, как мы. Прошлое приближается к современному человеку, и кажется, что египтяне понимали многое из того, что современный человек стремится вновь открыть и узнать о самом себе.

89

Индия

Периодизация истории Индии

Исследователи называют Индию страной, в которой не было истории. Речь, конечно же, идет об отсутствии истории в европейском понимании этого слова. Исторические события в Индии происходили, но экономика и социальная структура общества качественных изменений не претерпевали, обнаруживая удивительное постоянство. Кроме того, в связи с господством устной традиции в Индии долгое время не существовало письменной истории. В стране совершенно не заботились о выстраивании событий в цепочку и расположении их в хронологическом порядке. Можно сказать, что политическая история долгое время не интересовала индийцев. В распоряжении исследователей практически нет документов, записей событий, летописных хроник. Делать выводы о древнеиндийском обществе трудно, хронология весьма относительна. Социально-историческая память существовала исключительно в религиозно-мифологической и эпической формах. По всей видимости, данная особенность индийского общества связана с тем особым значением, которое в Индии придают духовным проблемам.

Знания об индийской истории извлекаются из эпоса или религиозной литературы, которые сами создавались и передавались в устной традиции и были письменно зафиксированы лишь в первые века до нашей эры. До этого же вся накопленная веками мудрость передавалась в устной форме из поколения в поколение. Еще одна историческая особенность *Индии заключается в том, что на протяжении тысячелетий страна представляла собой сотни отдельных самостоятельных княжеств, управлявшихся раджами.* Хотя в период правления династии Гуптов и династии Маурьев удавалось добиваться централизации страны, она почти не была централизованным государством. Не случайно именно с правлением этих династий связаны периоды расцвета индийской культуры.

90

Учитывая отсутствие исторических источников и ту роль, которую в жизни Индии выполняла религия, наиболее значительные периоды можно выделить в связи со сменой верований. За тысячелетия индийской истории на ее территории сменилось несколько типов религиозных верований: брахманизм, ведизм, буддизм, индуизм и ислам. Индия была перекрестком зарождения религий, с появлением каждой из них связан целый этап в развитии культуры при относительной неизменности социально-политической структуры.

Религиозно-мифологические представления в истории Индии

Протоиндийской цивилизацией (т. е. цивилизацией предшествовавшей) считается ранняя цивилизация, образовавшаяся в Индии около 3000 г. до н. э. Ее называют *индской цивилизацией.* Благодаря археологическим раскопкам стали широко известны местонахождения более сотни древнейших городов. Наиболее впечатляющими из них являются руины крупных городов Мохенджо-Даро и в Хараппе, там были найдены сооружения, строившиеся по строгому плану, зернохранилища, совершенная система водопровода, памятники письменности, которые, однако, не удалось прочитать до сих пор. Чрезвычайный консерватизм этих культур является наиболее яркой их особенностью. Население этих городов по своему этническому происхождению было близко к народам ближневосточного региона. Начиная с XVIII в. до н. э. цивилизации долины Инда начали приходить в упадок и в дальнейшем исчезли, не оказав существенного влияния на пришедшую ей на смену культуру *индоариев.* Индоевропейские племена, называвшие себя *ариями,* около XV в. до н. э. заняли долину Инда и стали мигрировать далее на восток. Сам термин *арий* означает *«благородный».* Для арийских племен был характерен высокий уровень материальной культуры, а их язык и верования определили исторический путь

91

индийской цивилизации на долгие тысячелетия, вплоть до наших дней.

«Именно арии с их огромным вниманием к религиозной символике и мифологии, к культам и жертвоприношениям, с ведущей ролью жрецов брахманов и обожествлением священных текстов — самхит выдвинули на передний план в этой цивилизации религиозно-духовные проблемы, подчеркнутый пиетет по отношению к которым стал со времен квинтэссенцией всей духовной культуры Индии» (Васильев Л. С. История Востока.: В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 155.), — отмечает известный исследователь культуры Востока Л. С. Васильев. О религии создателей индийской цивилизации можно только догадываться. Не были найдены следы царских захоронений и храмов, возможно, религиозные ритуалы жители совершали в домах. Найденные бассейны-купальни также могли использоваться в ритуальных целях: предполагается, что жители практиковали обрядовое омовение, как это делается в Индии до сих пор.

Первым периодом в истории Индии со времени вторжения арийских племен считают *ведический* период (по названию древнейших религиозных текстов — вед, («веда» означает знание). *Веды* представляют собой собрания тестов, которые распадаются на четыре сборника: Ригведа — книга гимнов; Самаведа и Яджурведа — сборники молитвенных заклинаний и обрядов и самая поздняя из них Атхарваведа является книгой песнопений и магических заклинаний. В течение многих веков они передавались устно и были записаны гораздо позднее.

Религия арийцев представляла собой *политеизм* (в ведах упоминается до 3000 богов). Ведические боги группируются в две группы: асуров и дэвов. В позднейшее время асуры

стали злыми духами, а дэвы — добрыми. В культе ведического периода центральную роль играли жертвоприношения, преимущественно бескровные, рассматривавшиеся как кормление богов. Исследователи считают, что в ведизме был заложен момент магии. Представление
92
о загробном мире были неразвиты. Не было изображений богов, их святилищ и храмов.
Около начала I тыс. до н. э. принято выделять *брахманский* период в истории Индии (по имени главного бога Брахмы). В это время складываются основы кастового строя в Индии. Четырьмя кастами, или варнами (по-санскритски это слово означает цвет), были: брахманы (жрецы), кшатрии (воины и князья), вайшьи, (земледельцы, скотоводы и торговцы) и шудры (слуги). Три первые касты были арийскими по своему происхождению, четвертая включала потомков покоренных аборигенов Индии, этнически отличавшихся от завоевателей.
С новым *богом Брахмой* стали связывать кастовое устройство. Древний миф повествует о том, что касты произошли из разных частей тела Брахмы: из уст его появились брахманы, из рук — кшатрии, из бедер — вайшьи, а из ступней — шудры. Каста брахманов имела наиболее высокий статус в обществе. Подобно ведизму брахманизм оставался политеизмом. Выделяется Троица главных богов: Брахма, Шива и Вишну. Видное место начинают занимать женские божества, которые почти отсутствовали в ведической религии, причем у многих мужских божеств появляется своя женская пара. Все культовые действия выполняли только брахманы, причем главным богом брахманов был сам Брахма, а у кшатриев — единственный из ведических богов, сохранивших свое значение, Индра.
Именно в брахманскую эпоху формулируются основные религиозные идеи, ставшие общими для брахманизма, буддизма и индуизма. *Душа человека, согласно представлениям брахманов, после смерти тела не погибает, а переселяется в другое тело, происходит перевоплощение души — реинкарнация.* Следующее воплощение зависит от поведения человека в теперешней жизни и прежде всего от точности соблюдения им кастовых правил. Исполняя все правила поведения, человек может воплотиться в следующем рождении в более высокой касте. Нарушая же правила, можно оказаться не только в более низкой кас-
93
те, но и превратиться в животное. Непрерывное колесо превращений называлось *сансарой.*
Теоретическим обоснованием учения о перерождении стала *карма,* (это сложное понятие чаще всего переводится как судьба). Судьба человека истолковывается как результат его поступков в прежней жизни. Своим поведением человек создает свою будущую судьбу. Боги брахманизма могли обладать как зооморфными, так и антропоморфными чертами.
Значительное влияние в брахманский период получила религиозно-философская литература, в первую очередь многочисленные богословские трактаты, называемые Упанишадами. В Упанишадах отражены шесть философских систем: Веданта, Миманса, Санкхья, Йога, Ньяя и Вайшешика. Ученые называют Индию «страной философов», отмечая, что философские диспуты и дискуссии были повседневностью индийских княжеских дворов.
Одна из этих философских систем получила особое развитие в Индии и за ее пределами. *Йога* является аскетическим учением, применяющим религиозные и философские принципы для самоусовершенствования. Целью практики йогов стало усовершенствование души и сохранение чистоты тела, ими были разработаны приемы дыхания и специальные упражнения-асаны. Учение йоги позволяет человеку добиться поразительного психологического контроля над своей телесной природой.
На рубеже VI—V вв. до н. э. в Индии распространяется новая религия *буддизм.* Основоположником учения считается принц Сиддхартха Гаутама Шакьямуни. При его рождении было предсказано, что он может стать либо великим царем, либо же, если встретится со страданием, проповедником. Красивейшее предание рассказывает о том, что его отец, окружив сына роскошью, устранял из его жизни все, что могло опечалить юного принца. Принц не подозревал, что в жизни есть страдание, нужда, старость, болезнь и смерть. Он, не покидая своих прекрасных дворцов и садов, женился на любимой женщине, у него родился сын. Но отцу не удалось сберечь принца
94
Сиддхартху от встречи со страданием: принц увидел дряхлого старика, больного проказой, похоронную процессию и узнал, что старость, болезнь и смерть — удел всех людей. После

встречи с нищим монахом молодой принц покидает дворец и семью и становится аскетом-отшельником. Но и годы аскетизма не принесли удовлетворения Гаутаме. Он пришел к убеждению, что его прежняя жизнь, полная удовольствий, и нынешняя жизнь с добровольными ограничениями и страданиями есть лишь крайности, далекие от правильного «серединного» пути. Однажды в момент мистического озарения он становится Буддой — Просветленным и открывает четыре истины:

1) *вся жизнь — страдание; человек рождается в страданиях, живет — страдая, умирает, также страдая;*

2) *причина страданий заключается в желаниях человека;*

3) *чтобы избавиться от страданий, нужно избавиться от желаний;*

4) *путь избавления от страданий — это путь Будды, путь самоуглубления, ведущий к просветлению духа.*

Открыв свой путь, Будда начал проповедническую деятельность и провел так 40 лет. У него было множество учеников и последователей по всей Индии. Буддизм полностью принимает такие идеи брахманизма, как реинкарнация, сансара и карма. Но теперь уже сансара не рассматривается как вечное колесо перерождений. Целью буддизма становится *выход из сансары.* Высшей формой перерождения является рождение именно человеком, так как только из этого состояния возможен переход в состояние *нирваны.* Нирвана в буддизме понимается как состояние вне жизни и вне смерти, состояние избавления от страданий. Избавиться от мучительной сансары и прийти к нирване человек может только сам, и помочь ему в этом не могут даже боги, сами подчиненные закону сансары. Будда как человек, достигший просветления, оказывается выше богов, но и сам он не спасает, а лишь указывает правильный путь. *Достичь нирваны, согласно буддизму, может любой человек, независимо от своего социального происхождения и касты* (сам Будда был не брахманом, а при-

95

надлежал к касте кшатриев). Как учение буддизм весьма оригинален. Его иногда называют религией без бога, и в этом есть доля истины. Будда не отрицал существования богов брахманизма, но он считал, что они не в силах помочь человеку. Человек спасается от страданий только собственными усилиями.

Буддистские общины представляли собой братства людей разных каст, живших исключительно за счет подаяния и носивших одежду желтого цвета, который в Индии был присвоен низшей касте. Хорошая организация монашеских общин (повиновение старшим и дисциплина) содействовала широкому распространению буддизма, который как учение был несравненно демократичнее брахманизма, что и способствовало широкому успеху новой религии. Брахманизм обращался к аристократическим слоям, требовал дорогостоящих жертвоприношений и обременительных обрядов, а буддизм простотой своей проповеди, обращенной к каждому человеку на простом разговорном языке, не мог не снискать себе сторонников.

В III в. до н. э. буддистское учение стало господствующей религией в Индии. Цари династии Маурьев стали покровителями буддизма. Представитель этой династии Ашока объявил буддизм государственной религией. Еще больший подъем и более широкое распространение получил буддизм в I—II вв. н. э., распространившись по Индии, он начал проникать и за ее пределы, в том числе в Китай и Японию.

Сам буддизм также изменялся. В I в. н. э. буддизм распался на два течения: хинаяну (букв. «малая колесница» и махаяну («большая колесница»). Хинаяна оставалась «узким путем спасения» исключительно для монахов с многочисленными моральными запретами и ограничениями. Махаяна подверглась некоторым изменениям в сравнении с ранним буддизмом, став в некоторой степени уступкой брахманизму: Будда стал почитаться почти как бог, возник его культ и появилось представление о множестве будд, в число которых были включены и брахманские боги. Число будд доходит до тысячи. Наиболее почитаются из них

96

Шакьямуни — основатель буддистского учения и *Майтрея --* ожидаемый, будущий учитель. Предметом почитания в махаяне стали также бодхисатвы — люди, достигшие состояния перехода в нирвану, но добровольно оставшиеся в мире ради помощи другим. Махаяна допускает, что не только монахам, но и мирянам может быть доступна нирвана. Души

праведников пребывают в блаженной стране, прежде чем достигнут нирваны. В Махаяне первоначальное учение буддизма было изменено, приспособлено к менее утонченному восприятию, стало более понятным, и именно в этой форме буддизм проникал в различные страны.

В самой Индии, буддизм, однако, не удержался. Исследователи видят причину именно в том, что он представлял собой учение, направленное против кастовых различий. Выступая в качестве антитезы брахманизму, буддизм способствовал его изменению, демократизации и превращению в *индуизм.* В эпоху индуизма в традиционных верованиях индийцев появляются новые явления. Возникают общественные церемонии, обряды, места паломничества и храмы. Устраиваются торжественные церемонии и процессии. Отличительной чертой индуизма становится крайняя веротерпимость и способность поглощать иные культы благодаря учению об аватарах — воплощениях богов. Каждое небесное божество может иметь свою аватару — земное воплощение. Сам Будда оказывается одной из аватар бога Вишну. В индуизме складываются многочисленные секты, во главе которых стоят гуру — учителя мудрости. От брахманизма индуизм сохранил пантеон богов, добавив учение об аватарах и включив некоторые положения буддизма. Так в индуизме появились *боги-спасители,* которыми стали Кришна, Рама и тот же Будда.

В индуизме сохранился характер политеизма и зооморфизма брахманистской религии, было узаконено почитание животных.

Если в древности жрецы были лишь хранителями знания и исполняли обряды, то в эпоху индуизма они становятся руководителями религиозной жизни, учителями.

97

Большинство сект индуизма можно объединить в две группы: *шиваизм* и *вишнуизм,* в зависимости от того, какое главное божество ими почитается. Шива для своих адептов — высшее существо, олицетворяющее созидающие и разрушительные силы мира. Воплощением энергии Шивы является его танец (Шива — это и бог — покровитель танца). Многие устрашающие черты облика и культа Шивы связаны с тем, что в индуистской триаде он выступает как бог-разрушитель, уничтожающий мир и богов в конце каждого периода (кальпы). В одном из мифов рассказывается о том, как, разгневавшись на Брахму, Шива отсек у него пятую голову и за это был осужден на вечный аскетизм (поэтому он изображается как в виде аскета, так и в виде танцора). Бог Вишну олицетворяет энергию созидания. Основное содержание мифов об аватарах бога Вишну составляет мотив торжества добра над злом. Вишну появляется во многих воплощениях-аватарах, как в облике животных (вепря, черепахи, рыбы), так и образе человека (Кришна и Рама).

Поскольку в индуизме почитается огромное количество богов вместе с их аватарами, существуют местные культы и секты, то назвать его единой религией можно лишь весьма условно. Сложнейшая система мифов также делает индуизм учением, с трудом поддающимся логическому изложению. Обязательных для всех верующих (они называются индусами) догматов немного: это признание священного авторитета вед, учение о переселении душ и о карме, вера в богоустановленность каст. Историки Индии считают, что именно пестрота религиозных организаций индуизма сделала возможным сначала мусульманское завоевание Индии, а позднее — подчинение англичанам.

В конце I тыс. н. э. на территории Индии начинает распространяться *ислам.* Мусульмане жили рядом с индусами, перенимая у них многие мифы и религиозные обряды. В сравнении с индусами мусульманские племена имели более сильную политическую систему, их объединяла монотеистическая религия, поэтому Индия достаточно быстро сначала попала под власть Делийского султа-

98

ната, а затем — династии Великих Моголов. Ислам, будучи монотеизмом, качественно отличался от предыдущих религиозных учений, которые индуизм мог успешно ассимилировать благодаря своей гибкой структуре.

Идеи ислама оказали огромное влияние на развитие культуры Индии: было образовано первое в эпоху средневековья централизованное индийское государство, ислам на севере Индии укрепился как государственная религия, возникло индийское мусульманское искусство.

Социально-политическая структура

Используя социологические термины, можно охарактеризовать индийское общество как закрытое и немобильное. Общество жестко делилось на страты, в качестве которых и выступали касты. В нем не существовало «лифтов» социальной мобильности: никакие личные заслуги и дарования не давали человеку возможность повысить свой социальный статус. Так, например, образование в качестве «лифта» социальной мобильности не было, ибо было доступно исключительно касте брахманов. Даже брак между представителями разных каст был запрещен. Если бы молодой брахман задумал жениться на девушке из низшей касты, он не только не поднял бы ее до своего социального статуса, но и сам бы выпал из кастовой системы, нарушив порядок.

Для политической жизни древней и средневековой Индии было характерно преобладание слабых и кратковременных государственных образований. Они быстро сменяли друг друга, их территории, имена правящих династий сливались в круговорот названий и в силу отсутствия письменных источников даже с трудом устанавливаются.

В своей книге «История Востока» известный исследователь Л. С. Васильев отмечает, что относительная слабость политической власти в истории Индии определялась прежде всего спецификой индийского общества с его системой строго фиксированных статутов-сословий (варн,

99

позже — каст), раз и навсегда определявших место человека среди других. Жесткая кастовая система была своего рода альтернативой слабой политической власти, а быть может и главной ее причиной. Общество вполне могло существовать без сильного государства, без эффективной администрации, ибо внутренние его законы с успехом выполняли политико-административные функции. Возможно именно поэтому, несмотря на красивые легенды, воспевающие героев эпических сказаний, в реальной жизни Индии оставалось очень мало места для амбиций властолюбивых политических лидеров» (Васильев Л. С. Указ. соч. Т. 1. С. 158.). Деление общества на слои было зафиксировано еще в преданиях Ригведы.

Самой почетной была каста *брахманов.* Именно ее представители совершали жертвоприношения, обряды и церемонии. Родившемуся в семье брахмана мальчику давали образование: на протяжении многих лет он должен был изучать древние тексты, запоминая их наизусть. Священные тексты вед, записанные за 3 века до нашей эры, до этого передавались исключительно в устной традиций. В чтении наизусть не должно было быть ошибок, которые расценивались не только как грех, но и как катастрофа для ритуала.

Техника запоминания больших текстов

Техника запоминания больших текстов, созданная брахманами, настолько интересна, что современные психологи используют ее как особую мнемотехнику (систему запоминания и развития памяти). Ее главный принцип может пригодиться и современному ученику. Текст разбивается на небольшие фрагменты, каждый из которых заучивается день за днем. Запоминаемый текст, увеличиваясь, воспроизводится снова и снова целиком. Текст буквально «внедряется» в личность ученика и остается в его памяти на всю жизнь, подкрепляемый повторением. В условиях господства устной традиции брахманы были живой памятью индийской культуры. Жрецы-брахманы монополизировали культ и обряды, а также право изучения священных текстов и даже само право на образование, строго охраняя кастовые различия.

100

Считался законным только брак в пределах касты, в ее же пределах можно было принимать пищу, человеку предписывался род занятий, свойственный его группе. Поскольку рождение в той или иной касте трактовалось как результат поведения человека в его прошлых рождениях, кастовый принцип сыграл огромную роль в истории и культуре Индии. Индийское общество оказалось обществом с наиболее жесткой социальной структурой из всех известных исследователям. Закон кармы заставлял индийцев принимать имеющийся социальный порядок без намеков на сопротивление.

История Индии не знает в отличие от Китая ни крестьянских восстаний, ни народных движений. Признание закона кармы диктовало людям смирение с их положением в обществе, а все надежды возлагались на будущую жизнь. Не имея возможности ничего изменить в своей

судьбе при жизни, индиец обращался к духовной практике. Именно в религиозных, мифологических, философских системах можно было обрести возможность самореализации, практически закрытую в реальной жизни.

Кастовые основы социальной структуры индийского общества объективно разрушал буддизм, ставший распространенным учением в Индии с начала второй половины I тыс. до н. э. Ашока, царь из династии Маурьев, сделал буддизм государственной религией. При нем держава Маурьев достигла своего расцвета, превратившись в империю. В стране была развита система государственной администрации. Указы Ашоки (надписи, высеченные на камне) сообщают о благочестии государя и содержат наставления подданным. В своих надписях Ашока призывал население почитать проповедников-буддистов, да и сами надписи были, по сути дела, проповедями, сложившимися под влиянием буддизма. Возможно, что их первоначальный текст составлял сам Ашока.

Ашока, как и его предшественники из династии Маурьев, покровительствовал буддизму и рассылал специальные миссии, проповедовавшие учение Будды в других странах. При нем стали строиться буддистские монастыри.

101

Династия Маурьев пыталась ограничить привилегии аристократии, увеличить доходы казны и сосредоточить в своих руках управление государством. Царь Ашока отказался от агрессивных войн и даже во внутреннем управлении пытался проявлять человеколюбие. Он подавал пример праведного правления, надеясь убедить соседей в достоинствах своей новой политики. Ашока объявил всех подданных своими детьми, поддерживал учение о непричинении вреда людям и животным. Политика Ашоки была политикой царя-буддиста, он пытался реализовать религиозную утопию и, конечно же, потерпел поражение. Конец его царствования был отмечен нестабильностью, а после его правления империя распалась. Миролюбивая гуманная политика Ашоки была забыта, цари снова обратились к завоевательным походам. Попытка объединения Индии была предпринята вновь в IV в. н. э., когда под властью Гуптов были собраны земли Ганга и большие территории вокруг них. Однако и это централизованное государство просуществовало недолго.

На рубеже нашей эры система варн во многом изменилась. Количество брахманов росло и оказалось явно излишним для религиозных нужд. Кшатрии же, напротив, уменьшались в числе за счет смены власти и династий, войн и сражений. Система варн была изменена. На смену четырем древним варнам пришла система из многих сотен и даже тысяч каст. Она оказалась более гибкой и имела целый ряд особенностей. Касты в отличие от варн являлись корпорациями, т. е. имели внутреннюю организацию: регламент занятий, органы управления, кассы взаимопомощи. Остался обычай заключения брака внутри касты, воспитание детей в духе ее обычаев. Главный принцип остался неизменным: сформулированное еще брахманизмом и строго охранявшееся индуизмом правило утверждало, что каждый принадлежит к своей касте по рождению и должен оставаться с ней всю жизнь. Особенностью Индии являлась слабость традиционной индийской государственности при сильной социальной структуре. Именно эта слабость привела к тому, что в период, соотносимый с

102

европейским средневековьем до исламизации Индии, уже не было империй, а многочисленные автономные государства-княжества боролись между собой за власть. Верхушечная политическая борьба за власть мало отражалась на жизни рядовых индийцев, поскольку костяк социальной структуры Индии составляла именно варно-кастовая система.

Еще одна особенность индийской социальной структура — это *община.* Община была замкнутым социально-экономическим образованием, который обеспечивал порядок и управление деревенской жизнью. Французский историк Фернан Бродель считает, что тайной всей истории Индии была именно общинная организация деревни.

С XI в. Индия неоднократно подвергалась набегам тюркских завоевателей, а в начале XIII в. возник Делийский султанат и начался активный процесс исламизации Индии. Господствующее политическое положение мусульман оказало влияние на культурное развитие страны. Значительная часть индийского населения приобщилась к мусульманской вере, а в культуре и искусстве наступил так называемый *индо-исламский период.*

Основанная на исламе политическая структура была сильнее и жизнеспособнее, чем существовавшие до нее государственные объединения. Если индуизм был далек от непосредственного политического управления, то в мусульманстве религия и политика были тесно

взаимосвязаны. Однако исламизация значительной части городского населения не изменила привычных форм социальной жизни индийского народа с кастовым делением как важнейшим ее принципом. Города мусульманской Индии успешно развивались, благодаря расширению связей с миром ислама расцветала торговля. Делийский султанат просуществовал на протяжении трех с лишним веков. Однако индуистская основа и исламское управление делали султанат в Индии не столь прочным, как в странах с мусульманским населением.

В 1526 с почти всю Индию объединила под своей властью империя Великих Моголов. Покорителем Индии

стал Бабур, вошедший в историю не только как великий завоеватель, но и как просвещенный правитель и поэт, автор «Бабур-наме». В период правления Моголов тенденция взаимопроникновения двух культур — индуистской и мусульманской — усилилась еще более, однако отчужденность и даже враждебность между мусульманами и индусами была непреодолима. Ислам нетерпимо относился к идолопоклонству, в качестве которого рассматривал индуизм. Для индусов же был неприемлем монотеизм мусульманства и принцип равенства всех людей перед аллахом.

Индия. Мир повседневности

Исследователи считают, что уровень жизни индийцев XVII—XVIII вв. был сравним с уровнем жизни европейцев, но на протяжении именно XIX в. наблюдалось экономическое отставание Индии от Запада, переживающего промышленную революцию. Индийское земледелие было высокопродуктивным благодаря возможности собирать два урожая в году и высокой продуктивности риса как культуры.

Очевидная нищета деревенских масс соседствовала с престижным потреблением высших слоев. Особенностью Индии стали бесчисленные ремесленники, представлявшие собой обильную и низкооплачиваемую рабочую силу. Мастерство индийских ремесленников славилось по всему миру. С древнейших времен традиции индийских ремесленников развивались в разных направлениях: были ремесленники, творившие для царя и двора, и деревенские ремесленники, принципы работы которых чаще всего базировались на местных традициях. Творчество было полностью анонимно.

Мир повседневности индийца был миром кастового деления, каждая из каст вела свой собственный образ жизни. Из памятников индийской литературы можно почерпнуть сведения о жизни как простых индийцев, так и представителей высших каст. Как и в любом традиционном обществе, главнейшая роль принадлежала религии.

Богатейшая мифологическая система сначала брахманизма, а затем и индуизма задавала ту систему образов и ритуалов, которые сопровождали индийца на протяжении всей его жизни. Танцевальное и музыкальное творчество индийцев основывалось именно на мифах, представляло их и распространяло. В мифах и легендах, вошедших в эпические поэмы «Махабхарата» и «Рамаяна», индийцы черпали темы для своих творений, для обрядов и ритуалов. Эти ритуалы были очень многоплановы. В них использовались песни и танцы, живопись, магические формулы. Вся огромная страна была связана единым языком ритуала, общей символикой и мировосприятием. На протяжении всего индуистского года один за другим следовали многочисленные праздники, в которых участвовали все индийцы. Праздники сопровождались танцами, музыкальными и театральными представлениями.

Различные религии, перекрещивавшиеся в Индии, представляли и различные трактовки любви. Если для буддизма идеалом было безбрачие, то брахманизм и индуизм, напротив, придавали эротике сакральный характер, приписывая ей мистическое значение. Чувственной любви были посвящены литературные произведения и трактаты. Самый знаменитый из них — «Кама сутра» — представляет любовные отношения как науку и искусство. В целом же отношение индийцев к женщине было двойственным. Она не имела возможности проявить собственную инициативу, приветствовались лишь ее покорность и преданность. При этом в искусстве и любовной игре женщина становилась богиней.

Так, например, в романе Дандина «Приключения десяти принцев» (VI—VII вв. н. э.) мать рассказывает, каким наукам и искусствам обучается ее дочь. Преподаются науки, имеющее то или иное отношение к любви, и все, что к ним относится. Основательно изучаются танцы, пение, игра на инструментах, театр, живопись, приготовление сладостей, духов и искусство составления

букетов и гирлянд. Основательно изучаются также письмо и ловкость в разговоре. Науки: грамматика, логика и астрономия —
105
изучаются поверхностно, лишь настолько, чтобы знать о чем идет речь, происходит основательное ознакомление с возможностью добывания средств к жизни, с игривой ловкостью разговоров, с искусством азартных игр (Дандин. Приключения десяти принцев. М., 1974. С. 24). Описание обучения красивой и богатой куртизанки показывает, что отношения между мужчиной и женщиной в индийской культуре становятся особой формой культурного развития, что, конечно же, было связано с тем, что эти отношения рассматривались религией не как греховные, а, напротив, сакральные.

Искусство

Наследие индийского искусства необъятно. Религиозные идеи и моральные установки индийского общества запечатлены в первую очередь в литературных памятниках. На протяжении длительного периода (с середины II тыс. до н. э. до IV в. н. э.) складывались и обрабатывались два индийских эпоса — «Махабхарата» и «Рамаяна». В основе сюжета первого из них лежит вражда двух царских родов: братьев Пандавов и Кауравов, борьба которых заканчивается торжеством попранной справедливости. В сюжет вплетены многочисленные вставные эпизоды, сказания, даже философский трактат «Бхагавадгита». Царевич Рама, герой «Рамаяны», отправляется на поиск похищенной демоном Раваной своей жены Ситы. Оба эпоса создавались в устной традиции и на протяжении многих веков передавались певцами-сказителями. «Махабхарата» и «Рамаяна» до сих пор очень популярны в Индии, по их сюжетам поставлены фильмы. Оба эпоса всегда были неисчерпаемым источником тем и сюжетов индийского искусства.

Памятников изобразительного искусства периода с середины II — до середины I тыс. до н. э. почти не сохранилось. Брахманская традиция не знала храмового строительства и развитого изобразительного искусства. Проследить развитие индийского искусства можно лишь
106
с III в. до н. э., с эпохи правления династии Ашоки, по повелению которого строились буддистские храмы и каменные колонны, украшенные капителями. Одна из них, знаменитая *львиная капитель,* стала национальной эмблемой современной Индии.

В эпоху Гуптов

В эпоху Гуптов сложилась практика храмового строительства. В Индии появляются вначале пещерные храмы (в частности, вблизи города Аджанты). Содержание росписей пещерных храмов составляют сцены из жизни Будды. В правление Гуптов успехи в архитектуре и живописи были столь значительны, что этот период можно считать золотым веком индийского искусства. Изображение Будды приобретает все большую углубленность и одухотворенность, рассказы о его перерождениях занимают значительное место в литературной прозе Древней Индии.

Особую роль в культуре Индии играло *искусство танца.* Разнообразные школы классического индийского танца возникают и оформляются в первые века нашей эры. Театральное искусство включало в себя танец, сценическую игру и музыку. Танец являлся неотъемлемой частью театрального действа, а впоследствии выделился в самостоятельный жанр. Танец индийцы рассматривали как зримую поэзию; зрительное воздействие танца должно было соответствовать воздействию прекрасной поэзии. Танцевальные движения, позы, жесты, мимика представляли собой своеобразный символический язык. В танцах оживали индийские мифы и сказания. Удивительной особенностью индийского танца являются именно жесты. В своей статье, посвященной классическому танцу Индии, Сунил Котхари пишет: «Жесты могут быть подражательными, описательными, подсказывающими и даже символическими, они передают целую гамму чувств и мыслей. Они говорят: приди, уйди, нет; они благословляют, ладонь становится благословляющей чашечкой лотоса, с кончиков пальцев слетают птицы, движения могут обозначать небо и землю, семь морей и преисподнюю. Они говорят, в буквальном смысле говорят».
107

Постепенно входя в мир этого танца, зритель начинает легко читать символику движений и помещать прочитанное в конкретный контекст» (Сунил Котхари. Классический танец Индии // Индия. М., 1987. С. 17—18.).

Соотношение различных видов искусств в культурах неодинаково. В европейской культуре танец никогда не был таким доминирующим видом искусства, как в культуре индийской. Современный индийский кинематограф (имеющий, кстати, самого массового зрителя) в некоторой степени позволяет представить, какова роль танца и музыки в индийской культуре. Ведь ими наполнены не «мюзиклы», что было бы понятно для европейца, а обычные фильмы.

Искусство танца оказало огромное воздействие на изобразительное искусство. Когда смотришь индийский танец, то как будто видишь ожившие изваяния. Характерной особенностью танца является особая скульптурность поз и движений, что превращает танец в движущуюся скульптуру, а скульптуру — в застывший танец. Процесс синтеза исконно индийской и мусульманской традиций проявился как в истории танца, так и в изобразительном искусстве, в частности в создании индийской миниатюры. В середине XVI в. появилась монгольская школа миниатюры, она уделяла большое внимание историческим событиям, иллюстрируя как эпосы, так и мемуары.

С историей индийского народа и его повседневным бытом было связано декоративно-прикладное искусство Индии. Изделия индийских ремесленников: ювелирные украшения и оружие, ткани и ковры, статуэтки и сосуды — поразительны по своему художественному мастерству, в них выражены представления индийцев о красоте и гармонии.

Индия обладала богатыми природными ресурсами и плодородными землями. Главными богатствами ее были текстиль, хлопок, шелк. Еще в XIV—XV вв., когда мусульманские купцы стали вести активную торговлю индийскими товарами, было построено множество удобных портов. Через эти порты в Европу поступали экзотические

индийские товары, благодаря которым сложилось впечатление о сказочном богатстве Индии. Европейцы, торговавшие с Индией, постепенно сосредоточили в своих руках контроль над портами и вмешивались даже в политическую борьбу местных правителей. Индия в это время была политически нестабильной страной. Империя Великих Моголов переживала период упадка, на ее наследство претендовало несколько государств. Хотя в колонизации Индии принимали участие различные европейские государства, наиболее сильны были позиции Англии и английской Ост-Индской компании, объединившей в своих руках как торговые, так и дипломатические отношения с Индией. Англичане активно вмешивались в политические распри индийцев и правили по принципу «разделяй и властвуй». Уже к началу XIX в. практически вся Индия была под контролем англичан. В 1858 г. государственная власть в Индии перешла к представителю Англии в статусе вице-короля, и Индия стала британской колонией.

Завоевание Индии англичанами привело к изменению ее традиционной структуры. Страна превратилась в сырьевой придаток Англии, разорялась и слабела год от года. Ее несметные богатства потекли на Запад. В то же время страна включилась в мировой рынок, англичане строили дороги и открывали промышленные предприятия, создавали новую администрацию. Английский язык для страны, говорящей на разных языках, стал объединяющим началом. Активное внедрение западной культуры способствовало проникновению в Индию европейского опыта, знаний, образа жизни. Знакомство с Западом стало реальностью для социальных верхов индийского общества, для индийских интеллектуалов, оно способствовало распространению европейских культурных ценностей, английский язык постепенно становился основным для образованных индийцев.

Индия разделилась на две части: в городах шел активный процесс модернизации, а деревни по-прежнему жили в соответствии с традициями. Радикальные партии не

имели в Индии массовой поддержки, так как идеи ненасилия были традиционно близки индийцам. В XX в. самым известным политическим лидером, сыгравшим особую роль в истории Индии, стал Махатма Ганди, возглавивший партию Национальный конгресс и разработавший теорию ненасильственного сопротивления. Возглавленное Ганди движение набирало силу, и после окончания второй мировой войны Индия получила независимость. За десятилетия своего независимого развития Индия решила задачи огромной важности. Процесс модернизации продолжался: развивалась промышленность, благодаря чему страна смогла

обеспечить себя продовольствием, возникали наукоемкие отрасли, проводились социальные реформы.

Современная Индия — светское и демократическое государство, она успешно идет по пути технической цивилизации. Однако процесс модернизации охватил далеко не все слои индийского населения. В Индии реально существует два общества: примерно пятая часть индийцев, чей образ жизни повторяет европейский с его ценностями и стандартом жизни, и остальное население, ведущее привычный для их предков образ жизни. Обе части населения остаются достаточно обособленными и живут каждая по своим законам в одной стране.

Самой большой проблемой современной Индии является неконтролируемый демографический рост. В отличие от Китая, где жесткие меры контроля над рождаемостью, введенные государством, помогли снизить рост народонаселения, Индия не имеет такой программы. По прогнозам социологов, именно Индия будет самой многонаселенной страной в XXI в. Высокие темпы рождаемости не позволяют стране решить экономические и социальные проблемы, повысить уровень жизни населения, обеспечить образование и медицинское обслуживание всех индийцев. Индия слишком большая страна, чтобы определить ее развитие по простой формуле. История этой «вечной цивилизации» может быть интерпретирована по-разному, так же как и ее будущее.

Китай

Историческая периодизация

Подобно Индии, Китай можно назвать «вечной цивилизацией». Древнейшие поселения землевладельцев (культура Яншао) появляются в долине реки Хуанхэ около 5 тыс. лет до н. э. После периода землевладельческих культур Китаем стали управлять первые династии (к XXII в. до н. э. относятся начало правления династии Ся, а к XVIII в. до н. э. — династии Шан). Вся дальнейшая история Китая также была связана с правлением династий императоров. Одни из них правили сотни лет, другие — десятки. Основателями новых династий чаще становились потомки древнейших аристократических родов, но были в истории Китая случаи, когда императорами провозглашали себя простолюдины, возглавившие крестьянские восстания.

В отличие от Индии, где почти отсутствуют исторические документы, в Китае письменность возникла очень рано (во II тыс. до н. э.) и необозримое количество письменных источников представляет богатейший материал для реконструкции исторических событий. Однако для историков обилие свидетельств также затрудняет изучение. Многие ранние тексты были канонизированы, обросли комментариями и часто трудно отделить реальные исторические факты от их более поздней интерпретации. Так, например, правление первой китайской династии Ся сопровождается такими легендами об авторитете и добродетельности правителей, что заставляет исследователей сомневаться в реальном историческом факте ее существования и предполагать, что династия Ся могла быть неким золотым веком, идеалом древности, скорее мифическим, нежели достоверным.

В качестве исторических периодов выделяются этапы правления династий, переживавших подъем, стабильность и спад. Можно говорить об особой «династической цикличности» в истории Китая. Среди династий, период

правления которых оставил наибольший след в истории, следует выделить *Чжоу, Цинъ, Тан* и *Сун, Цин.*

Эпоха Чжоу (около XI—III вв. до н. э.),

Эпоха Чжоу (около XI—III вв. до н. э.), несмотря на войны, стала временем экономического роста и торгового подъема. Правителям из этой династии удалось укрепить свою власть, создать эффективную централизованную администрацию, разработать систему наследственных земельных наделов. Именно в эпоху Чжоу возникло *конфуцианство* как этико-политическое учение.

С VIII в. до н. э. авторитет и влияние династии Чжоу стали резко падать. За власть боролись мелкие царства, затем образовались крупные государства. В течение следующих 250 лет они

постоянно вели войны друг с другом (в истории Китая этот период называется Чжаньго «Борющихся царств»). Победителем над всеми стало царство Цинь. Циньский ван принял новый титул «хуанди» (император) и стал первым императором Цинь Шихуанди, завершив объединение Китая. Император добился больших успехов не только в объединении китайских земель, но и в совершенствовании законодательной и исполнительной системы, Он ввел единую денежную систему, начал строительство Великой китайской стены, которая должна была защищать страну от набегов кочевников. *Империя Цинь* просуществовала недолго (с 221 по 207 г. до н. э.). После ее падения в результате народного возмущения началась ожесточенная борьба предводителей восставших за власть. В 202 г. до н. э. крестьянин Лю Бан провозгласил себя императором новой *династии Хань.*

Страна переживала времена гражданского мира и кровопролитных крестьянских восстаний, единства и раздробленности, процветания и бедствий. Китайские историки заметили, что в чередовании этих периодов существует своего рода закономерность. Каждая новая династия вначале действовала успешно, но затем спустя более или менее длительное время крестьянство постепенно разорялось, а среди чиновников росла коррупция. Центральная область ослабевала, и начиналось восстание, участники которого требовали смены правящей династии. Реформы

112

обычно сводились к гигантскому переделу земли, когда каждый трудоспособный крестьянин получал свой участок. Количество собираемых налогов возрастало, и империя вновь вступала в период стабильности.

Эпохой истинного расцвета Китая, золотым веком ее культуры называют периоды правления *династий Тан* (с начала VII по начало X в.) и династии Сун (X—XIII вв.). В эту эпоху страна не только переживала экономический расцвет, но и необыкновенный культурный подъем, особенно в области искусства и поэзии.

Последней китайской династией стала *династия Цин.* Империю Цин возглавляли маньчжурские правители, достаточно быстро китаизировавшиеся и этнически, и культурно. Династия Цин просуществовала до 1911 г., когда в Китае была установлена республика.

Китай под властью Цин на протяжении веков (с середины XVII в.) успешно развивался, но к концу XIX в. империя явно клонилась к упадку, завершившемуся поражением цинского Китая в опиумной войне.

После свержения императорской власти в стране начались либеральные и демократические реформы. В 1937 г. японцы оккупировали Китай, и началась длительная война, в ходе которой укрепились позиции Коммунистической партии Китая (КПК). После войны КПК получила полную власть в стране и начала социалистические преобразования. Только со смертью председателя КПК Мао Цзэдуна в Китае наступила эпоха энергичных реформ. Проводимые в последние десятилетия уходящего века реформы оказались настолько успешными, что Китай обещает стать супердержавой XXI в.

Социально-политическая структура

Еще немецкий философ Гегель, характеризуя отношения между властью и обществом, заметил, что в Китае, где перед императором все равны, а следовательно, одинаково бесправны, не может существовать большого различия между рабством и свободой. Восточные деспотии Гегель

113

считал обществами, где свободен один только правитель. И действительно, власть китайского императора была абсолютной и безграничной. Она была также сакральной: император провозглашался «Сыном неба» — верховного духа, выдававшего «мандат» на правление. В управлении государством император опирался на огромный чиновничий аппарат, необходимый для организации основного производственного сельскохозяйственного процесса. Китайское государство взяло на себя управление экономикой. Поскольку 90% населения составляли крестьяне, то от их благополучия как налогоплательщиков зависела судьба империи.

Главной агрокультурой в Китае всегда был рис.

Главной агрокультурой в Китае всегда был рис. Исследователи, пытающиеся проследить связь между типом хозяйствования и образом жизни, отмечают, что технология заливного рисоводства (как в Китае) из-за угрозы ирригационным сооружениям предполагает мир, стабильность и порядок, которые должно обеспечить именно государство. Государство занимало очень высокое место в системе ценностей, а представители государства — чиновники получали самый высокий социальный статус. Как и любое традиционное общество, Китай был страной с жесткой социальной структурой.

Но и в Китае была достаточно высокая социальная мобильность. Только один факт, что императорами могли стать бывшие крестьяне, подтверждает эту особенность. Личные заслуги чиновника, а не его родовитость становились основой для продвижения и успеха. Для того чтобы государственный аппарат действовал эффективно, в Китае была создана уникальная бюрократическая система.

Главной проблемой был отбор будущих чиновников и их подготовка.

Главной проблемой был отбор будущих чиновников и их подготовка. Если сначала чиновники принадлежали к определенному социальному слою и их привилегии обеспечивались наследственно, то со временем возник конкурс претендентов на должность. Участники этого конкурса должны были сдать экзамены, показав знания истории и литературы Китая, обнаружив умение рассуждать на философские темы и даже... сочинять стихи! Успешная сда-

ча экзаменов открывала возможность стать чиновником, т. е. приобрести высокий социальный статус в обществе и получать высокое жалование. К сдаче экзаменов допускались и простолюдины, хотя, конечно же, в большинстве случаев это были потомки чиновников и знати. Тем не менее любой человек мог попытать счастья. Допуск к экзаменам простолюдинов открывал возможность для каждого способного мальчика, обратившего на себя внимание односельчан, стать со временем важным государственным чиновником. Чиновничий аппарат пополнялся способными и целеустремленными «студентами», поскольку сдать экзамены было весьма непростой задачей. Даже в китайских сказках бродячий «вечный студент» был часто встречающимся персонажем, ведь участники конкурса, «студенты», предпринимали такие попытки не один раз, и по многу лет.

Сам принцип выдвижения мудрых и способных и их справедливый конкурс на должность провозглашался еще Конфуцием. В эпохи Тан и Сун система отбора достойнейших была полностью оформлена и предполагала выдвижение именно знатоков конфуцианства, которые от теории должны были переходить к практике. Бесспорно, что именно данная система отбора чиновников стала одной из причин необыкновенной жизнеспособности китайской цивилизации, несмотря на все перипетии ее развития.

Были и другие последствия. Еще одним следствием принятой в Китае системы сдачи экзаменов на государственные должности явилась высокая ценность образования. Для того чтобы выдержать экзамены, необходимо было заниматься под руководством мудрых и образованных людей. Именно полученное образование позволяло измененить социальное положение человека, повысить его статус. Естественно, что носители знания (мудрецы, поэты, художники, философы) занимали самое высокое место в обществе, статус мудреца был, например, намного выше статуса военного.

Нельзя не видеть связи между сдачей экзаменов и необходимостью подготовки образованных людей и особой

сложностью китайской письменности-иероглифики. Для того чтобы запомнить несколько тысяч иероглифов, учащийся должен был обладать от природы хорошей памятью и развитым ассоциативным мышлением. Даже в наше время овладение иероглифической письменностью представляет такую сложность, что время от времени затеваются дебаты среди педагогов о возможности перехода к алфавитному типу письма. В давние времена отбор способных к обучению китайцев был насущной необходимостью.

В Китае образование стало «лифтом» социальной мобильности, обеспечивая возможность перехода из одного социального слоя в другой во многом благодаря личным заслугам.

Религиозно-мифологические представления китайцев

Когда европейские миссионеры начали обращаться к китайцам с христианской проповедью, они не смогли обнаружить в китайском языке термина, адекватного европейскому понятию «бог». В представлениях древних китайцев, создателем всего сущего было Небо, порождающее все многообразие жизни от связи с Землей. В средневековой мифологии Небо представлялось как место пребывания огромного количества божеств. Один из космогонических мифов рассказывает об отделении неба от земли по мере роста божества Пань-гу, при этом Космос уподобляется человеческому телу.

Широко были распространены предания о культурных героях: так Фуси научил людей приготовлению пищи на огне, охоте и рыболовству, Хуанди придумал колесницы, дороги и календарь, Суйжэнь добыл огонь, Шэньнун устроил рынок и научил людей земледелию. Как часто бывает в мифологии, одно и то же изобретение часто приписывается разным богам.

Вначале разрозненные образы древнекитайской мифологии постепенно складывались в единую систему с огромным количеством мифов, многие из которых до сих

пор живы в сознании китайцев. Боги войны и драконы, феи и боги счастья, боги удачи и боги богатства, бывшие ранее то полководцами, то чиновниками, боги — хранители жизни и домашние божества, боги-умельцы и боги-бессмертные — пантеон китайских богов был поистине неисчерпаемым. Древние мифологические представления в восприятии китайца тесно переплетались с мифологией *даосизма* и *буддизма,* с этическими установками *конфуцианства,* как учений, ставших основными религиями Китая.

Конфуцианство

Конфуцианство стало государственной религией Китая, а ее основатель древний китайский мыслитель Конфуций, живший на рубеже VI—V вв. до н. э. (552—479 гг.) был даже причислен к лику святых. Как философ Конфуций не задавался вопросами о смысле жизни и тайнах природы: он искал путь к процветанию общества, утверждая, что человек должен научиться следовать правилам гуманности, человеколюбия. Конфуций и поныне считается духовным отцом китайцев. Его учение пользуется признанием, а имя — почитанием. Сам он не написал никаких книг, а лишь прокомментировал классические произведения Древнего Китая. Вскоре после смерти Конфуция ученики изложили его взгляды в небольшой книге «Лунь юй» («Суждения и беседы»). Книга строится своеобразно: ученики задают вопросы, Конфуций отвечает. «Лунь юй» является, по сути дела, сборником мудрых мыслей и наставлений. Основное содержание поучений Конфуция составляют суждения о пяти простых великих добродетелях: мудрости, гуманности, верности, почитании старших и мужестве. Они находятся в соответствии с законами природы и являются важнейшими условиями разумного порядка в совместной жизни людей.

Конфуций сравнивал государство с семьей, а правителя с отцом. Главное — найти путь к свободному процветанию общества, его благоденствию и спокойствию, что предполагает соблюдение ряда принципов, важнейшими из которых являются пять великих добродетелей. Человек, следующий этим правилам, — идеальный гражданин (цзюнь-цзы). *Конфуций предлагает начать моральное совер-*

шенствование с самого себя, затем построить должные отношения в семье, а потом и в государстве. Примером справедливости и ответственности должен быть правитель, на необходимость его нравственного авторитета постоянно указывал Конфуций. Правитель, по Конфуцию, должен иметь возле себя ученого, мудреца, который стал бы его помощником и советчиком.

Главным правилом жизни конфуцианство считает соблюдение правил и обрядов (ли). Конфуций требовал строгого соблюдения древних обычаев, в частности культа предков: т. е. совершения обрядов и жертв в юс честь. По религиозным верованиям китайцев, главнейшей обязанностью является также сыновняя почтительность (*сяо*). Центральным понятием учения Конфуция является также принцип *жень —* гуманности, человеколюбия. В книгах современных исследователей приводятся разнообразнейшие интерпретации этого принципа добродетели, и не случайно! Ведь в европейской цивилизации принцип гуманизма как основы человеческого поведения появляется лишь в эпоху Возрождения, а Конфуций говорит о нем за

500 лет до н. э. Конфуцием был сформулирован принцип, получивший в европейской традиции название «золотого правила нравственности». Оно гласит: *«Не делай другим того, чего не желаешь себе».* «Лунь юй» начинается и завершается высказываниями о необходимости учиться, учеба же не сводится только к овладению знаниями, она заключается в нравственном совершенствовании личности.

Конфуцианство было политическим и морально-этическим учением. Конфуций не задавался вопросами о жизни души после смерти, он попытался построить мораль, независимую от религии. Конфуций считал высшей ценностью земное существование и видел спасение в стабильности и жизнеустойчивости общества. Он сам начинал как чиновник, потом отошел от политической деятельности и создал свою философскую школу. Его учеников называли конфуцианцами. Они, говоря современным языком, были политиками, политологами, историками, писателями и, конечно же, чиновниками. Кон-

118

фуцианцы сыграли значительную роль в политической истории Китая. Конфуцианство стало главной политической доктриной в Китае и оставалось таковой в течение 25 веков. В XVI в. Конфуций был обожествлен, сам император совершал в честь него религиозные обряды. Даже в начале XX в. в Китае насчитывалось около 1,5 тыс. храмов, построенных в честь Конфуция. Специального конфуцианского жречества в Китае не было, исполнителями обрядов являлись должностные лица. Система государственных экзаменов, с одной стороны, была порождена конфуцианством, а с другой — поддерживала и воспроизводила его, поскольку именно знание классических конфуцианских книг должен был продемонстрировать претендент на государственную должность.

Сравнивая авторитет конфуцианства с быстро меняющимися политическими учениями Европы, невозможно не отметить удивительной стабильности и традиционности восточного менталитета. «Во второй половине XX в. в Китае проходила компания («против Линь Бяо, против Конфуция») в которой цитировались и сопоставлялись изречения и Линя и Куна, но при этом Кунцзы жил в середине 1-го тысячелетия до н. э., а Линь Бяо — в конце второго» (Куль-пин Э. С. Восток. (Человек и природа на Дальнем Востоке). М., 1998. С. 20.). На протяжении двух с лишним тысяч лет конфуцианство представляло собой государственную идеологию (только в III в. до н. э. и в XX в., учение подверглось критике).

Современные исследователи обращают внимание также на рационализм конфуцианства как мировоззрения. Оно предполагало, что, основываясь на разумных и нравственных принципах поведения, можно усовершенствовать как жизнь отдельного человека, так и целого общества. Именно в качестве рационалистической утопии оно и получило распространение. Но конфуцианская модель культурного развития человека отнюдь не была единственной. Две другие модели — *даосизм* и *чань-буддизм* (китайский вариант учения Будды) — резко отличались от конфуцианства.

даосизм и чань-буддизм

Основателем даосизма был Лаоцзы, учение

119

которого также было изложено уже после его смерти и представляет собой сборник странных и загадочных изречений — «Дао-дэ-цзин» («Книга о Дао»). Конфуций и Лаоцзы были современниками, старинное предание даже сообщает об их встрече и беседе, а возможно, и споре, настолько расходились их учения.

Центральной идеей философии Лаоцзы была *теория дао.* Китайское слово «дао» многозначно: путь звезд и путь добродетелей, закон вселенной и закон человеческого поведения, обычно его переводят как *«путь».* В отличие от Конфуция Лаоцзы не интересовался политикой, целью его учения было достижение личного бессмертия. Путь достижения — это самоуглубление, духовное очищение. Условием его является овладение телесностью, т. е. особый режим питания, физические упражнения и дыхательная гимнастика, особая психотехника и достижение сексуальной гармонии. Даосы совсем не интересовались политикой (вряд ли можно было рассматривать ее как средство продления жизни, скорее наоборот), они были врачами, собирателями трав, занимались магией, хиромантией, предсказаниями, физиогномикой (угадыванием черт характера по чертам лица) и геомантикой (изучением полезных и вредных «токов» земли).

Если конфуцианство — учение рационалистическое, то *в даосизме весьма сильное мистическое начало.* Конфуцианство обращалось к человеку, в первую очередь как культурному, разумному существу, даосизм — к человеку как существу природному: его эмоциям, инстинктам.
Если конфуцианцы призывали к социальной активности, то даосы (последователи даосизма) выдвинули принцип недеяния: «Не выходя со двора, можно познать истинное дао», — это высказывание Лаоцзы стало его классической формулировкой. Конфуцианская идеология, этика была попыткой снятия напряженности между человеком и обществом, укрепила социально-политическую систему Китая, усовершенствовав ее. Даосизм выработал собственную и весьма оригинальную концепцию культурного развития человека.
120
Конфуцианство было элитарным учением образованных, интеллектуальных слоев, а даосизм стал весьма демократичным, пробуждая спонтанность и естественность. Даосы были противниками конфуцианства, считая, что человек должен руководствоваться не социальными доктринами, а стремиться к естественности поведения. Представления о природном равенстве людей и необходимости возврата к естественному состоянию также включены в даосизм. Даосская религия имела своих служителей — жрецов, свои храмы и священные книги. Даосские святые («бессмертные») почитались в Китае подобно божествам. Весьма распространен даосизм и в современном Китае. Рядом с конфуцианством и даосизмом, оригинальными китайскими учениями, популярностью пользуется *буддизм,* привнесенный из Индии. Буддизм в форме махаяны появился в Китае в V в. н. э., укоренился там и фактически занял положение третьей религиозной системы. Буддийские обряды вместе с даосскими и конфуцианскими выполняют почти все верующие китайцы. В стране за многие века сформировалось несколько оригинальных школ собственно китайского буддизма, самое примечательное из них — школа *чань-буддизма* (термин *чань* означает «медитация»). По преданию основоположником чань-буддизма стал индийский проповедник Бодхирдахма. Чань-буддизм отвергает чтение сутр, исполнение ритуала и вообще поклонения Будде. Целью становится медитация и самораскрытием человека в повседневной жизни.
Не соглашаясь с конфуцианским убеждением, что человек в принципе является рациональным существом и лучший способ воздействия на его сознание — это слово и текст, чань-буддисты утверждали, что любой текст только скрывает истину. Они были близки к даосам, считавшим, что «знающий не говорит, а говорящий не знает». В чань-буддизме особая роль отводилась медитации, а целью ее было достижение особого состояния «просветления». Чань-будцизм вырабатывал более гибкую, чем в конфуцианстве модель поведения. В чань-буддизме был накоплен
121
ценный психологический опыт, оказавший воздействие на художественное творчество.
Любопытно, что параллельное сосуществование конфуцианства, даосизма и буддизма никогда не приводило к религиозным распрям, поскольку в стране возникла ситуация религиозного синкретизма: персонажи народной мифологии, даосской и буддийской были объединены с героями конфуцианского культа. В деревенском храме рядом вполне могли оказаться статуи Конфуция, Лаоцзы и Будды.

Мир повседневности

В культуре Китая важное место занимает такой феномен сознания, как *китайские церемонии.* Так называют в Европе строгие нормы поведения и мышления, сложившиеся на основе культа традиций и ритуалов. Именно ритуалы упорядочивали отношения между людьми, да и сам человек становился проекцией его общественной значимости. Не столько индивидуальность личности, сколько социальная роль, которую выполняет человек, стала ценностью в китайской цивилизации. Замечательной иллюстрацией этой особенности мировосприятия китайцев стал традиционный жанр портрета. В Западной Европе жанр портрета становится ведущим в эпоху Возрождения, обнаруживая открытие человеческой индивидуальности. В России XVIII в., с началом петровских преобразований также развивается в первую очередь портретное искусство. В китайской традиции жанр портрета выполняет принципиально иную задачу, чем в западной. Китайский художник выписывал не подробности внешности изображаемого, а отражение его духа. Фактически художник конструировал облик персонажа, основываясь на его моральных качествах.

«В традиционном отношении китайцев к женщине есть что-то глубоко неловкое, неуклюжее, даже жестокое, ибо это отношение с редким упорством и последовательнос-
122
тью отрицает в женщине женское начало, присущие только женщине переживания, интересы и мечты. «Женщина сильнее мужчины», — гласит поговорка китайских крестьян, в которой без всякой иронии отразился взгляд на женщину прежде всего как на работницу» (Малявин В. В. Китайская цивилизация. М., 2000. С. 542—543.) — отмечает В. В. Малявин в своей книге «Китайская цивилизация». Гуманизм Конфуция не помешал ему довольно резко отзываться о женщинах, даже запретить общение незнакомых мужчин и женщин. Женщины не могли участвовать в мужских компаниях, девочкам с детства не разрешалось играть с мальчиками. Поскольку ритуалы, связанные с культом предков, осуществлялись исключительно мужчинами, то особенно ценилось появление на свет мальчиков, сыновей.

Проблема выбора супруга была незнакома китайской женщине до такой степени, что даже в фольклоре исследователи не обнаруживают мотивы жалоб на замужество без согласия девушки, на ее брак с нелюбимым. Для семейного быта китайцев характерно представление о предосудительности публичных проявлений любовных отношений между мужем и женой. Только муж обладал правом на развод, а после его смерти жена не имела права снова выйти замуж. Женщины Китая носили, подобно мужчинам, широкие в поясе штаны, а также длинные халаты, скрывающие женские формы.

Миф мужского превосходства был в особенности характерен для конфуцианства, в то же время даосизм с его искусством гадания и врачевания становился религией для женщин. Строгие ограничения конфуцианской морали даосизм компенсировал утонченным искусством любовных отношений. В рамках даосизма была разработана особая сексуальная техника, традиции которой изучают современные западные сексологи. У даосов особая сексуальная практика стала частью духовного совершенствования. Воспитывая детей, китайцы старались внушить ребенку необходимость беспрекословного повиновения старшим, уважения по
123
отношению к родителям. Ради сплоченности семьи требовалось жертвовать личными интересами. Каждый ребенок твердо знал свое место в семейной иерархии. В целом китайские методы воспитания в первую очередь сдержанности и подчинения обнаруживают серьезное расхождение с западными принципами.

Искусство

Важной особенностью китайской культуры, во многом обусловившей не только самобытность китайского искусства, но и способ мышления китайцев, была *иероглифическая письменность.* Сложный иероглиф, воспринимаемый целиком как символ того или иного понятия, составляется из более простых элементов, наделенных собственным значением. Необходимость «расшифровывать» письменные знаки формировала и укрепляла способность китайцев мыслить образами и символами. Изобразительно-символический характер иероглифики и трудоемкость техники письма, требовавшей высокого мастерства владения кистью, привели к эстетизации письма, осознанию самоценности его графической основы — *линии* и появлению самостоятельного вида искусства — *каллиграфии.* Владение каллиграфией, как и всем комплексом традиционной учености, включавшим знание древних философских трактатов, классической поэзии, живописи, давало через систему экзаменов доступ к успешной карьере, породив особый пиетет перед иероглификой, подлинный культ письменности. В каллиграфии существовало множество школ, стилей и почерков.

Единство эстетических принципов сближало каллиграфию с живописью. Сам процесс создания традиционной китайской картины был сходен с письмом. Художник с помощью тех же средств, что и при письме, — кисти и туши — строил композицию, составленную, как и иероглиф, из определенных элементов, написанных каллиграфическими линиями и штрихами. В VI—XI вв. складыва-
124
ются основные *жанры китайской живописи:* пейзаж («горы» и «воды»), «цветы и птицы», «люди». Ведущая роль среди них принадлежала пейзажу. Традиционная китайская живопись условно подразделяется на два типа. В пейзажах приверженцев первого из них выразилось

мистическое преклонение перед необъятностью и могуществом природы. Их работам присущи яркие цветовые сочетания, выписанность каждой детали. Сторонники другого направления испытали сильное влияние учения *буддистской секты чань.* Художники делали акцент на интимном общении с природой, исполненной тишины и покоя, находящейся в гармоническом согласии с человеком. Их живопись полна намеков, недосказанности, поэтических раздумий. С творчеством мастеров этого направления связано становление монохромной живописи тушью. Особенностью их пейзажей является подчеркнутая воздушность пространства, обобщенность форм и мягкость очертаний. Работа кистью скупа, но выразительна. Этот стиль тесно связан с искусством каллиграфии.

Входившая в круг занятий образованных людей живопись высоко ценилась в средневековом Китае. Талантливые художники, среди которых были даже императоры, пользовались заслуженной славой. Создатели средневековой скульптуры, которая считалась уделом ремесленников, наоборот, оставались обычно безвестными.

Выдающимся явлением мировой культуры была *классическая китайская поэзия.* Мощное государство императоров династии Тан (618—906) было временем небывалого взлета китайской поэзии. Лучшие танские поэты — Ли Бо (701-770), Ду Фу (712-762), Бо Цзюй-и (772-846).

В художественной культуре Китая живопись и литература органически связаны. Поэзия отличается лиричностью, богатством образного ряда при немногословии, постоянстве тем. Живописность китайской поэзии и поэтичность живописи — нерасторжимый синтез, выросший на почве сформировавшегося в глубокой древности учения *дао.*

125

Подобно другим традиционным культурам, Китай, вступив в диалог с Западом, вынужден был измениться. Китайские императоры считали себя правителями Поднебесной и далеко не сразу осознали, какие последствия несет им встреча с европейцами. Еще в XVIII—XIX вв. китайцы верили в свое превосходство над остальным миром. В Китайской империи в XIX в. проживало 400 млн жителей и она контролировала значительную часть мировой экономики. Китай успешно торговал с Западом и получал огромные прибыли от продажи таких традиционных для него товаров, как фарфор и чай. Так, например, в 1800 г. англичане ежегодно потребляли 10 000 т чая. Местные купцы стали самыми богатыми в мире, настолько велик был приток денег.

Однако вековое господство и превосходство Востока уже находилось под угрозой. Англичане нашли способ ослабления Китая: им оказалась торговля наркотиками. В горах Индии, где англичане чувствовали себя хозяевами, произрастал опиумный мак. Вкладывая деньги в производство и распространение этого наркотика, англичане затем поставляли его китайцам в обмен на чай. Английские корабли доставляли опиум в китайские порты, а затем отправляли его по рекам в глубь страны. Эта торговля была смертельно опасна для Китайской империи. Китайцы попытались бороться с опасностью. Однако несмотря на официальные запреты и даже указы императора торговля опиумом не прекращалась.

В 1839 г. английским купцам приказали очистить склады от опиума, у неподчинившихся товар был уничтожен или конфискован. Англичане в ответ прибегли к оружию. С обеих сторон начались открытые военные действия, завершившиеся капитуляцией Китая в 1842 г. Империя должна была выплатить огромную контрибуцию и предоставить Англии, а затем и другим европейцам торговые льготы. Иностранцы к тому же приобрели право неподсудности китайским властям. Все это в целом привело к упадку империи и управляющей ею цинской династии. В

126

стране, как это бывало в ее истории и раньше, начались крестьянские восстания. Но на этот раз обычного повторения очередного цикла в китайской истории и установления новой династии не произошло. В 1911 г. в Китае была провозглашена республика, а ее президентом избран Сунь Ятсен. Он был человеком патриотически настроенным, получил хорошее образование (учился в Японии и США). Сунь Ятсен приспособил западные либерально-демократические и социалистические теории для решения проблемы модернизации Китая, выдвинув универсальную концепцию модернизации всей страны. Развивая принципы разделения властей, к трем ветвям власти, заимствованным из американской политической системы, Сунь Ятсен добавил еще две, традиционно китайских: экзаменационную и контрольную. Как и во времена Конфуция, отбирались преданные стране и просвещенные чиновники. Такая система сохраняется и сейчас на Тайване, а недавно вновь введена в КНР. Три народных принципа, сформулированных Сунь

Ятсеном: *национализм, народовластие* и *народное благоденствие* стали синтезом китайской и западной культур. Не только Сунь Ятсен, но и другие китайские реформаторы, осмысляя опыт модернизации своей страны, пришли к выводу, что следует придерживаться принципа «китаизации западного», а не «вестернизации китайского». Однако реализовывать данный принцип без противоречий и ошибок оказалось весьма непросто.

В 1938 г. Китай был оккупирован Японией и не смог оказать достойное сопротивление экономически и технически более развитому соседу. В японо-китайской войне погибли миллионы китайцев. Антияпонскую борьбу возглавила Коммунистическая партия Китая, во главе которой был Мао Цзэдун. Борьба завершилась победой китайских коммунистов и образованием КНР.

В период правления Мао Цзэдуна страна оказалась втянутой не только в революционный процесс, но и в гигантские социальные эксперименты: «большой скачок» и «культурную революцию». Политика «большого скачка»

127

была абсолютно волюнтаристской попыткой «модернизации вдогонку». Крестьяне были лишены земли и собственности, объединены в коммуны, производство оказалось дезорганизовано, в стране начался страшный голод (некоторые социологи называют цифру 30 млн умерших!).

На рубеже 60-х гг. положение было выправлено, но вскоре начался очередной грандиозный эксперимент, которым стала «китайская культурная революция», под знаком которой прошло последнее десятилетие жизни Мао (он умер в 1976 г.). В ходе культурной революции миллионы образованных китайцев были переселены в деревню под предлогом борьбы с буржуазной идеологией. Начались погромы партийного и государственного аппарата и интеллигенции, со стороны которой Мао ощущал скрытую оппозиционность. Проводили культурную революцию *хунвейбины* — преданные Мао отряды молодежи. Культурная революция вновь довела страну до кризиса. Перед преемниками Мао встала проблема выхода из тупика.

Япония

Влияние «вечной цивилизации» Китая на другие страны и народы всегда было весьма ощутимым. Большую роль такое воздействие оказало и на развитие Японии, культуру которой можно считать «дочерней» по отношению к китайской. Возникновение культуры на Японских островах уходит в глубь тысячелетий. Следы древнейшей протокультуры Дземон относят к III тыс. до н. э. В I тыс. до н. э. сложился японский этнос и зародилась оригинальная японская религия — *синтоизм.*

Первое государство возникло сравнительно поздно, в III в., в период, получивший название Ямато. На Японских островах всегда ощущалось сильное китайское влияние: перенимались религия и письменность, организация управления, знание и искусства. Если Китай переживал период расцвета, то оно особенно усиливалось. 128

Вся история Японии делится на исторические периоды, так называемые эпохи, названия которых не всегда связаны с династиями, как в Китае, а могут определяться и переменой столиц. Так, в начале VIII в. была отстроена столица Японии Нара, давшая название целому периоду в японской истории. В это время усиливается централизованная власть, синтоизм дополняется даосизмом и буддизмом, привнесенными из Китая, начинает развиваться культура и искусство. Подлинным золотым веком японской культуры стала эпоха Хэйан (так по-японски звучит название новой столицы — Киото), продолжавшаяся с конца VIII до начала XII в.

Странным образом эпоха ослабления централизованной государственной власти была одновременно и эпохой расцвета литературы и искусства, во многом развивавшегося благодаря китайскому влиянию.

В XII в. в Японии вновь меняется столица. Ею становится город Камакура, объявленный ставкой *сегуна* — предводителя самураев. Власть императору стала принадлежать лишь формально, она сосредоточилась в руках самурайской верхушки. Эпоха Камакура стала временем усиления централизации страны, развития ремесел и торговли (XII-XIV вв.).

Находясь у власти, самураи изолировали страну от внешнего мира уже в XVII в., в самом начале контактов с европейцами. Конечно, им удалось осуществить изоляцию во многом благодаря островному положению Японии (достаточно было закрыть порты для иностранцев).

Проводимая в течение двух веков политика изоляции привела, однако, к стагнации, экономическому упадку и кризису. В 1868 г. период самурайского правления закончился и власть в стране оказалась в руках императора Муцухито. Началась новая эпоха в истории Японии, получившая название эпохи Мэйдзи. Страна вступила на путь модернизации и радикальнейших преобразований, превративших Японию в одно из самых преуспевающих современных государств.
129

Социально-экономическая структура

Основы японской государственности были заложены и развиты в III—VII вв. Во главе страны стоял император *«тэнно» (сын неба).* В его подчинении находился большой чиновничий аппарат, управлявший полноправными японцами, платившими налоги. Хотя японцы заимствовали у китайцев и титул правителя, и конфуцианскую модель государства, сразу появились различия. Роль конфуцианской верхушки постепенно уменьшалась, и на первое место выходила японская знать, так называемые *дома.* Так, например, знаменитый род «дом Фудзивара» на протяжении 500 лет контролировал императоров. Власть все более сосредоточивалась не у конфуцианской администрации согласно классическому китайскому образцу, а у владельцев земельных наделов, представителей знатных и богатых родов. При сравнительно слабой централизации в Японии проявлялась тенденция к приватизации частных владений. В IX—X вв. усиливается мощь отдельных феодалов, растет раздробленность страны. На протяжении IX—XI вв. власть в стране удерживает родовая аристократия, в среде которой формируются новые нравственные и эстетические идеалы. Эпоха Хэйан была расцветом аристократической культуры Японии.

В XII—XIV вв. сформировался и выдвинулся класс военных — *самураев.* Их усиление связано с существованием частных земельных владений. Если в Китае каждый житель платил налог императору, которого, в сущности, не заботило местонахождение налогоплательщика, ибо государственные чиновники находили его везде, то в Японии уход крестьянина с частного землевладения означал для собственника сокращение суммы собираемых налогов. Для поиска крестьян-беглецов, решивших поменять землевладельца, были организованы *отряды вооруженной полиции.* Из их числа и сформировалось новое военное сословие — самураи. Начиная с XII в., реальной политической властью в стране обладал сегун — военный правитель, предводитель самураев. Система военного управления страной —
130
сёгунат — просуществовала в Японии вплоть до середины XIX в. Именно при сегунах произошла централизация Японии. Сегунами были и три самых знаменитых исторических деятеля Японии: Ода Нобунага (XVI в.), Тоетоми Хидэеси (XVI в.) и Токугава Иэясу (XVII в.). Система власти в стране опиралась теперь на *воинов-самураев,* а не на обычную чиновничью бюрократию. Самураи стали замкнутым сословием, жестко организованным, соблюдавшим кодекс военной этики, основным из важнейших принципов которого была личная преданность господину, вплоть до готовности отдать за него жизнь. В период сегуната император сохранил за собой только религиозную, а не светскую власть. Императоры оказывались на троне в малолетнем возрасте, а по достижении зрелости уходили в монастырь, отрекаясь в пользу нового наследника. Только после начала антисегунского движения, вызванного отставанием страны в результате политики изоляции, проводимой самураями, светская власть императора была восстановлена. Произошло это событие в 1868 г. Система власти в Японии оказалась менее прочной, чем в Китае. Император царствовал, но страной реально не управлял. В Японии так и не закрепилась конфуцианстская система отбора чиновников. Высшие посты удерживали за собой представители местной знати. Власть на местах оказалась именно у владельцев частных земельных владений, достаточно зависимых от центральной власти.

Религиозно-мифологические представления

Япония — страна, уникальным образом совместившая две религии: *синтоизм* и *буддизм.* Даже сейчас проводимые социологические опросы показывают, что синтоистами и буддистами одновременно считают себя 90% страны.

Синтоизм

Синтоизм — древняя и оригинальная японская религия, представляет собой обожествление сил природы и включает культ предков. Синтоизм одушевляет буквально все: людей, животных, растения, горы, реки, камни,

131

души умерших предков. Синтоизм не представляет собой абсолютно единого учения и делится на храмовый и сектантский. Храмовый синтоизм до конца второй мировой войны оставался государственной религией Японии, основываясь на принципе божественной императорской власти и самой фигуры правителя. Важную роль в синтоизме играет культ предков, обряды и ритуалы которого во многом заимствованы в Китае. Считается, что души умерших предков превращаются в *ками —* это общее название для всех духов и богов. Сама же религия называется *камидо (путь богов),* синтоизм — ее китаизированное название.

Синтоитский пантеон огромен, в священных текстах говорится о миллионах *ками.* Видное место в нем занимают императоры и выдающиеся исторические деятели Японии. Среди ками есть своя иерархия: высшими являются небесные ками-боги, затем земные ками той или иной местности, и, наконец, ками-духи, проявлением существования которых служат явления природы и предметы. В мифологии синтоизма отражена вера японцев в магию и в то же время не представлен миф о творце мироздания.

Главной заповедью храмового синтоизма было безусловное повиновение императору. Синтоизм как религия обращен к земной жизни и мало интересуется жизнью потусторонней. Синтоистскими ритуалами обычно обставляются события земной жизни человека: свадьба, рождение детей, в то время как похороны и поминовение предков осуществляется по буддистским канонам. Если синтоизм — чисто национальная религия, то буддизм был привнесен извне. Он получил распространение в Японии с середины VI в. и оказал огромное влияние на культурную жизнь японского общества. У буддизма и синтоизма сложился общий пантеон богов. Считалось, что тот или иной будда проявляет себя через синтоистское божество. Боги *синто* были включены в буддистский пантеон в качестве *ботхисатв.* Японский буддизм не был единым учением, а развивался различными школами (сектами). Особую известность, как в Японии, так и за рубежом, приобрела секта *дзен-буддизма.* Японское слово *дзен,* как и китайское *чань,*

132

означает медитацию. Дзен-буддизм, проповедовавший мистическое самоуглубление и внеразумное постижение истины, оказал глубокое воздействие на духовную жизнь общества. Последователи дзен отказались от ритуальности, не признавали духовных авторитетов и норм, не доверяли слову и тексту как форме передачи высшей истины и логическому мышлению как способу ее постижения. Достичь *сатори* (просветления) можно было лишь путем мистического созерцания. Дзенские монахи перенесли внимание на эстетическое переживание как на возможность непосредственного постижения истины через произведения искусства. Вследствие этого дзен-буддизм оказал значительное влияние на японскую эстетику и художественную культуру, а также внес вклад в духовное возрождение Японии и формирование национальной психологии.

Мир повседневности

Япония успешнее всех традиционных культур Востока осуществила модернизацию. Сейчас страна находится в авангарде постиндустриальной цивилизации. «Загадкой Японии» стали интересоваться исследователи. Появилось огромное количество книг, посвященных японской культуре и японскому национальному характеру. Среди этих книг есть серьезные культурологические исследования, как, например, работа Р. Бенедикта «Хризантема и меч», вышедшая еще в 1947 г. и написанная по поручению американского военного командования, принимавшего решения о послевоенном будущем Японии. Есть и любопытнейшие впечатления обычных путешественников. Конечно же, мнения о национальном характере японцев, как и любого другого народа, не могут не быть субъективными, но и в личных наблюдениях можно увидеть долю истины. Как отмечают исследователи, у японцев ощущение принадлежности к социальной группе, в качестве которой выступают семья и соседи, сослуживцы и земляки, выражено острее, чем в другой культуре, за исключением

133
разве что китайской. В социальном поведении японцам свойственна *эмпатия,* т. е. *способность сопереживания* другому человеку. Стремление понять другого и действовать в соответствии с его ожиданиями стоит на первом месте в поведении японца. Эмпатия в свою очередь предполагает зависимость от другого.
Характерна для японцев и особая статусность общения: каждый человек располагается на своей ступеньке социальной лестницы, строго выполняя обязанности и пользуясь правами, и каждый старается не переступить грань дозволенного. Довольно любопытен такой пример. Психологи давно уже интересуются принципами японского управления, видя в нем одну из причин «японского чуда». Оказалось, что в крупных компаниях должности управляющих занимают по старшинству, согласно возрасту. Молодому и способному менеджеру практически невозможно занять место своего начальника, пока тот не выйдет на пенсию или не будет повышен в должности. Казалось бы, это не должно способствовать успеху бизнеса. Но все наоборот: исчезает опасность потери должности, нет угрозы «подсиживания» и неожиданного увольнения и... улучшается атмосфера в коллективе, все работают на общее дело, а не только ради собственного продвижения.
Современные авторы описывают привлекательные стороны японского национального характера: умение избегать соблазнов, отделять добро от зла, восторгаться красотой, но и не обходят и негативные характеристики, такие как формализм, бюрократизм и авторитаризм японцев. В поведение японской нации глубоко проник *традиционализм,* став важнейшей чертой ее характера. Сложившиеся традиции закрепляют национальные, культурные и бытовые обычаи японцев. Именно традиционализм японцев помог им не просто заимствовать иноземную культуру, вначале китайскую, а потом и западную, но и сделать ее органичной для себя. Япония оказалась страной, открытой к культурному диалогу гораздо в большей степени, чем Индия или Китай. Традиции успешно совмещались в Японии с усвоением нового.
134
После периода изоляции японцы уже не прибегали к искусственным барьерам против внешнего культурного натиска. Новые элементы они уже не отталкивали, а по-настоящему ассимилировали, что удавалось легко далеко не всем народам. Любой элемент чужой культуры осваивался прагматично, в соответствии с потребностями самой Японии. В этом процессе просматривался японский этноцентризм — способность поставить во главу угла интересы своей страны и действовать исходя из них. Именно в Японии удалось наиболее успешно провести этот принцип последовательно и с наименьшими потерями за два последних века. В качестве обыденных житейских черт японцев называют вежливость и аккуратность, бережливость и терпеливость, усердие и самообладание, бесспорно, обусловленные буддизмом, его проповедью сдержанности и терпения. Покорность и смирение перед властью также стали чертой японцев, неписаным кодексом их поведения.
Важнейшим принципом, подчиняющим себе все аспекты жизни японца, является *выполнение обязанностей.* Даже вступить в брак японец, а тем более японка, должны были не по влечению чувств, а чтобы иметь семью, потомство и чтить память предков. Супружество затрагивало интересы семей и групп и не рассматривалось лишь как выбор влюбленных. Молодые могли даже не знать друг друга до вступления в брак, что часто случалось, например, в семьях самураев. Японских девушек учили послушанию родителям, затем — мужу, а в старости — и выросшим детям. Замужняя японка должна была соблюдать абсолютную верность мужу, ревность по отношению к которому считалась почти преступлением жены. Невесте, например, говорилось, что она превратится в дракона, если будет ревновать мужа. Строгие семейные нравы дополнялись институтом гейш — японских гетер, обученных пению, танцам, чайной церемонии, традиционным японским искусствам и умению развлечь гостя. Гейши были самыми образованными женщинами в Японии. Они создали специфическую японскую культуру развлечения, до сих пор тщательно оберегаемую.
135

Система образования в Японии была одной из причин успешной модернизации страны. Начиная с эпохи Мэй-дзи, японцы развивали систему образования, постоянно увеличивая число окончивших высшие учебные заведения. Сейчас в стране взят курс на всеобщее высшее образование. В основе японской системы образования лежит определенная философия, не формально, а содержательно связанная с религиозными принципами. Синтоизм, например, учит японцев поклонению предкам и природе и формирует чувство *национальной исключительности.* Самурайский кодекс поведения (бусидо) ориентирует японца на воспитание воли, мужества и скромности. Взятые из буддизма идеи целеустремленности, самодисциплины и ограничения желаний также входят в японскую систему воспитания и педагогику. Положения конфуцианства о важности постоянного обучения и сдачи экзаменов воплотились в конкретные педагогические методики. Но стремление к получению образования и успеху имеет обратную сторону. Социологи уже отметили, что ежегодно происходит всплеск молодежных самоубийств сразу после объявления результатов вступительных экзаменов.

Искусство

Синтоизм и буддизм повлияли не только на формирование национального характера японцев, но и на искусство.

Если европейские художники исходили из принципа «человек — мера всех вещей», то в художественной жизни японцев мерой всех вещей является природа. В мировоззрении японцев согласно синтоизму каждое явление самоценно, все имеет свое божество. На природу японец смотрит как на существующую саму по себе и требующую благоговейного к себе отношения. Нет в синтоизме границ между богами и людьми. Такая картина мира во многом определила особую одухотворенность японского искусства, его способность к восприятию и эстетизации самых незначительных природных событий и перемен.

136

Философско-эстетические взгляды дзен-буддизма были реализованы в традиционных японских искусствах. К ним относят японскую поэзию в жанре хайку (хокку), японскую живопись и керамику, театр, стрельбу из лука и боевые искусства, чайную церемонию и икебану. *«Вкус чая — это вкус дзен», —* говорили японцы. Действительно принципы дзен наиболее полно реализовались в чайной церемонии, истоки которой относятся к XII в., а окончательное формирование — к XV—XVI вв. Культ чая с его временным выключением из повседневности, сосредоточенностью на переживании красоты открывал, как считали последователи этого учения, путь к просветлению всякому человеку, вне зависимости от его социального статуса. Чайный культ оказал огромное воздействие на японскую культуру во всех ее областях. Сформировалась особая эстетика чайной церемонии, которая повлияла на многие виды и жанры японского искусства: архитектуру, живопись, каллиграфию, керамику. Сложилась особая культура восприятия предметов искусства, основанная на поэтико-метафорическом мышлении, позволяющем раскрыть внутренний смысл произведения через образ-символ, образ-знак. Признавался лишь минимум художественных средств. Так были разработаны эстетические категории: *ваби —* красота бедности, суровая простота, шероховатость и одновременно изысканность, *саби —* прелесть старины, печать времени, *югэн —* не выразимая словами истина. Во второй половине XIV—XV вв. складывается пейзажная монохромная живопись на свитках, на стилистику и образность которой повлияла дзенская эстетика, а также монохромный китайский пейзаж периода раннего средневековья.

На развитие прикладного искусства в немалой степени воздействовал вкус *тядзинов —* мастеров чая. Тядзин являлся тончайшим знатоком ритуала, готовил чай, поддерживал и направлял беседу, создавал утварь для проведения обряда; многие из них были известными архитекторами и художниками. Особого развития в Японии достигло искусство изготовления керамики, что связано с

137

той важностью, которая придавалась чайной церемонии. Японская керамика отличается крайней простотой форм и декора, использует красоту самого материала, отказывается от серийности (все изделия строго индивидуальны).
Эстетика дзен лежит в основе таких жанров японской поэзии, как хайку и танка. По мнению знаменитого популяризатора дзен-буддизма Д. Судзуки, влияние дзен на поэзию куда сильнее, чем на философию, поскольку поэзия воздействует не на разум, а на подсознание. Формой жанра хайку является стих из трех строк. Столь малая, даже миниатюрная поэтическая форма требовала от поэта не описания чувств, а лишь намека на них, способного вызвать цепочку ассоциаций и переживаний читателя и слушателя. Такое стихотворение могло родиться лишь в особом состоянии мгновенного озарения. Дзеновское искусство медитации было, по сути дела, подготовкой к творчеству самого поэта и сотворчеству читателя и слушателя. Понять поэтические миниатюры можно было, только находясь в состоянии мистического озарения. Содержание их считалось до конца не постигаемым. Хайку содержат в себе скрытый смысл, понять который часто можно лишь погрузившись в медитацию, и иллюстрируют такую черту японского характера, как его развитое подсознательное начало. Все виды японского искусства подчиняются идее подсознательного как ведущего принципа жизни, что проявляется и в театре Но и Кабуки, и в японской жизни.
Для того чтобы отразить реальность, художнику необходимо слиться с окружающим миром, — учили наставники дзен. Художник должен не копировать внешние явления, а передавать свое видение действительности, свой внутренний мир. Нужно пережить состояние единения с природой, состояние внутреннего озарения. Именно в этом состоянии, постигая душу вещей, создает художник подлинное произведение. Сама техника японской живописи тушью на рисовой или шелковой бумаге исключала возможность наброска или исправления. Движение кисти художника могло быть единственно верным. Подобно

поэту, он давал лишь намек, а все остальное домысливал талантливый зритель, способный не только воспринять образ, но и развить, дополнить его. Японская живопись была необыкновенно оригинальна. Она характеризовалась каллиграфической тонкостью, деликатным колоритом, использованием особой, *плавающей* перспективы. Тематикой живописи была повседневная жизнь и пейзаж в монохромной черно-белой технике. Изображались утренние и сумеречные состояния, заснеженная природа.
В XVIII в. появилась цветная ксилография (школа укие-э). В ней работали знаменитые художники Хокусаи и Утамаро. Японская ксилография была хорошо известна в Европе и оказала заметное влияние на европейскую живопись, особенно на импрессионистов.
В истории Японии период колониализма совпал не с состоянием кризиса страны, как это было в Индии и Китае, а, напротив, с бурным подъемом в эпоху Мэйдзи. Япония не стала ни колонией, ни полуколонией и смогла без внешнего вмешательства провести модернизацию страны, ее экономики, политики и культуры. При этом были сохранены исторические традиции прошлого, соединено старое и новое. Поразительный успех страны получил название «японского чуда». Ему посвящено множество исследований, но загадка Японии не разгадана до сих пор.
Реформы императора Муцухито отменили социальные различия, была введена всеобщая воинская повинность, подорвавшая позиции самураев. В стране началось промышленное развитие, была проведена реформа аграрных отношений. В самом конце XIX в. монархия стала конституционной, был созван парламент. Радикальная реформа была проведена в области образования.
Самурайство исчезло как сословие, но дух самурайства остался. Япония начала войну с Кореей, а затем — с Россией и Китаем. В годы второй мировой войны Япония была союзницей гитлеровской Германии. В политике Японии проявлялись милитаризм и откровенная агрессив-

ность, так, например, в японо-китайской войне было убито 6 млн китайцев.
Поражение Японии во второй мировой войне привело к трансформации внутренней структуры общества. В отличие от Китая, который длительное время относился к заимствованиям с осторожностью, Япония активно использовала технические и экономические новшества.

Литература

1. **Абаев Н. В**. Чань-будцизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. Новосибирск, 1983.
2. **Бродель Ф.** Время мира. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. XV—XVIII вв.: В 3 т. М., 1992.
3. **Васильев Л. С.** История Востока: В 2 т. М., 1994.
4. **Гомбрих Э.** История искусства. М.,1998,
5. **Григорьева Т. П.** Красотой Японии рожденный. М., 1993.
6. **Дандин.** Приключения десяти принцев. М., 1974.
7. **Керам К.** Боги, гробницы, ученые. М.,1991.
8. **Кульпин Э. С.** Восток. (Человек и природа на Дальнем Востоке.) М. 1998.
9. **Малявин В. В.** Китайская цивилизация. М., 2000.
10. **Малявин В. В.** Конфуций. М., 1992.
11. **Мень А. В.** Культура, христианство, церковь: Лекции и беседы. М., 1995.
12. Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. М., 1994.
13. **Поликарпов В. С.** Лекции по культурологии. М., 1997.

Глава 4. АРАБО-ИСЛАМСКИЙ МИР

Ислам, самая молодая из мировых религий, возникла в VII в. нашей эры. Со времени своего возникновения она проходит не менее сложный, чем другие мировые религии, путь становления своего культа, догматики и обрядности. И так же, как у других религий, этот путь не обошелся без расколов, непримиримой борьбы ортодоксов и еретиков, появления многочисленных сект и внутренних течений.

Основателем ислама по праву считается *пророк Мухаммед,* живший в то время на юге Аравийского полуострова в городе Мекка — религиозном центре кочевых и оседлых арабов. Он был действительно выдающейся личностью, талантливым полководцем, религиозным реформатором и гениальным поэтом. Именно он заложил основы догматики и обрядности ислама, с ним связано и появление священного писания мусульман — Корана.

Возникновение и распространение новой религии само по себе выступает как захватывающая историческая драма. Известно, что свои проповеди Мухаммед начал в 610 г. в своем родном городе Мекке, однако подавляющее большинство жителей города восприняло их враждебно. Это было связано прежде всего с языческим характером верований жителей доисламской Аравии, существованием целого пантеона богов и связанным с ним идолопоклонством. Сам Мухаммед, рано осиротев, воспитывался дедом, а затем дядей, которые были хранителями идолов главного святилища не только Мекки, но и большинства арабских племен юга Аравийского полуострова — храма

141

Каабы. Сокровищем храма был черный «небесный камень», по мнению ученых, вероятнее всего метеоритного происхождения (отсюда и название храма, которое в переводе с арабского означает «куб»). Здесь же находились идолы языческих племен и совершались обряды языческого культа, устраивались празднества. Кроме того, совсем неподалеку от Мекки находилось особо почитаемое святилище общеарабской богини ал-Узза.

В Мекке, крупнейшем экономическом и торговом центре Аравии того времени, имелись также общины иудеев и христиан, поэтому будущий пророк Мухаммед имел полную возможность изучить не только политеистические верования своих соплеменников, но и развитые монотеистические религии христиан и иудеев. Наконец, в Мекке, как впрочем и в других городах Аравии, жили так называемые *ханифы,* праведники и аскеты из числа коренных жителей полуострова, усиленно проповедовавшие словом и личным примером не только необходимость благочестивой жизни, но и — это самое важное — необходимость верить в единого бога, отказаться от многобожия и идолопоклонства.

И хотя жизнь Мухаммеда складывалась вполне благополучно — он успешно начал заниматься караванной торговлей, продемонстрировал, с одной стороны, деловую хватку, с другой — безукоризненную честность в ведении дел и расчетах, удачно и по любви женился на богатой мекканской вдове Хадидже, стал отцом и главой семейства, неотвратимый внутренний голос, воспринятый им однозначно как призыв Бога, заставил его оставить благополучную жизнь и вступить на опасный путь проповедника новой религии среди своих сограждан. Вокруг пророка быстро сложилась группа поверивших в него последователей новой религии, истины которой и были открыты, по их убеждению, Мухаммеду. Ниспосланное откровение заключалось в следующих наиболее важных положениях: необходимо полностью отказаться от поклонения идолам и признать одного-единственного Бога — Аллаха, подлинного имени которого никто не знает и ни-

142

когда не узнает (имя Аллах ранее принадлежало одному из языческих богов Каабы), Аллах — это тот же Бог, что и у иудеев и христиан, не признающие веры в единственного Бога будут строго наказаны Аллахом за свое многобожие и идолопоклонство. Все в мире совершается исключительно по воле Бога, чье могущество неизмеримо и невыразимо. Он наградит смиренных, прочих накажет за гордыню — отсюда и особенности предложенных пророком обрядов: земные поклоны, необходимость простираться ниц во время молитвы (шокировавшие поначалу гордых бедуинов, воспринимавших их как предел унижения личного достоинства). Отсюда и основополагающие формулы новой веры «Нет Бога, кроме Аллаха», «Аллах превыше всего». Отсюда и название новой религии — *ислам,* что с арабского переводится примерно как «покорность Богу», и

наименование ее последователей — *мусульмане,* т. е. «отдавшие себя» в руки Бога, покорившиеся его воле и предопределенной им судьбе.

Именно Аллах сотворил мир, и именно по его воле миру будет положен конец — и тогда настанет время Страшного суда, которого не сможет избегнуть ни одно из сотворенных Богом существ. Все сполна получат наказание за свои прегрешения и награды за свои добродетели. Праведники навечно поселятся в райских кущах, а грешников ждут страшные адские мучения. И рай и ад в исламе описаны достаточно подробно, конкретно указано, какие именно наказания предусмотрены за те или иные прегрешения и какие награды ждут за те или иные благодетели.

Несмотря на то, что у Мухаммеда появились последователи, у подавляющего большинства жителей города проповеди провозвестника новой веры не вызвали никакого отклика в душе. Казалось бы, предложенные постулаты (строгий и последовательный монотеизм, признание тождественности Аллаха с ветхозаветным и новозаветным Богом) должны были быть поддержаны проживавшими в Мекке иудеями и христианами, на что очень рассчитывал поначалу Мухаммед, но и этого не произошло: посколь-

ку по своему происхождению он не мог восприниматься иудеями как Мессия, а для христиан Иисус Христос уже был Богом и изменение его статуса на одного из пророков новой веры также было совершенно невозможно. Только среди некоторой части паломников, стекавшихся со всего Аравийского полуострова в Мекку, проповеди постулатов новой веры имели небольшой успех. Среди этих паломников — что имело историческое значение — оказались жители из города Ясриб (в более современной транскрипции — «Йасриб»), второго по величине и значению после Мекки, который к тому же был родиной матери Мухаммеда.

Таким образом, враждебность со стороны жителей Мекки постоянно усиливалась, а после смерти дяди Мухаммада Абу Талиба, который был главой влиятельного рода «хашим» и покровительствовал последователям новой веры, среди наиболее горячих адептов которой был и его сын Али, над Мухаммедом и его друзьями нависает реальная угроза расправы. Али — двоюродный брат пророка, а затем его зять, станет крупнейшим религиозным и военным деятелем последующей эпохи, сыграв решающую роль в истории раннего ислама.

В 622 г. пророк Мухаммед с незначительной частью своих последователей вынужден был переселиться в Ясриб. Это переселение больше походило на бегство, так как вслед была выслана погоня и Мухаммед и двое его ближайших сподвижников — брат Али и известный мекканский купец Абу Бекр — несколько дней скрывались в пещере и только чудом спаслись от преследователей. Этот эпизод станет одним из центральных сюжетов в преданиях о Пророке, получивших всеобщее распространение в арабо-исламской духовной культуре. 622 г., дата переселения в Ясриб, получившего название «хиджра», стал началом мусульманского летоисчисления, точкой отсчета, по которой живут миллионы правоверных во всем мире до наших дней. Именно в Ясрибе, который впоследствии стал называться Мединат аннаби («город пророка») или просто Медина, Мухаммед получил полное признание свое-

го вероучения, именно отсюда началось победоносное шествие ислама сначала в Аравии, затем — по всему Востоку.

Возникшее при преемниках Мухаммеда в результате грандиозных завоеваний государство — *халифат —* раскинулось на огромной территории — от границ Индии и Китая до Испании, распространило свою власть на многочисленные народы, страны и культурно-географические регионы.

В эпоху своих грандиозных завоеваний, создания халифата и утверждения ислама арабы не могли передать покоренным ими народам Востока наиболее высоких достижений в области материальной культуры, новых технологий в сфере производства. Народы Сирии и Египта, например, с их гораздо более древней историей, на порядок более развитые социальные отношения и культуру, однако ислам принял этот исторический и культурный вызов и успешно решил проблему создания новой единой для всех системы ценностей и культуры. Многочисленные народы со своей неповторимой культурой, которые первоначально лишь подчинились завоевателям, в дальнейшем не только приняли ислам, но и самым активным образом участвовали в создании и развитии новой культуры. Как бы ни были первоначально различны географические, исторические, политические и социальные условия, духовное и идейное разнообразие, все они отошли на второй план, стали незначительными по сравнению

с новой целостной культурой, единством общих представлений, идеалов нового образа жизни, социально-политических регулятивов, этико-правовых норм, обычаев и повседневных привычек.

Большую роль здесь сыграли характерные особенности ислама, связанные с тем, что эта религия самым подробным образом регламентирует образ жизни, поведение, психологию и ценностно-мировоззренческие установки своих приверженцев. Мусульманское вероучение, обрядность и религиозные предписания становятся особенностями культуры тех стран и народов, которые исповедуют ислам. Причем это касается как культуры быта и повседневной жизни, так и ее высших форм развития: литера-

145

туры, искусства, науки, философии, способа мировосприятия и стиля мышления.

Всемерное распространение в исламском мире получает культ Корана, а поскольку Коран представляет собой произведение, в котором глубокий религиозный и социально-этический смысл выражен в высокохудожественной поэтической форме (не зря некоторые мусульманские мистики и аскеты — суфии посвящали свою жизнь непрерывному его чтению), его культ выступал еще и культом слова в самом высоком его понимании. Даже способу начертания слова придавалось самое большое значение — отсюда такое развитие искусства каллиграфии на Востоке.

Коран

Всем известно, что Коран (от ар. «Кур'ан», что в переводе приблизительно означает «чтение», а также «то, что прочитано, произнесено вслух») является Священным писанием мусульман, подобно Библии у христиан и Трипитаки у буддистов. Очень часто для образности выражения Коран называют «Библией ислама». Все это так, но вместе с тем дело здесь обстоит намного сложнее. Коран для мусульман представляет собой нечто большее, чем, например, евангелия для христиан. Прежде всего Коран выступает как Слово и Откровение самого Бога, лишь переданное через высшего и последнего из пророков — Мухаммеда, поэтому содержание Корана имеет гораздо более высокий статус, чем, допустим, жизнеописания Иисуса Христа, канонизированные, но сотворенные конкретными людьми. Содержание Корана для правоверных мусульман является тем, чем для христиан является Логос, Слово Бога, Божественный промысел, можно даже сказать — сам Иисус Христос. Поэтому священными являются не только каждое слово, но даже каждая буква Корана.

146

На этом основании можно сделать вывод, что сам перевод слова «Коран» как то, что «читается, произносится вслух», имеет не только непосредственный, но и более глубинный смысл, который раскрывается, если знать, что согласно вероучению ислама в обители Аллаха имеется сокровенная священная книга, в которой начертано абсолютно все, что было в прошлом, что есть в настоящем и что будет в будущем. В этом отношении Коран выступает как часть сокровенного писания, как то, что было сообщено самим Богом людям устами пророка Мухаммеда. С этим связано также убеждение в том, что только текст Корана, изложенный пророком и записанный первоначально между VII—VIII вв. на мекканском диалекте арабского языка, передает сокровенный смысл и значение открытых человеку Богом истин веры, а значит непереводим на другие языки. В лучшем случае речь может идти о переводе смыслов священных глав писания.

Как памятник культуры Коран несет на себе печать своеобразной истории своего возникновения и культурно-исторических реалий той эпохи, в которую это произошло. Известно, что сам пророк Мухаммед не записывал каких-либо текстов, так как выступал исключительно с устными проповедями, содержание которых запоминалось и передавалось его ближайшими сподвижниками. Это было обычным явлением для той исторической эпохи, ведь подавляющую часть духовной культуры кочевых и оседлых арабов Аравийского полуострова представляло собой устное творчество. Особенно высокий уровень развития в доисламской арабской духовной культуре имела поэзия, поэтический язык кочевников-бедуинов отличался высокой художественной образностью, богатством лексики (особенно много было синонимов), был понятен представителям различных племен полуострова, гово-

ривших на своих диалектах. Именно этот поэтический язык и избрал Мухаммед для своих проповедей, именно этот язык стал языком Корана.

Необычна и драматична история обретения Корана. После смерти пророка в 632 г. его преемник халиф Абу

147

Бакр совместно с личным писцом Мухаммеда Зайд Ибн Сабитом собрали все имеющиеся записи, привлекли всех оставшихся в живых после бесчисленных походов хафизов и составили первый вариант священного текста. Этот текст получил название «Сухуф» (в пер. с ар. — «страницы»). Следующая редакция священного текста, которая стала окончательной, была подготовлена уже при помощи первых мусульманских богословов при халифе Османе в период с 650 по 656 г. Подготовленный тогда текст получил название «Мусхаф» (в пер. с ар. — «список»). Этот текст и был канонизирован, с него были сняты пять копий, ставших самыми древними из дошедших до нас текстов. Они приобрели особый статус и особое значение: один из них хранится в Медине, в мечети самого пророка, другой — в Мекке и ему поклоняются паломники.

Священное писание мусульман имеет необычную структуру. Коран состоит из 114 разделов или глав, которые называются *сура.* Это название имеет особое значение. Слово *сура* на арабском языке означает «ряд камней», которые кладутся при возведении какого-либо сооружения, поэтому подобно тому, как при строительстве сначала используются более крупные камни для сооружения фундамента, а затем поменьше, главы Корана расположены не по времени произнесения проповедей Пророком, не по степени их важности, а по их величине. Поэтому за исключением первой суры, которая имеет особое ритуальное значение, самой большой является вторая сура, а самой маленькой — последняя. Первая сура Корана называется «Аль-Фатиха», или просто «Фатиха» (в пер. с ар. — «открывающая»), обязательный компонент всех религиозных ритуалов и по своему значению примерно соответствует молитве Господней «Отче наш» у христиан.

Каждая сура Корана в свою очередь делится на отдельные разделы, или аяты, их также больше всего во второй суре и меньше всего (по три) — в последних главах. В конце IX в. для удобства повсеместного изучения текст Корана был поделен на 30 частей, получивших дополнительное деление на два отрезка каждая.

148

По месту их произнесения пророком суры подразделяются на *мекканские* (610—622) и *мединские* (622—632). Такие преобразования текста привели к тому, что большинство глав-сур состоит из отдельных фрагментов откровения, не связанных единой темой и произнесенных в разное время. В то же время такое построение позволяет максимально отвлечься от конкретного исторического, социального, культурного, этнографического контекста возникновения данного фрагмента писания и сосредоточиться на всеобщем и непреходящем сокровенном смысле излагаемого.

Мусульманскими богословами скрупулезно подсчитано, что в 114 сур входит 6 236 разделов-стихов (аятов), в свою очередь состоящих из 77 934 слов и 323 621 букв. Как мы видим, по форме текст Корана представляет собой рифмованную прозу, отдельные разделы которой являются неподражаемыми художественными образцами самой высокой поэзии.

Центральной идеей Корана, которую с такой страстью и такой силой проводит пророк Мухаммед через все писание, является *идея единобожия.* Именно в отступлении от единобожия обвиняет пророк христианство, понимая принцип троичности как попытку ввести многобожие под прикрытием монотеистической формулы. Текст Корана, выступающий в своей непосредственной форме то как диалог и полемика Бога, передаваемые неизменно устами пророка, с сомневающимися и противниками новой веры, то как обращение и увещевание самих членов мусульманской общины. Отсюда — обилие клятв в тексте, на которое обращали внимание уже в древности его читатели, принадлежавшие к другим конфессиям.

Полемика и осуждение в первую очередь были направлены против язычников и идолопоклонников, а во вторую — против иудеев и христиан, которые, будучи «людьми писания», людьми, уже получившими откровение от истинного Бога, исказили — по мнению Мухаммеда — и отступили от непреложных истин веры. Естественно, что в ходе этой

полемики религиозно-философские сюжеты и темы иудео-христианского миропонимания и культа не
149
только активно вводились в ткань текста Корана, но и самым существенным образом переосмысливались. Впрочем, как бы там ни было, но ветхозаветные и новозаветные сюжеты и персонажи, в новой, приспособленной к проповедуемой вере интерпретации, занимают в Коране одно из центральных мест.

Так, в Коране неоднократно подробно говорится о сотворении Всевышним мира при помощи животворящего слова «кун», т. е. «будь». При этом акт творения, так же как и в Библии, происходил в течение шести дней, из которых первые два дня ушли на создание неба и земли, а последующие четыре — на обустройство последней. Все на земле было создано Аллахом для человека, чтобы тот всем пользовался и прославлял своего Творца. Отсюда и указание в Коране на гордыню человека как на одно из его главных прегрешений, отсюда и составляющее одну из глубинных первооснов ислама требование покорности воле и предопределению Всевышнего. Так же, как и в Библии, указано, что еще до человека в качестве разумных существ были сотворены ангелы и демоны. Ангелы прошли по воле Бога испытание поклонением первому человеку — Адаму, и тот из них, который отказался это сделать, за свою гордыню был отвергнут Богом и стал дьяволом, предводителем темных сил и главным врагом людей. *Иблис, шайтан,* постоянно строящий козни правоверным, — один из самых распространенных персонажей арабо-исламского фольклора, литературы, духовной культуры в целом.

Наряду с Адамом, который выступает как первый посланник к людям от Бога, в Коране действуют и другие библейские пророки: Нух (Ной), Ибрахим (Авраам), Муса (Моисей) и Иса ибн Марийам (Иисус, сын Марии). При этом особая роль принадлежит Ибрахиму и Исе. Ибрахим, вместе со своим сыном от Агари (Хаджар) Исмаилом, основал храм Каабу, стал прародителем арабов, выступил перед ними с призывом к обретению истинной веры. Отлична от библейской и трактовка образа Исы. Прежде всего, Иса ибн Марийам — величайший посланник Аллаха, явивший людям часть его писания — «Инжил» (Еванге-
150
лие). Это непосредственный предшественник Мухаммеда, предсказавший его приход. После выполнения своей миссии он был снова взят на небо Аллахом, который возложил на него еще более сложную задачу — второе пришествие во времена, близкие к Страшному суду, победу над антихристом («ад-Даджалом»), который к тому времени воцарится на земле и многих совратит с пути истинной веры, и, наконец, установления на земле царства истины и справедливости.

И хотя непреложным правилом исламского богословия считается, что в его каноническом значении Коран непереводим на другие языки, вместе с тем произведение такого религиозного, исторического и культурного значения не могло остаться за рамками внимания переводчиков уже в первые века существования ислама. В наше время Коран переведен практически на все языки народов мира.

История перевода Корана на русский язык — это отдельная и очень интересная тема. Поэтическую силу Корана глубоко оценил А. С. Пушкин. Всем известен цикл его стихотворений «Подражание Корану», а также вольный перевод его отдельных разделов:

Земля недвижна — неба своды,
Творец, поддержаны тобой,

Да не падут на сушь и воды
И не подавят нас собой.

А вот ставший хрестоматийным пушкинский перевод коранической клятвы:

Клянусь четой и нечетой,
Клянусь мечом и правой битвой,
Клянусь утренней звездой,
Клянусь вечернею молитвой...

Известный русский востоковед, профессор Казанского университета Г. С. Саблуков сделал перевод «Аль-Фатихи», которую он назвал «Отверзающая дверь к досто-
151

чтимому чтению». Именно этот перевод долгое время был ее классическим переводом на русский язык. Вот его содержание:

Во имя Бога, милостивого, милосердного.
Слава Богу, Господу миров, милостивому, милосердному,
Держащему в своем распоряжении День суда!
Тебе поклоняемся и у Тебя просим помощи:
Веди нас путем прямым,
Путем тех, которых Ты облагодетельствовал,
Не тех, которые под гневом,
Не тех, которые блуждают.

Переводу Корана посвятил свою жизнь выдающийся отечественный востоковед академик И. Ю. Крачковский. Выход в свет в 1963 г. первого издания его перевода стал выдающимся событием в научной и культурной жизни страны.

Известен также поэтический перевод Корана, который сделан Валерией Пороховой, ученым-филологом, волею судьбы оказавшейся в Сирии и сумевшей глубоко понять язык и поэтический смысл Корана. Вот образец перевода «Аль-Фатихи», сделанного Валерией Пороховой:

Хвала Аллаху, Господу миров;
Всемилостив и Милосерден Он один,
Дня судного один Он властелин.
Лишь пред тобой колени преклоняем
И лишь к Тебе о помощи взываем:
«Направь прямой стезею нас,
Что Ты избрал для тех,
Кто милостью Твоею одарен,
Но не для тех, на ком Твой гнев
И кто в неверии блуждает».

А вот ее прекрасный перевод некоторых сур:

Сура 45

Читай им то, что послано тебе
Внушеньем тайным этой Книги.
152
Свершай молитву по часам,
И оградит она тебя
От дел порочных и позорных.
И нет сомнения — хранить в душе Аллаха
Превыше всех высот (земных).

Сура 99. Землетрясения

Когда в конвульсиях земля забьется,
И на поверхность бремя тяжкое свое извергнет,
И возгласят: «Что происходит с ней?»
В тот день свое известие она объявит,
Что было послано в Господнем откровенье.
И двинутся в тот день раздельными толпами люди,
И им предстанет все, содеянное на земле.
И тот, кто сотворил добро величиной с пылинку,
Узрит его!
Узрит и тот, кто зло величиной с пылинку
Совершил.

На необозримых просторах Халифата (от границ Китая и до южных границ Франции) сложилась новая исламская цивилизация со своим неповторимым укладом, образом жизни, социально-экономическими отношениями, системой культурно-исторических ценностей и мировоззренческих ориентиров. Основу этой цивилизации составляет религия, а стержнем духовной культуры является священное писание мусульман — Коран.

Сунна

Кораном не исчерпываются первоосновы ислама. Наряду с ним священным руководством для жизни большинства мусульман является «Сунна посланника Аллаха», или просто Сунна (в пер. с ар. букв. «пример», «образец», а в переносном значении — «Предание», «Сказание о жизни и поступках пророка» и т. п.). В своем непосредственном виде Сунна представляет собой свод текстов, описываю-

153

щих жизнь Мухаммеда, его поступки в тех или иных ситуациях, его высказывания, его указания на то, как вести себя или как разрешать те или иные проблемы не только в религиозной, но даже чисто бытовой сфере. Эти тексты или свидетельства получили название «хадисы». Таким образом, по своему значению Сунна — это сборник правил и обычаев, нравственно-правовых норм, установлений, образцов и идеалов поведения, дополняющий Коран и почитаемый наравне с ним.

Ее возникновение было неизбежно. Ислам представляет собой образ жизни, в идеале регламентирующий все, даже самые незначительные стороны и ситуации в жизнедеятельности правоверных. В результате грандиозных завоеваний арабами почти всего Ближнего и Среднего Востока и возникновения огромного Халифата, государства со сложным этнокультурным составом, социальной структурой, внутренними и межгосударственными отношениями, потребность в упорядочивании системы норм, регулирующих религиозную, частную и публичную деятельность, возрастала на несколько порядков. Коран не мог в такой ситуации дать ответы на все более новые и новые сложные вопросы. Возникшую потребность в дополнительных разъяснениях и удовлетворяли путем обращения к воспоминаниям ближайших сподвижников пророка, анализа его поступков в определенных аналогичных случаях, разъяснениям и поучениям, дававшимся в различных частных случаях. Так начался систематический сбор и записывание хадисов.

Естественно, что данные свидетельства — хадисы признавались имеющими силу нормы только в случае признания их достоверности. Гарантию достоверности собиратели свидетельств усматривали в точном указании имен тех, кто сообщил данное свидетельство, кто передавал его от одного авторитетного человека другому. Поэтому каждый хадис состоит из двух частей: так называемой «основы», или «опоры» («иснад»), представляющую собой перечисление тех, от кого это свидетельство получено, и собственно текста, в котором излагается его суть *(матн,* что в пер.

154

с ар. и означает «текст»). Относительно первой части хадисов действует непреклонное правило — цель рассказчиков, передавших свидетельство, должна быть непрерывной, изучение их биографии должно было подтвердить реальность их общения друг с другом, а также то, что все они были людьми праведными, безупречными в выполнении религиозно-нравственных предписаний. Чем достойнее уважения был автор свидетельства (особое внимание при этом уделялось самому первому), тем достовернее и значительнее считался хадис.

Мнения арабских мусульманских богословов относительно числа хадисов, которые составляют собственно предание, или Сунну, расходятся в самой значительной степени. Наиболее строгие из них считают, что всем перечисленным критериям отвечают только примерно полтора десятка свидетельств, другие говорят о нескольких сотнях, а для третьих счет идет на десятки тысяч. Первые сборники Сунны строились на основе классификации хадисов по именам самых ранних свидетелей — рассказчиков, соратников самого пророка. Имена их располагались в алфавитном порядке, с указанием хадисов, изложенных каждым из них. Этот вид сборников является самым почитаемым, составляет первооснову преданий. В более поздний период появились сборники, в которых тексты хадисов располагались не по именам пересказчиков, а по различным проблемам, вопросам или темам. Из числа сборников первого типа наиболее значимым и известным является так называемая «Торная тропа» (по-ар. — «Ал-Муватта»), составителем которого является известный исламский богослов VIII в. Малик ибн Анас, а из сборников второго типа — «Достоверный сборник» («Ас Сахих») имама Абу Абдаллаха ал-Бухари, жившего еще в IX в. Согласно историческим сведениям, чтобы составить этот сборник, ал-Бухари изучил более 600 тыс. хадисов, из которых отобрал 7563.

Известно, что сразу после смерти пророка Мухаммеда ислам раскалывается на два направления: *суннитов* (от ар. *сунна,* т. е. «предание») и *шиитов* (от слова *шиа,* т. е. «груп-

155

па», «часть»). Несколько позже из числа шиитов выделяется группа *исмаилитов,* сыгравшая особую роль в истории этой религии. В это же время появляется и другое течение, получившее название *суфизм,* имевший еще большее значение в истории ислама, особенно в ряде географических регионов (в частности, в Индии). Суфии нередко находились в оппозиции по отношению к традиционной догматике.

Внешней причиной раскола стал вопрос о преемнике пророка в качестве духовного и светского главы образовавшегося к моменту его смерти государства. В горячих спорах отстаивались две точки зрения. Согласно первой из них, должность духовного и светского главы — халифа должна была стать выборной из наиболее достойных ближайших соратников Мухаммеда. Согласно второй — эта должность должна передаваться по наследству одному из родственников пророка, а значит главой должен был стать его двоюродный брат и зять Али. Мнение большинства склонилось в пользу первой точки зрения, и первым преемником Мухаммеда был избран его сподвижник Абу Бекр, который не только входил в число самых первых приверженцев пророка, но и был его тестем, отцом любимой жены Мухаммеда — Айши. Сторонники первой точки зрения, а их, как мы выяснили, было подавляющее большинство, и получили наименование суннитов. Сторонники второй точки зрения, которых была только определенная часть, получили название шиитов, что и было зафиксировано в арабском слове *часть.*

Став халифом, Абу Бекр продолжил утверждение новой веры, а также успешные военные походы. Хотя его правление было и недолгим — с 632 по 634 г., но и после его смерти новым халифом стал не Али, а Омар ибн-Хаттаб. Необходимо отметить, что первые халифы вошли в историю ислама как «праведные халифы», роль и значение которых считаются особо важными. В 644 г. этот халиф был убит, но его преемником, третьим праведным халифом, опять стал не Али, а Осман ибн-Аффан, также один из ближайших сподвижников пророка Мухаммеда. И

только после его гибели в своей собственной резиденции в Медине во время восстания так называемых хариджитов в 656 г. халифом становится Али.

Казалось бы, теперь упорная борьба шиитов за передачу поста главы церкви и государства кровным родственникам пророка должна быть закончена, условий для разногласий больше нет, а раскол мусульманской общины станет достоянием истории. Но ход событий оказался совершенно другим. Против Али поднял восстание Муавия, наместник в Сирии, бывшей тогда одной из провинций Халифата, который отказался признать его халифом. После целого ряда сражений и схваток, попыток решить дело при помощи третейского суда, созванного из числа еще оставшихся в живых соратников пророка, угроз и интриг в 661 г. Али пал на выходе из мечети от руки убийцы. К власти в халифате пришел Муавия, который правил до 680 г. и основал династию Омейядов.

После смерти Муавии в 680 г. борьба за власть вспыхнула с новой силой. В этой борьбе погибли сыновья Али — внуки пророка Мухаммеда — Хасан и Хусейн. Особенно трагична история гибели младшего из них — Хусейна. До 680 г. он жил в городе пророка — Медине, а затем по призыву шиитов, провозгласивших его имамом, выступил против объявленного преемником Муавии в должности халифа его сына. С малочисленным отрядом он был окружен огромным войском в пустыне. После нескольких дней осады он был растерзан огромной толпой осаждавших, так как никто из них не хотел взять на себя персональную ответственность за убийство внука пророка. Его смерть произвела самое сильное впечатление на современников, а на месте его гибели возник город Кербела (на территории современного Ирака), ставший одним из наиболее почитаемых святых мест для мусульман-шиитов. Так Хусейн стал великомучеником, особо чтимым шиитами. Его гибель сделала невозможным любое примирение между суннитами и шиитами.

Кроме того, шииты отказались признавать Сунну в качестве источника непреложных сакральных истин, считая,

что предания умышленно искажены и из них исключены либо умалены в своем подлинном значении все эпизоды и сюжеты, связанные с Али. В народных преданиях и фольклоре шиитов Али занимает совершенно исключительное место, в некотором отношении даже равное самому пророку Мухаммеду. Али и его потомки являются для мусульман-шиитов первыми праведными имамами, культ и почитание которых занимает центральное место в их религиозных воззрениях.

Основу веры в исламе составляют пять элементов: во-первых, признание строгого единобожия; во-вторых, обязательная многократная ежедневная молитва; в-третьих, обязательность священного поста; в-четвертых, паломничества (если позволяют условия жизни) в святые места — Мекку и Медину; в-пятых, обязательный налог на имущество и доходы в пользу неимущих единоверцев.

Огромное влияние на жизнь и культуру арабо-исламского мира оказывают религиозные праздники — и как обязательный компонент культа, и как факторы, определяющие ритм жизни, материального производства и духовного творчества. Организация праздников и выполнение обрядов в арабо-исламском мире неразрывно связаны с особенностями мусульманского календаря и уже вышеупомянутыми отличиями в летосчислении. Летосчисление в арабо-исламском мире ведется с 16 июля 622 г., с так называемой хиджры, года переселения общины мусульман вместе с Мухаммедом из Мекки в Медину, однако в основе счета времени лежит, как известно, не солнечный, а лунный календарь. Хотя год в нем разделен также на 12 месяцев, но он короче солнечного и составляет 354 дня. Вследствие этого, все даты лунного календаря, наступление новых месяцев, а значит и даты всех праздников постоянно сдвигаются. Так, хиджра, которая стала праздником Нового года, относительно солнечного календаря наступает каждый раз на 11 дней раньше, чем в году предшествующем. Соответственно этому каждый месяц мусульманского календаря, его даты, а значит и приуроченные к ним мусульманские праздники и обряды в разные

годы приходятся на различные времена года и сезоны относительно принятого на Западе и в России годового цикла.

К числу главных праздников арабо-исламского мира, наряду с уже указанным Новым годом — хиджрой, относятся: Жертвоприношение (празднуется каждого 10 числа последнего месяца мусульманского календаря), День рождения пророка Мухаммеда, Разговение (широко известный в России праздник под его тюркским названием Ураза-Байрам), Вознесение (в память о чудесных событиях, происшедших с пророком, его посещении небесных сфер и святых мест Иерусалима), Ночь предопределения (приходится на 27-е число месяца мусульманского календаря под названием рамадан и связано с началом откровения пророку текста Корана), Ночь творения (по убеждению верующих в эту ночь решается судьбы всех живущих в данном году). Существует и целый ряд других праздников, специфика которых определяется этнокультурной принадлежностью исповедующих ислам народов, особенностями тех течений и направлений, которых придерживаются те или иные их последователи. Так, в арабо-исламском мире не отмечается, например, широко распространенный в Средней Азии и у ряда народов России праздник Науруз, дошедший до нынешних времен из глубокой древности и ставший у этих народов важнейшим национальным празднеством.

Существенную роль в арабо-исламской культуре, менталитете, образе жизни играют налагаемые на правоверных мусульман предписания и ограничения. К числу важнейших из них относятся строгие ограничения во время постов, во время священного месяца рамазан (в этот месяц, определяемый по лунному календарю, есть и пить, удовлетворять другие естественные потребности можно только в ночное время и лишь до тех пор, пока глаз человека не начнет различать две специально натянутые нити — черную и белую), полный запрет на употребление спиртного, свинины, крови и др.

Шариат

На основе систематизации религиозных, моральных и собственно правовых норм возникает своеобразная система мусульманского права, получившая название «шариат» (от ар. *шари'а* — «прямой путь», «правильная дорога к цели» и т. п.). Своеобразие данной системы права заключается в том, что она синкретически объединяет не только собственно юридические, но и религиозные, нравственные, политические и все прочие нормативы, стремится стать сводом поведения мусульманина для всех случаев жизни и во всех ситуациях. Поэтому вполне закономерно, что в массовом сознании в арабо-исламском мире шариат воспринимается зачастую как собственно исламский образ жизни, как единственно верный свод правил, вытекающий из внутреннего смысла вероучения. Таким образом, специфически правовая часть шариата, получившая название *фикх,* рассматривалась и развивалась как элемент указанной более широкой системы норм и правил.

Хотя окончательно шариат сложился уже в развитом мусульманском обществе, он сохранил и многие традиции раннего ислама, времен жизни первой мусульманской общины в Мекке и Медине, и даже более ранние доисламские нормы и правила обычного права жителей Аравии. Это обычное право древних арабов известно под названием *адат.* Естественно, что фундамент шариата составляют нормы и предписания Корана, в котором устами пророка прямо говорится, что он дан людям еще и как «арабский судебник».

Шариат складывался постепенно. Пока был жив пророк, он сам выступал и законодателем, и судьей. После его смерти обнаружилось, что норм и предписаний Корана недостаточно для регулирования многократно усложнившихся социальных, экономических, политических, правовых и прочих отношений. Выход из возникавших правовых казусов во многом помогали найти хадисы, содержания сборников преданий о словах и поступках

пророка в сходных и аналогичных ситуациях. Но несмотря на это, огромную и трудную задачу по выработке и систематизации морально-правовых норм, способных регулировать общественные отношения, удалось решить мусульманским правоведам, ученым-юристам. Их деятельность и составила собственно правовую часть шариата — *фикх.* Для этого потребовалась значительная работа по юридическому переосмыслению совершенно не ориентированных на нужды правоведения Корана и Сунны, создание органически связанной с основными постулатами веры юриспруденции, юридической техники, правоприменительной практики. Значительный отпечаток на арабо-исламскую культуру и образ жизни наложили суровость предписываемых шариатскими нормативами видов наказаний за серьезные уголовные преступления, неумолимость приведения в исполнение судебных решений, публичный характер применяемых наказаний и казней.

Говоря о культуре арабо-исламского мира, нельзя не отметить ту особую роль, которую играют предписания и запреты, связанные с пищей. Остановимся на них подробнее. Можно, например, есть мясо журавля, но запрещено — сокола или удода. Из рыб можно употреблять в пищу только покрытых чешуей. Нельзя питаться змеями, лягушками, но можно, например, ящерицами. Вопреки распространенному о восточной кухне мнению, не рекомендуется употреблять в пищу сырые лук и чеснок. С чисто религиозной точки зрения самые приемлемые продукты совсем не пряности, а мед и молоко. Вопреки распространенному мнению о культуре питания в исламском мире, употребление конины не поощряется, хотя и не запрещено. Что совершенно неприемлемо — так это употребление спиртного, причем не только самого вина, но и любых кулинарных изделий, в процессе изготовления которых оно используется.

За многие века выработался и ритуал принятия пищи, в котором неразделимо переплелись нормы этикета и религиозные предписания. Непосредственно перед едой, а также после принятия пищи мусульманин должен совер-

шать омовение рук. Хозяину дома или главе семейства при этом прислуживают наиболее близкие, в идеале — дети, которые и подают необходимые для этого принадлежности. Именно глава семейства первым начинает трапезу и последним ее завершает. Начало и завершение обязательно сопровождается произнесением ритуальных формул — одной для начала, а другой для завершения трапезы. За едой не принято обсуждать сложные, а тем более неприятные темы. Едят правой рукой при помощи столовых приборов или рукой. При этом арабы проявляют самую настоящую виртуозность — испробовав множество различных блюд, они могут испачкать лишь самые кончики пальцев правой руки. Еда не должна быть горячей, не принимается одновременно холодная и горячая пища, все запивается довольно значительным количеством воды. Правоверный мусульманин никогда не станет пить прямо из горлышка бутылки, так же как из реки или ручья не будет пить непосредственно ртом, а только при помощи рук или посуды. На столе обязательно должен быть хлеб, который никогда не режут ножом, а разламывают на части руками — для араба хлеб священен, а значит и отношение к нему должно быть соответствующее.

Обязанностью мусульманина является содержание своего тела в чистоте, совершение омовений перед важнейшими религиозными обрядами и любыми другими значимыми для него событиями. Все эти предписания вошли в плоть и кровь жителей арабского Востока, превратились в их непосредственные рефлексивные действия, стали неотъемлемыми элементами их образа жизни и культуры.

Отметим далее, что существенную роль в развитии культуры в мусульманских странах сыграли ограничения на художественное изображение. В результате в мусульманском мире не была развита живопись, но самого высокого уровня достигло искусство орнамента, каллиграфии и т. п. Высочайшего развития в исламской культуре достигла *поэзия,* которой по праву отведено самое значительное место в истории мировой литературы. Замечательными главами этой истории стали арабская средневековая

162

поэзия и таджико-персидская поэтическая школа. К числу наиболее выдающихся представителей арабской поэзии относятся: Ибн аль-Мулаввах (умер около 700 г.), вошедший в историю литературы под именем Меджнун («обезумевший от любви»). Воспетая им история его трагической любви к соплеменнице Лейле, насильно выданной замуж за другого, стала самой известной любовной историей на Востоке, вечным сюжетом для восточной литературы и культуры в целом; Абу Нувас (762—813), раздвинувший рамки традиционных поэтических жанров, создавший столь популярный в дальнейшем жанр «застольной поэзии», или, как его называли наиболее часто, «поэзии вина»; Абу-ль-Атахия (748—825), живший при дворе знаменитейшего из халифов Гарун ар-Рашида (786— 809), одного из главных героев бессмертных «Сказок тысячи и одной ночи», но создавшего, в противоположность царившему при дворе гедонистическому образу жизни, новый стихотворный жанр, в основе которого лежала лирика философского и даже аскетического характера; Ибн ар-Руми (836—896), крупнейший арабский средневековый поэт-сатирик; аль-Мутанабби (915—965), крупнейший поэт эпохи распада халифата, эпохи напряженных духовных поисков и расцвета поэзии; Абу-ль-Ала аль-Маари (973—1057), выдающийся поэт-мыслитель, создавший крупные философские поэтические произведения, самым известным из которых является «Лузумийат» («Обязательность необязательного»), великий слепец, своеобразный Гомер Востока.

Свой вклад в развитие поэзии внесли и *суфии,* эти мусульманские религиозные мыслители, аскеты, миссионеры и проповедники. К числу наиболее крупных поэтов-суфиев следует отнести Омара ибн аль-Фарида (1180—1234), поэта философа, и Ибн аль-Араби (1165—1240), выдающегося поэта-лирика. Свою страницу в историю как мусульманской культуры в целом, так и арабской поэзии в частности внесли жители арабо-мусульманских государств Испании. К числу наиболее выдающихся поэтов арабо-мусульманской Испании относится Ибн Зайдун (1003—

163

1071), здесь же жил и крупнейший арабский средневековый философ Ибн Рушд (1126—1198), больше известный под своим латинским именем Аверроэс.

Поэты таджико-персидской школы справедливо имеют общемировое значение и известность. К их числу в первую очередь следует отнести: А. Рудаки (860—941), родоначальник поэзии на языке

фарси; Фирдоуси (940— 1020), бессмертная поэма которого «Шахнамэ» вобрала в себя огромный эпос таджиков и персов; Насир Хисров (1004—1072), который был не только поэтом, но и крупным мыслителем, его знаменитая работа «Собрания двух мудростей» представляет собой последовательную и развернутую защиту греческого философского наследия.

Выдающимся представителем исламской средневековой культуры является математик, астроном, философ и поэт Омар Хайям (1048—1131). В сфере философии Омар Хайям продолжил развитие античных натурфилософских учений, был наиболее близок к философской концепции Ибн Сины. В его творчестве, и особенно поэтическом, отражено сложное мировосприятие человека той эпохи. Вот два рубай из бесценного наследия мыслителя:

Росток мой — от воды небытия,
От пламени скорбей — душа моя,
Как ветер, я кружу, ищу по свету —
Где прах, в который превратился я.

* * *

Много лет размышлял я над жизнью земной,
Непонятного нет для меня под луной.
Мне известно, что мне ничего не известно —
Вот последняя правда, открытая мной.

Нельзя не упомянуть и великого поэта Саади (1203— 1292), который не только оставил непревзойденные образцы любовной лирики, но и был крупным прозаиком, мыслителем.

Говоря о мусульманской средневековой поэзии, нельзя не назвать имена таких выдающихся поэтов, как азербайджанец Низами Гянджеви (1141—1209) и узбек Алишер Навои (1441—1501), чьи произведения по праву стали классикой мировой литературы.

Мусульманская философия и наука средневековья

Как мы уже отмечали ранее, целый ряд общемировоззренческих и богословских вопросов вызывал различные мнения, большие споры, различные подходы, приводившие к появлению различных течений и сект. К числу таких вопросов относится один из основных в исламе догмат абсолютного предопределения Богом всех действий человека, его жизни в целом. Естественно, что этот догмат, при его однозначной интерпретации, делает проблематичным ответственность человека за свои поступки, остро ставит проблему свободы воли человека. Большие споры вызывали также вопросы о природе и атрибутах Бога. Здесь чисто антропоморфным представлениям противопоставлялись взгляды, основанные на признании трансцендентной (т. е. запредельной нашему миру) природы Бога и чисто умозрительного характера его атрибутов. Дискуссионными были также вопросы о понимании сущности веры, природы Священного писания мусульман — Корана.

Нетрадиционные ответы давали на многие вопросы *исмаилиты.* На систему их взглядов оказали влияние индийская и иранская культуры, в ней нашли отражение их увлечение неоплатонизмом и даже воззрениями пифагорейцев. Исмаилиты исходили из представлений о переселении душ после смерти людей в зависимости от их греховности в других людей, животных и даже предметы неорганической природы. Из неоплатонизма они заимство-

вали идеи о порождении Богом мирового разума, от которого происходит мировая душа, которая в свою очередь порождает и оживотворяет природу и воплощается в пророков.

Суфизм

Суфизм, как мы уже отмечали, оказал огромное влияние на всю исламскую культуру. Суфии также исходили из идеи эманации (т. е. истечения) божественного в материальный, природный мир. Важнейшее положение исламской догматики «нет Бога, кроме Аллаха» дополняется ими принципом «нет сущего, кроме Бога», выступающим ничем иным, как формулой мистического пантеизма. По учению суфиев, земным воплощением божественной сущности могут стать души самих верующих. В соответствии с этим суфии разрабатывают концепцию «совершенного человека», которому при соблюдении определенных требований открывается путь к непосредственному общению с Богом. Это общение возможно в особых экстатических состояниях, которые невозможно описать словами или объяснить. С суфизмом связано и своеобразное монашество ислама — *дервиши,* проводившие жизнь в бедности, экстатических молитвах, странствиях и непрестанном чтении священных текстов.

В первую очередь арабы стремились дать идеалы нового образа жизни, морали, социальные и политические регуляторы. Не случайно в исламском мире было распространено поверье, что даже чернила, которыми написаны слова святого текста, смытые и добавленные в еду, способны принести человеку исцеление от болезней. Даже способу начертания слов придавалось самое большое значение — отсюда такое развитие искусства каллиграфии на Востоке.

Исторически первой школой исламского теоретического богословия стало учение *мутазилитов.* Его основоположником был уроженец Ирака Васыл Ибн-Ата. Исходя из вечности, единства и сверхприродности Бога, он подверг критике антропоморфные представления о божественных атрибутах (свойствах), так как такими качествами и свойствами могут обладать только конечные и

166

преходящие объекты. Его осмысление вопросов, связанных с природой Бога, соотношения Его с миром, было во многом подобно отрицательному (апофатическому) богословию и выводило исламскую теологию на высокий теоретический уровень. Мутазилиты отвергали догмат абсолютного предопределения, который, по их мнению, лишил бы человека ответственности за свои поступки и возложил на Аллаха ответственность за существующее в мире зло. Этому догмату они противопоставляли тезис об абсолютной справедливости Бога.

Мусульманская средневековая философия была неразрывно связана с развитием богословских вопросов, она была четко определена в контексте исламской духовной культуры и в системе наук своего времени. Для ее обозначения существовало специальное понятие — *фалсафа.* Вместе с тем уникальность и своеобразие мусульманской средневековой философии связаны с тем, что она оказалась в целом сориентированной на античные образцы, принципы, учения и идеи, причем наибольшим авторитетом признавался Аристотель, получивший титул «первого учителя», а сами средневековые мусульманские философы вошли в историю мировой философской мысли под названием *восточные перипатетики.* Правда, сразу следует отметить, что в философской мысли восточных перипатетиков не менее глубоко были освоены и неоплатоники. Ведь считавшиеся на Ближнем Востоке классическими аристотелевскими произведениями «Теология Аристотеля» и «Книга о причинах», на самом деле были: первая — выдержками из «Эннеад» Плотина, вторая — книгой Прокла «Первоосновы теологии». Таким образом, философское наследие великого Стагирита было воспринято через призму его неоплатонистических комментариев. Таким вот сложным синтезом богословия, неоплатонизма и перипатетики является мусульманская средневековая философия.

К числу классиков мусульманской средневековой философии в первую очередь следует отнести аль-Кинди,

167

аль-Фараби, Ибн Сину, Ибн Рушда, однако есть еще ряд мыслителей, научные и философские достижения которых оставили глубокий след в человеческой культуре. Это аль-Хорезми (IX в.), переводы трактатов которого уже в XII в. на латынь положили начало усвоения европейцами позиционной системы счислений, так называемых «арабских чисел», а также алгебры как самостоятельной математической дисциплины.

Родоначальником мусульманской средневековой философии по праву считается аль-Кинди (800—879). Прежде всего, он утверждает принцип неразрывной взаимосвязи философии с естествознанием и особенно с математикой. Вслед за Аристотелем мыслитель определяет философию как науку о сверхчувственных сущностях, о всеобщих определениях бытия (качестве, количестве, материи, форме, движении, времени, пространстве). Однако, по его убеждению, наряду с миром материальным, миром ограниченным в пространстве и конечным во времени, существует и сверхматериальная реальность — мир Бога, обладающий другими атрибутами. И в этом плане философия выступает как бы предельно возможным человеческим знанием о действительности и человеческим знанием пределов конечного мира, проявления в нем божественных атрибутов. «Метафизика» Аристотеля рассматривается аль-Кинди как развернутое доказательство единственности Бога, того, что Он — действующая и целевая причина всего сущего. Тем самым утверждается ценность философского знания, его

неразрывная взаимосвязь с теологией (что было очень важно для мышления средневековых людей как на Востоке, так и на Западе), необходимость философии для научного познания.

Другой крупный средневековый мыслитель аль-Фараби (870—950) по своему происхождению был тюрк. Глубокий и энциклопедический характер философских познаний аль-Фараби позволил ему не только привести в целостную систему философское наследие Аристотеля, но и дать подробнейшие комментарии ко всем книгам «Ор-

168

ганона». Центральное место в философском творчестве аль-Фараби занимала логика. Он не только глубоко усвоил логическое учение Аристотеля, но и смог дополнить его и развить далее.

Развивая универсальную философскую систему знаний, аль-Фараби дает свою известную классификацию наук. Ее первый раздел составляют науки о языке, второй — логика, третий — математика, куда входит целый ряд других дисциплин, таких как астрономия и т. д. И, наконец, четвертый раздел состоит из двух частей — естественной науки, или физики, и метафизики. В метафизике аль-Фараби четко разделяет гносеологию (теорию познания) и онтологию (учение о бытии). Большие заслуги аль-Фараби в области философии были очевидны уже его современникам и в знак их признания он получил почетнейший титул «Второй учитель».

Творчество Ибн Сины (980—1037) представляет собой вершину средневековой философии. Ибн Сина (в европейской транскрипции — Авиценна) был по национальности таджиком, с детства проявлял редкую одаренность и уже в 17 лет стал высококвалифицированным врачом и даже вылечил от тяжелой болезни эмира Бухары. Его литературное наследие огромно, оно насчитывает более 300 работ. Главным философским произведением Авиценны является «Книга исцелений», состоящая из 18 томов. Он написал и сокращенный вариант своего энциклопедического труда — четырехтомную «Книгу спасения», а также еще более сокращенный его вариант — знаменитую «Книгу знаний». Другим фундаментальным трудом Авиценны стал всемирно известный «Канон врачебной науки» в 5 томах, на многие века ставший одним из главных медицинских пособий как на Востоке, так и на Западе.

Важнейшим моментом философского учения Ибн Сины является его пересмотр традиционного толкования об исключительно волевой природе сотворения Богом мира (догмат креационизма), выступающего основным постулатом как в исламском, так и христианском богосло-

169

вии. По учению Авиценны, в сотворенном мире опредмечивается не столько волевая, сколько интеллектуальная потенция Бога, поэтому через познание мира и самого себя открывается путь познания Бога и спасения. Причем, доказывал мыслитель, другого пути у наделенного разумом человека для спасения и нет. Отсюда и название его знаменитого произведения — «Книга спасения», и особая роль, которую он отводит рациональному познанию, науке, логике.

Крупнейшим восточным перипатетиком, впрочем оказавшим огромное влияние и на западную средневековую философию, является Ибн Рушд, известный европейцам как Аверроэс. Он родился в Кордове в 1126 г. в очень знатной семье, был приближенным халифа, занимал в государстве высокие посты. Из-за непримиримого отношения к нему ортодоксальных богословов и под их давлением он одно время был лишен своих должностей и сослан. Умер Ибн Рушд в 1198 г.

Делом жизни для Ибн Рушда стало глубокое освоение философии Аристотеля, и в этом он достиг замечательных успехов, недаром была распространенной поговорка: «Аристотель объяснил природу, а Аверроэс объяснил Аристотеля». Одной из центральных проблем философских размышлений Ибн Рушда стала проблема соотношения знания и веры, философии и теологии. Это было связано с тем, что в период, отделявший его от Ибн Сины, сформировалась одна из ведущих школ мусульманской теологии — *школа мутакаллимов,* занявшая непримиримую позицию по отношению к философии к наследию аль-Фараби и Ибн Сины.

Необычной предстает наша Вселенная в богословском учении мутакаллимов. Свои онтологические построения они основывали на своеобразной интерпретации античного

атомизма. Только Аллах не дискретен, един и непрерывен. Природе же в целом, а также пространству и времени присущи пустота и дискретность. Поэтому между
170
атомами принципиально невозможны объективные, необходимые, причинные взаимодействия и отношения, а только случайные. Следовательно, любые предметы нашей действительности не обладают постоянной природой. Сами атомарные субстанции, делимые до бесконечности, существуют лишь благодаря божественной воле, которая каждое мгновение дает им жизнь и каждое мгновение способна все изменить как угодно, которая определяет даже самые мельчайшие события в нашем мире. Даже образ быстротекущей воды из учения Гераклита не в состоянии передать быстроизменчивость и случайность всего в нашей Вселенной, иллюзорность многих наших представлений о ней.

Понятно, что таким онтологическим построениям противостоял восточный перипатетизм, отвергавший полную зависимость, вторичность, окказиональность (беспричинность) нашего мира, утверждавший его укорененность в бытии, рассматривавший самодостаточность и неустранимость материальной действительности как наиболее фундаментальные принципы ее устройства и взаимосвязи с Богом. Наиболее наглядно антиперипатетическая позиция мутакаллимов выразилась в книге «Опровержение философов» крупнейшего средневекового богослова аль-Газали (1059—1111). Защищая от критики аль-Газали философию, Ибн Рушд пишет одну из своих главных работ «Опровержение опровержения», в которой не только подвергает критическому логическому анализу сочинение аль-Газали и указывает на используемые им софистические приемы, но и дает свое решение проблемы соотношения философии и богословия.

Ибн Рушд, не подвергая сомнению истинность ортодоксальной догматики, выступает против отлучения философии от Богопознания. И у теологии, и у философии, доказывает Ибн Рушд, Бог выступает высшей сущностью и главной ценностью из всего познаваемого, однако богословие и философия различаются по способам и фор-
171
мам познания. В текстах священных писаний, в догматике существует как внешний, поверхностный, так и внутренний, сокровенный смысл, который недоступен непосредственно. Его правильное понимание очень не простое дело. И здесь, чтобы не уклониться от истины, раскрыть этот сокровенный смысл, необходимы наука, философия, рациональное познание с их логической выучкой, умением отделять истину от заблуждения и т. п. Поэтому богословие и философия, вера и рациональное знание, убеждает Ибн Рушд, не противоречат, а необходимы друг другу. Оба этих пути ведут к истине.

Главным итогом философских исканий Ибн Рушда по проблеме взаимоотношения философии и богословия и стала его знаменитая концепция «двойственного пути к истине». Обессмертившая его имя, она первоначально не нашла соответствующего отклика в исламской средневековой духовной культуре, однако эта концепция оказала огромное влияние на западноевропейскую средневековую философию, сыграв в ее истории важнейшую методологическую роль.

Исламская культура не только вобрала в себя достижения вовлеченных в орбиту ислама народов, но и испытала существенное влияние мировой культуры в целом. Вместе с тем ее роль и влияние в свою очередь вышли далеко за пределы стран и регионов, исповедующих ислам.
172

Литература

1. **Еремеев** Д. **Е.** Ислам: образ жизни и стиль мышления. М.: Политиздат, 1990.
2. Ислам: Словарь / Под общ. ред. М. Б. Пиотровского. М.: Политиздат, 1988.
3. **Климович Л. И.** Книга о Коране, его происхождении и мифологии. 2-е изд., доп. М.: Политиздат, 1988.
4. Коран / Перевод смыслов и комментарии Валерии Пороховой. М.,1995.
5. Коран / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. 2-е изд. М.: Наука, 1986.
6. **Яковлев Г. Е.** Искусство и мировые религии: Учебн. пособие. 2-е изд. М.: Высш. шк., 1990.

Глава 5. У ИСТОКОВ ЕВРОПЕЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ: АНТИЧНЫЙ МИР

Архетипический характер культуры Древней Греции

Каждый период в истории культуры по-своему ценен. Но не случайно особую роль исследователи отводят античной (особенно греческой) культуре. И литература, и искусство, и философия стали отправной точкой в развитии мировой и, в частности, европейской культуры. Древняя Греция открыла человека как прекрасное и совершенное творение природы, как меру всех вещей. Наше знакомство с мировой культурой начинается с великолепных образцов греческого гения, который пронизал все грани человеческой жизни: поэзию, прозу, скульптуру, архитектуру, живопись и т. п. Греция создала науку и философию. Целую плеяду блестящих имен: драматурги Эсхил, Софокл, Еврипид, историки Геродот и Фукидид, философы Демокрит, Платон и Аристотель — дала миру Древняя Греция. Этот список невозможно закончить.

При изучении культуры Древней Греции главной опорой проводимого исследования выступают философские и литературные тексты, археологические памятники, уцелевшие архитектурные комплексы. Необходимым является также ознакомление с научной разработкой истории культуры античной Греции. Особый интерес представля-

174

ют исследования последнего века и последних десятилетий (работы А. Боннара, Ж.-П. Вернана, А. Ф, Лосева, Ф. Х. Кессиди).

В целом для античной культуры характерны рациональный (теоретийный) подход к пониманию мира и в то же время эмоционально-эстетическое его восприятие, стройная логика, индивидуальное разнообразие в решении тех или иных проблем. Этим Древняя Греция отличалась от культуры Востока, где развитие культуры протекало в основном в форме комментирования древних учений, ставших каноническими, увековечивания традиции.

У истоков греческой культуры находятся *Крит* и *Микены,* чья культура еще не служит водоразделом между Древним Востоком и Западом. Более того, характерная для этой эпохи (II тыс. до н. э.) так называемая *дворцовая* культура сближает ее с восточными прототипами: наблюдаются также централизация хозяйственной, религиозной и военно-политической жизни, подобного культуре Египта, наличие жреческого сословия и мощной бюрократии, где ключевой выступает фигура писца и где пирамиду власти венчает царь-жрец. Преобладает утопическая религиозность (религия земли и плодородия), хотя известны имена греческих богов, позднее вошедших в семью олимпийцев, олицетворяющих другие силы.

Крушение централизованных систем Крита и Микен развязало руки предводителям родовой знати — *басилеям* в их единоборстве и развернувшейся борьбе за славу, доблести и богатство. Подвиги греческих героев-аристократов воспеваются в поэме Гомера «Илиада», возвращение самого «интеллектуального» греческого героя Одиссея домой, на Итаку — в «Одиссее».

***гомеровской эпохи* (XI—IX вв. до н. э.)**

Своеобразие *гомеровской эпохи* (XI—IX вв. до н. э.) состоит в том, что основной вектор развития направлен не на родовые, а на индивидуальные, личностные нормы культуры. Поведение героев Гомера резко индивидуализировано, основная ценность — воинская доблесть *(арете),* ее достижение регламентируется «героическим кодексом»: достижение славы, вслед за которым идет чествование, соответствующее положение в

175

обществе и сопутствующее ему богатство. Основной формой общественного контроля выступает «культура стыда» — непосредственно осуждающая реакция «народа» за отступление героя от нормы. Формируется рациональная ориентация поведения, его обоснование и соответствующее самосознание, боги расцениваются как часть природы, человек, поклоняясь богам, может и должен рационально строить с ними отношения. Гомеровская эпоха демонстрирует состязательность *(агон)* как норму культуротворчества и закладывает фундамент всей европейской культуры.

Последующая *архаическая эпоха* (VIII—VI вв. до н. э.) демонстрирует результат нового типа общественных связей, закон *(номос)* как безличную форму, равнообязательную для всех. Формируются полисы (города-государства), в которых каждый полноправный гражданин — собственник и политик, выражающий частные интересы через поддержание общественных. Равное положение граждан перед законом вводит механизмы ограничения в агональную культуру: на первый план выдвигаются «мирные добродетели» («справедливость», «рассудительность», «благочестие»), а необходимость поддержания общего блага ставит граждан в позицию принудительного социального творчества. Боги охраняют и поддерживают новый социальный и природный порядок *(космос),* в котором отношения регулируются принципами космической компенсации и меры и подлежат рациональному осмыслению в различных натурфилософских системах.

Эпоха классики (V в. до н. э.)

Эпоха классики (V в. до н. э.) — кратковременный взлет греческого гения во всех областях культуры: искусстве, архитектуре, литературе, философии и науке. Эпоха подготовлена накопленным эффектом самосознания (победа греков над персами, осознание преимуществ закона перед произволом и деспотизмом), формируется представление о человеке как самостоятельной (автаркичной) личности, закон приобретает характер рациональной правовой идеи, подлежащей обсуждению. Воспеваются достижения человека, общественная жизнь служит его саморазвитию (эпоха Перикла). В то же время начинает познаваться пробле-

176

ма человеческого индивидуализма (полемика софистов и Сократа), перед греками открывается бездна проблемы бессознательного (иррационального), которую классическая культура Греции пытается компенсировать рациональными системами обоснования онтологической безопасности (Платон, Аристотель). Проблема *атараксии* (невозмутимости души) и личного спасения — последнее «прости», послание Древней Греции Европе в эпоху эллинизма, ликвидировавшего самостоятельность греческих полисов.

Одна из тем антиковедческих исследований — парадигматический характер античной культуры. И хотя наиболее часто понятие культурной парадигмы используется в историко-научных исследованиях, при обращении к античности и с использованием античного историко-культурного материала (Т. Кун, П. Фейерабенд, А. Койре), сама тема является предметом давнего и традиционного внимания антиковедов-классиков. Не обошел вниманием эту тему и А. Ф. Лосев, более того, она проходит, пожалуй, сквозной линией через все его многолетнее творчество. В «Истории античной эстетики», вышедшей в 1963 г. и открывшей многотомное исследование, остановленное лишь смертью Алексея Федоровича, имеется целый раздел, в котором обосновывается социально-историческая специфика античной культуры. И хотя автор использует термины «рабовладельческий базис», «культурные надстройки» и т. д., удивляет невозможность ортодоксально-марксистского истолкования данного материала, поскольку нет и речи о «зависимости», «обусловленности» культурных надстроек базисом и, как это было принято, и об опосредованном характере этой обусловленности. Наоборот, А. Ф. Лосев говорил о непосредственных («существенных») связях античной культуры с базисными основаниями античного общества. Что и давало повод ортодоксам от марксизма обвинять его в «вульгаризации», «огрублении» проблемы. Но дело в том, что у А. Ф. Лосева содержится единственно верная постановка вопроса: живые связи всегда непосредственны. Можно ли, например, говорить о том, что запястье опосредует кулак. Речь идет о материальной

177

стороне жизни античного общества, процессах, которые создают базис для «духовного самочувствия человека», что и позволяет говорить об «общем способе развертывания» надстроек, о принципах организации и оформления всего античного мировоззрения. При этом (важнейшее обстоятельство!) общественная формация «бессознательно для самого человека строит весь его жизненный опыт». Приведем итоговые положения. Рабство как «живой опыт вещественного и телесного понимания жизни и бытия диктовало эстетически-телесное видение жизни, телесный интуитивизм пронизывал все пласты античного сознания, чем и объясняется пластичность античного культурного идеала. Остановимся на этом. Приведем только два положения. Первое из них звучит как предостережение: «И когда мы говорим, что

человек в античности понимается как вещь, как тело, то это вовсе не значит, что в античности не было человека и не было никакой его внутренней жизни, а были только вещи. Выводя для античности необходимость вещественной и телесной трактовки человека как вещи и физического тела, мы только постулируем, что человек и его духовная жизнь **строятся здесь по типу вещей, по типу физического происхождения физических тел** (разрядка А. Ф. Лосева)». Итак, стихийно-вещественный, телесный образ жизни, опыт взаимоотношения господина и раба повелительно требовали видеть «везде только вещи в их стихийном возникновении и уничтожении» (безличный способ производства), но это не значит, что не было осознания человека и человеческого бытия. Античные представления о душе, о богах, о самом космосе глубоко антропологичны, но в исторически единственно возможной форме — телесной и вещественной пластике. Здесь, по нашему мнению, — суть проблемы, ее раскрывает второе положение. Для А. Ф. Лосева невозможно обоснование античной культуры как скульптуры и пластики (разумеется, не с внешней стороны, а как типа духовной жизни), без обращения к общественно-родовой формации, без соотнесе-

178

ния пластики общинно-родовой и индивидуально-рабовладельческой. В наиболее чистом воде античная пластическая эстетика «должна была чувствоваться именно на стадии первобытнообщинной формации». Здесь дело даже не в научных истинах, а в глубоко человеческой мудрости. В одной из последних, итоговых работ А. Ф. Лосева мы читаем: «Но если признать, что общинно-родовые отношения никогда не умирали в течение всей античности (да еще большой вопрос, может ли вообще человек избавиться решительно от всяких общинно-родовых интуиции), то при таком положении дела становится весьма понятным многое в античности». Более того, отмечая культурное значение античности, ее постоянное возрождение, А. Ф. Лосев подчеркивает, что при всех успехах цивилизации и торжестве рассудочных построений человеку нужно забыть, что родство в человеческой, да и во всей природной жизни, — нечто весьма глубокое и неискоренимое.

Собственно говоря, эти неискоренимые родственные, глубоко человеческие отношения и парадигматизируют античную культуру с ее устремленностью к вечно живой и возобновляющейся природе, к пластике и эстетическому видению мира, доведению его до космического миросозерцания. (Совершенно не случайно, что в своих итоговых мировоззренчески-космических реалиях общественно-родовая и рабовладельческая формация, миф и философский космический объективизм оказываются слитыми: «Мифы — это внутренняя жизнь чувственно материального космоса в его общинно-родственном понимании». Телесный интуитивизм, диктуемый живым опытом рабства, да и вообще человечески рукотворного, а не индустриально-производственного мира, предполагает, таким образом, наличие общинно-родовых интуиции.

Но как же реализуются эти исходные парадигматические отношения, если они вообще реализуются? Они реализуются в достаточно известных положениях о близости античного человека к природе. Но что такое античное понятие природы? Здесь, вслед за А. Ф. Лосевым, хотелось

179

бы отметить дискретность чувственно-материального мира, его естественную текучесть. При этом каждая вещь воспринимается как живая и одушевленная, как «самодвижный телесный организм» (гилозоизм). Но главное, что вещи и природа в их общинно-родовом понимании нагружаются космологическим содержанием. Подчеркивается субстанциональность структур общекосмической жизни: вечное нарождение, вечный расцвет, вечное возвращение этого космоса, заключающего в себе собственную целостность и цель. Конечно же, миф и общественно-родовой космос не могут обойтись без богов и не обходятся без них, без Земли-Геи, Неба-Урана, которые вступают в брак, рождают богов. А от них постепенно возникают другие боги и люди. Поэтому, используя в данном случае термин «космологизм», А. Ф. Лосев раскрывает его значение через понятия «генесиургии» («становление» и «дело») и «телесиургии» («цель» и «дело») и только потом, после обоснования самозначимости и самодовлеющего характера родового космоса, его самонтизма и физиономизма следует очень важное положение: «В античности не боги создают мир, но мир создает богов...»

Мы дошли до пределов исходного культурного парадигматизма античности. Речь идет о специфике античного видения мира и о радикальных отличиях основного структурного отношения архаических обществ — человек — боги, в котором у греков приоритет отдается природе и человеку. Несомненно, с этого момента в мировой историко-философской и историко-культурной литературе (Я. Буркхардт, М. Поленц, Ф. Корнфорд, М. Хайдис, В. Еренберг, Р. Грабш) и начинается различие Востока и Запада, является важнейшее звено западной культурной парадигмы: человек перестает связывать свою судьбу с богами-мироустроителями и хранителями «скрижалей судьбы». Боги, люди, демоны, органическая и неорганическая природа — равнообязательные части космоса, универсальной космической общины, где А. Ф. Лосев отличает лишь один приоритет — вечного создания, рождения,

180

который принадлежит матери-земле, олицетворению и вечной субстанции природы. И только сам космос был окончательным, абстрактным божеством (пантеизм).

Вот теперь мы вновь должны говорить об античном понимании человека, античной личности и т. д. Для родового человека наиболее понятными и потому определяющими его повседневное поведение и его видение мира выступают родовые отношения. Но как в сравнении с ним понимается человек рабовладельческого общества? Заметим, что с этим пониманием связано обоснование соответствующего типа космоса, соединение исходного родового парадигматизма и телесных рабовладельческих интуиции. В рабовладельческом обществе, в сравнении с индивидуумом общинно-родового строя, есть «**самостоятельная личность**» (разрядка А. Ф. Л.), свободная и разумная. Прежнее подчинение интересам рода отступает на второй план, новым «родовым» содержанием индивида выступает гражданская община и частная собственность. Сам переход от родовой к гражданской общине **«ознаменовался переходом личности от безусловного инстинктивного подчинения роду к индивидуальной и разумно определяемой свободе»** (разрядка А. Ф. Л.). В полисе мы встречаемся с иным типом личности. Здесь человек, обретая свободу, терял прежнюю родовую опеку и защиту и вынужден был действовать, опираясь на собственную решительность и сообразительность.

В условиях рационально обосновываемой свободы и умственного регулирования физического труда на смену общинно-родовой интуиции приходит рабовладельческая рефлексия. Возникает потребность (порождающая могучую философскую традицию) интеллектуально конструировать всеобщий космос. Не будем говорить об истории античной философии. «Самое же главное, — как отмечает сам Алексей Федорович, — это то, что созданная еще в период общинно-родовой формации чувственно-материальная эстетика осталась в античности навсегда». На ро-

181

довой интуитивизм накладывается телесный интуитивизм рабовладельческого опыта и предметом размышления остается чувственно воспринимаемый, обозримый, целеобразный, самодовлеющий космос. Нам представляется, что дело заключается в одной удивительной особенности античного сознания, на которую специально указывает А. Ф. Лосев. Речь идет об отношении к наличному бытию. Здесь следует принять во внимание критерий его подлинности: отказ от переделывания действительности.

Такого рода критерий требует от А. Ф. Лосева апелляции к средневековой культуре в ее сравнении с античной, к характерным для одной и другой ощущениям жизни, т. е. к их культурной парадигме. Представляется, что культура философствования Алексея Федоровича имеет одним из своих навыков стиль и умонастроение Вл. Соловьева. Осмысление А. Ф. Лосевым античности (как безличностного по отношению к абсолюту типа культуры) происходит в сопоставлении с миросозерцанием христианства (как личностного типа культуры, с присущим ему тонкопсихологическим пониманием человека). И тем не менее вся античная культура пронизана одним началом, но это была личность не субстанционального, а атрибутивного типа. Личность, несводимая к природному универсуму, возникает лишь в эпоху средневековья. Хотя античный человек и мог быть антисоциумом, ни бог, ни человек не могли быть сверхприродны. Единство человека с природой, возведение природы в труднопостижимый, но не трансцендентный абсолют, подразумевало для греков классической эпохи эстетическое познание мира (созерцательность, отмечаемая А. Ф. Л.), стремление

человека к миру и порядку, т. е. наиболее полной реализации природы. С этим же было связано циклическое переживание времени, неприязнь к непостижимому (тайне) и осуждение человеческой слабости. Гордый человек стремится к автаркии — независимости и самореализации, он живет «по разуму» и «по природе». Природа выступает как абсолют, теология — как часть космологии. С крушением античного полиса, выступавшего гарантом личности, и прогресирующей озабо-

182

ченностью социумом в эпоху эллинизма возникает потребность в духовном абсолюте, как я выражение осознаваемой человеком зависимости от неуправляемых им, внешних для него социальных процессов.

Но даже в этот период человек рассматривался античностью как гражданин, хотя и не полиса, а космоса, — «космополитес». И природа, жизнь по природе структурировала этот космос, в центре которого находился человек со своими заботами, радостями и печалями. Пафос античной культурной парадигмы передает присущий ей способ философствования, который одновременно есть и способ миропонимания, в котором *фюсис* играет ключевую роль, интегрируя мироздание: природу с человеком и богов с природой. Но природа при этом не обособляется как объект самостоятельного и специального рассмотрения и не отрывается от окружающих человека вещей, не изначально трансцендируется, а предстает перед человеком труднопостижимым, но доступным абсолютом и, оказываясь предметом философствования, выступает прежде всего как совокупность окружающих человека вещей. Другое дело, что человек не может и не должен останавливаться на феноменах, «человек философствующий», как отмечал Аристотель, начинает «удивляться», он ищет подлинной природы, которая «любит скрываться», и на этом пути обращается к началам мироздания.

Шпенглер и античность

Сравнение и сопоставление античной культуры, Эллады, с культурой европейской, Западом представляет собой наиболее яркое и впечатляющее обстоятельство в шпенглеровской морфологии мировой культуры, осуществленной им в «Закате Европы». Нередко Шпенглер делает меткие замечания и в адрес других культур, например египетской или арабской, и тем не менее прослеживается основной интерес автора — выявить принципиальную несхожесть и различия между античным (аполлоновским) и западным

183

(фаустовским) человеком. Эти различия столь же велики, как различия между греческим богом Аполлоном (воплощением меры, гармонии, порядка и согласия, сообщаемого им внешнему миру) и доктором Фаустом (воплощением неудовлетворенности, незавершенности, раздвоенности и сомнения, наступивших в результате его безмерной гордыни в научных исканиях), отвернувшимся от жизни, а затем пытавшимся наверстать упущенное и лишь глубже погружающимся в безмерность и хаотичность душевных мук и жизненных исканий.

Античность — это целая эпоха, хотя античная культура и не обладала исторической памятью, согласно Шпенглеру, поскольку жила «настоящим». Это настоящее глубоко символизировано эллинскими символами, таким величайшим символом выступает дорическая колонна. По утверждению Шпенглера, этот символ характеризует отрицание времени, прошедшее тотчас же испаряется и превращается в покоящееся вне времени впечатление, фон и смысл которого передаются греческим термином *космос.* «То, что греки называли «космосом», было картиной мира, не становящегося, а пребывающего. Следовательно, сам грек был человеком, который никогда не становился, а всегда пребывал» (Шпенглер О. Закат Европы. Новосибирск: Наука, 1993. С. 42).

Исходным пунктом эллинского чувства формы было приведение в порядок ставшего, «поскольку оно является чувственным, наличным, осязаемым, измеримым, исчисляемым» (с. 142). Весьма примечательно следующее заключение Шпенглера: «Начало и конец размышлений античного человека вращаются вокруг отдельных тел и ограничивающих их поверхностей» (с. 143). Через всю работу Шпенглера «Закат Европы» проходит мысль о телесности как основном принципе греческой культуры, начиная с математики: античный математик знает только то, что видит и может осязать, а для обозначения фигуры он

применяет слово *сома.* Это характерно как для художника, так и для математика, то же слово применяет и юридический язык. Большой обобщающей силой обладает
184
следующее положение Шпенглера: «Обратится ли античный человек к художественному выражению своего чувства формы, он стремится придать человеческому телу в танце, в борьбе, в мраморе и бронзе то положение, при котором поверхности и контуры полнее всего осуществляют меру и смысл» (с. 144).

Для Шпенглера весь мир античного человека ограничен телесностью, мраморная статуя в ее чувственном виде без остатка выражает действительность. Эта действительность и есть вселенная античного человека, его космос, благоустроенное множество всех близких и вполне обозримых предметов, которое к тому же ограничивается небесным сводом. Подлинной действительности может противостоять только находящееся за ее пределами как нечто, которое не существует. Космическое целое, суть божественное целое, а его начало *архэ* — это начало всякой величины, меры и вещественности.

Античная культура

Античная культура — это культура обозримого предела, в котором множественность отдельных тел требует подобного же мира богов, т. е. множественности их телесности. Ведь Зевс — это человек, более того, тело. Только античная пластика, и здесь Шпенглер абсолютно прав, окончательно сформировала образы Афины и Аполлона. Не случайно Шпенглер замечает, что эллинский храм и задуман и исполнен, как массивное тело, поэтому он вообще говорит о единственном идеале античного изобразительного искусства (а соответственно, и всей культуры), которым выступает покорение «свободностоящего человеческого тела как сущности чистой вещественной наличности» (с. 307). Единственная цель — это «чисто вещественное» и даже, как через запятую пишет Шпенглер, «бездушное тело», «сома» (с. 308).

Но человек смотрит и на свою душу как на некое сложившееся в прекрасное целое группу частей, космос. Здесь Шпенглер ссылается на известный образ души, содержащийся в диалоге Платона «Федр», где душа уподобляется колеснице, в упряжке которой находятся два коня (один — добрый, другой — злой), управляемые возницей
185
(разумом). В этом случае в противоположность фаустовскому «душевному пространству» (западноевропейская психология) Шпенглер пишет о «душевном теле». Эти суждения связаны с тем, что античный человек не имеет никакой памяти, никакой истории, он живет только настоящим, ведь в античном миросознании все прошлое тотчас же впитывается настоящим.

Соответственно, можно ли говорить в этом случае об эллинском человеке как о личности? Шпенглер говорит о чувственно-настоящей личности. Более того, он говорит об эмпирическом «Я», отождествляемым с *сомой.* Драма Эдипа — это драма космического положения, о котором господствует судьба, судьба мучает и терзает чувственно настоящее тело. Здесь нет внутренней драмы, в которой можно говорить в случае с сумасшедшим королем Лиром. Здесь нет речи и о душевных муках, здесь созерцается человеческая и одновременно космическая драма. Если типично западная драма может быть названа драмой характеров, то греческая драма — драмой положений. Грек чувствует нелогичность, случайность момента, поскольку в мире присутствуют слепой произвол судьбы и зависть богов. Положение же человека в этом мире изображается стереотипными масками, которые указывают на телесные (соматические) ситуации. «Физиологически они немы, телесно они неизбежно обнажены» (с. 198). Античный человек чувствует себя не субъектом, а объектом, он может занимать определенное место в жизни, роль, символизируемую определенной маской. Речь идет о душевной статике, по отношению к которой слово «личность» весьма условно, а *просопон, персона,* означает «роль», «маска». Данное словоупотребление «обозначает общественное проявление, отмечая, таким образом, самую сущность бытия античного человека» (с. 411).

Человек может занимать определенное место в жизни, играть определенную роль, всегда имеется в виду группа чувственно-осязаемых, исключительно публично проявляющихся ситуаций, предназначенных для других, а не собственному «Я». Положение Аристотеля о том, что че-
186
ловек есть *зоон политикон,* существо общественное, Шпенглер понимает так, что античный человек всегда играет «на публику», действуя на агоре или на форуме, где каждый отражается в другом, благодаря чему и приобретает подлинно реальное существование. Весьма важно за-

ключение, которое делает в этом контексте Шпенглер, отождествляя человека с телом, *сомой,* и в этом качестве называя его гражданином города (с. 412).

Полис

Полис для Шпенглера — это прежде всего обозримый предел, непосредственная наличность. Родина для эллина — это то, что он может обозреть с высоты акрополя своего родного города (с. 145). В этом обозримом пространстве и протекает античное существование, где полис есть также наиболее маленькое из всех мыслимых государственных форм, а его политика — политика близких окрестностей. В этой картине мира не остается места разуму, античной, а стало быть, и общеевропейской рациональности, жаркой политической борьбе в греческих полисах, агонистике — состязательности, неуемному стремлению к победе, к спору, преодолению всего наличного, застывшего, косного, честолюбивому стремлению к авторству, победе и славе. А именно эти черты современный исследователь Ф. К. Кессиди относит к национальному типу характера античного грека.

Да и картина античной культуры будет существенно иной, если мы обратимся к работам маститых исследователей-эллинистов Я. Буркхардта, Ф. Корнфорда, В. Нестле, М. Поленца, В. Йегера, Г. Властоса, В. Эренберга, М. Хайдиса, Ж.-П. Вернана и др. Они по-разному оценивают образ и смысл античного человека, соотношение мифа и логоса, рационального и иррационального у греков, но никогда не рассматривают античность как навсегда застывшую и неизменную форму, предопределенную в своем прасимволе. Другое дело, что для античности особой символической нагрузкой и ее конститутивным основанием выступает отношение человека к природе, где природа является безличным абсолютом (в этой связи замечания Шпенглера о телесности и космологизме античной культуры весьма удачны и вполне уместны).

187

Природа служит основанием в мировой модели греков, она не сотворена богами, боги — сами часть природы и олицетворяют ее основные стихии. Человек же не теряет своей изначальной связи с природой, но живет не только «по природе», но и «по установлению» (на основе разумного обоснования). Человеческий разум у греков освободился от власти богов, грек их уважает и не будет оскорблять, но в своей повседневной жизни он опирается на доводы разума, полагаясь на самого себя и зная, что не потому человек счастлив, что любим богами, а потому его любят боги, что он счастлив. Важнейшим открытием человеческого разума для греков выступает закон *nomos.* Номос — это разумные установления, принятые всеми жителями города, его гражданами, и равнообязательные для всех. Поэтому такой город есть также государство (город-государство), полис. В полисе закон (nomos) приобретает характер рациональной правовой идеи, подлежащей обсуждению (Р. Хирцель).

Полисный характер греческой жизни, место, которое в ней занимали народное собрание, публичные ораторские состязания и т. д., объясняют доверие греков к разуму, теории, а поклонение безличному абсолюту (природе) — постоянную близость и даже неразделимость физики (учения о природе) и метафизики (учения о первоосновах бытия). Гражданский характер общественной жизни, роль личностного начала нашли свое обоснование в этике (уже практической науке, ориентирующей человека на определенный тип поведения), обосновывающей человеческие добродетели, должную меру в человеческой жизни.

Созерцательность

Созерцательность, т. е. рассмотрение мироздания в единстве природы, богов и человека служило обоснованием избираемой меры, положению человека в мире, путей достижения благочестия, справедливости и личного счастья, что Шпенглер характеризует как *атараксию* и *эвтюмию,* т. е. состояние невозмутимости, самодостаточности и завершенности. Но это состояние для грека и было состоянием его свободы, что выражается греческим словом *автаркия.* Точечность бытия, замкнутость пространства

188

личности и личной свободы охватывается пределами полиса. Но полис — это не только ограниченное географическое пространство, но и политическое, гражданское, поскольку каждый полноправный житель города (мужчина) является гражданином государства. А город и есть полис, т. е. город-государство.

Напрашивается антропологическое прочтение античной культуры в контексте рационалистического развития античных полисов. Формирование античного полиса, где каждый гражданин считал обязательным для себя принимать личное участие в народном

собрании и суде, с учетом складывающейся расстановки сил и обстоятельств, свидетельствовало об образовании такого рода рационалистического контекста. В то же время тезис о рассудочности греков, равно как и об их приверженности к мере и канонам, нередко подвергается сомнению. Исследователи ссылаются на распространенность элевсинских и дионисийских мистерий, на трагичность самовосприятия у греков, на превращение личности в священный объект и на непознанность «Я».

Сопоставим, как это постоянно делает Шпенглер, разные культуры, Египет и античность. Обращает на себя внимание «эффект миниатюризации», наблюдаемый в греческом полисе, в отличие от монументальных восточных деспотий с их громоздкими структурами управления, учета и сложной системой письменности. У греков структуры управления (совет, суд, народное собрание) приспособлены к возможностям одного человека, но и человек уже в гомеровскую эпоху становится личностью: овладевает способностью выбора и сознательного отношения к норме социального контроля. В полисе же этот «поумневший» грек овладевает правом, письменностью (впрочем, так же как и искусством и философией) для совершенствования общественной жизни, «способности жить сообща».

В то же время как «культура стыда», так и «культура вины» демонстрируют исключительную привязанность древнего грека к собственной личности, к личной славе и чести. Чуткость к чужому мнению, отмечаемая Шпенгле-

ром способность античного человека существовать для другого в пространстве публичной жизни, объясняется в этих условиях беспрестанным соперничеством, стремлением утвердиться в общественном мнении. Подлинным импульсом к деятельности остается агональный интерес и ревнивое внимание к успехам других. Рациональные размышления, наблюдательность, экстраверсивная направленность в целом характеризуют античную культуру как культуру полисную и агональную. Одновременно открывается внутренний мир личности, подвергается мучительному осознанию спонтанная активность «Я», открываются бездны человеческих страстей и желаний. И все же успех, осуществленность, событийность и в этом смысле «соматичность» личности связываются, как и отмечал Шпенглер, с общественной сферой. Хотя греки и видели бездонные глубины личности, видели иррациональное, но отводили от него глаза. Экстраверсивную направленность античной культуры и в этом смысле ее стремление к завершенности и целостности Шпенглер, безусловно, заметил, но она вполне сочетается с гражданской и личной активностью греков, что и выражается в их обращенности к сиюминутным, здесь и теперь, проблемам и интересам, которые греки тут же включают в космический порядок и в целостность, где действительно находится место и их прошлому, деянием их богов и героев.

Итак, *телесный, чувственно-обозримый космос* — это не только мировое тело, совокупность тел, это предел и внешнее ограничение внутреннего пространства духовной жизни, без которого невозможно было бы самоосуществление античной культуры, самоограничение дионисийского порыва. Античный человек воспринимает мир как истинное и завершенное бытие, подлинную действительность в ее реализованном жизненном порыве. Конечно же, у Шпенглера сохраняется представление о могучем онтологизме античного мироотношения. Однако онтологизм, космологизм и мифологизм сливаются у Шпенглера в единое непроницаемое целое античной культуры. Не случайно А. Ф. Лосев в своей фундаментальной работе под

примечательным названием «Очерки античного символизма и мифологии» (1928) заявлял: «Я хочу рассмотреть античность как единый культурный тип», и в соответствии с этим заявлением обосновывал такое понимание античности, которое «должно видеть в ней в качестве основания интуицию человеческого тела как существенную характеристику бытия вообще» (с. 67). При этом Лосев тонко замечает и предостерегает от отождествления античности с застывшей мраморной холодностью статуи, «под ней кроется, — пишет Лосев, ссылаясь на Ницше, — своя обжигающая мгла и экстаз, свое оргийно рождающееся лоно, свое безумие и преодоление тела» (с. 69).

Другое дело, можно полемизировать с Лосевым, верно ли, что Шпенглер, подчеркивая изолированность античного тела и всякое отсутствие в нем бесконечности, говорит о его

обездушенности. Античное мирочувствование, выбравши в качестве своего идеала пластику, оставалось *гилозоистическим* (греки верили во всеобщую одушевленность природы). Это соответствует не только взглядам современных исследователей, подчеркивающих гилозоизм и персонификацию как норму мышления древних греков, но и взглядам самого Шпенглера. Ведь для него античность представляет собой определенный тип культуры именно в силу того, что в ней осуществляет свои внутренние возможности «феномен душевной стихии». «Действительность, следовательно, есть общее выражение живого и подвижного бытия, его откровения и отражения в ставшем и протяженном. В этом смысле мир имеет значение макрокосма» (с. 343). И человек в этом мире, поскольку он тоже действителен, подлежит истолкованию самой культурой. Гилозоизм, персонификация и понятие — путь к этому истолкованию. Другое дело, что сам этот путь, ответ на вопросы этого истолкования в каждой культуре разные. Античность избирает «полное принятие чувственной видимости», т. е. жизнь — это и есть подлинная действительность, а не покрывало Майи. Поэтому, как мы видели, гилозоизм открывает путь антропологической реконструкции.

191

Шпенглер подчеркивает другое — «различие аполлоновского и фаустовского течений жизни», которое состоит в том, что «одно имеет исторически-мифическое, другое — исторически-генетическое расположение, что одно каждую минуту имеют перед глазами бытие, другое же — становление...» (с. 410).

Трудно также согласиться с А. Ф. Лосевым в том, что «античность, в общем, лишена чувства истории и чувства личности» (там же, с. 60). Ницше, во всяком случае, писал: «Грек знал и ощущал страхи и ужасы существования: чтобы иметь вообще возможность жить, он вынужден был заслонить себя от них блестящим порождением грез — олимпийцами» (Собр. соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 66). Также характеризуя Эдипа, Ницше пишет о его страдательной (пассивной) активности, которая, в отличие от его сознательной деятельности, позволяет достичь «высшей активности, простирающейся далеко за пределы его жизни» (там же, с. 89). Речь у Ницше идет об античной судьбе, которой подчиняются люди и боги, у Шпенглера же о судьбе культуры, в соответствии с которой осуществляются основные ее формы.

В главе «Макрокосм» Шпенглер характеризует пространство и время, ссылаясь на Канта, и делает вывод, что пространство и время как априорные формы чувственности резюмируются в завершенности: «Возможно глубину пространства, эту основу формы мира, обозначить как застывшее время, потому что пространство существует только для живых людей» (с. 247). Физик, математик «знает только уже ставшее пространство, соответствующее застывшей форме духа» (там же). Шпенглер говорит о становлении пространства как о «знаке и выражении самой жизни», как «самом мощном из всех ее символов». В индивидуальном сознании пробуждается и культурная душа, вернее, осуществление души культуры в индивидуальном сознании символизирует пробуждение внутренней жизни в априорных культурных формах, среди которых Ницше основную роль отводит пространственному ограничению: «Протяженность должна отныне именоваться прасимво-

192

лом культуры, из нее следует выводить весь язык форм существования культуры... Но сам прасимвол неосуществим... не исчерпывается ими» (с. 249). Итак, декларируется самоосуществление культуры через ее прасимвол, через пространственное самоограничение и чувство формы, объединяющего человека с данной культурой, где глубокая идентичность связывает два акта — «пробуждение внутренней жизни» и «рождение внешнего мира».

Как мы видим, в этой картине сам человек подвластен судьбе культуры, вся его активность протекает в формах ее самоосуществления. Но и в этом случае сохраняется возможность реконструкции античного космоса как вещественно-телесного оформления чувственного и рационального мира античного человека (во многом в этом и состоит суть античной антропологи), поскольку они включены в единое пространство телесной завершенности и пластики. Однако у Шпенглера сам прасимвол недоступен определению, поэтому задача для него состоит не в том, чтобы развернуть всю палитру античного мировидения и мирочувствования, а показать его принципиальное отличие от мировидения и мирочувствования фаустовского человека, основанием для чего выступает положение о неосуществимости и недоступности для познания прасимвола культуры, который и связывает в единое непроницаемое целое человеческую индивидуальность и культурную неповторимость.

Античный космологизм содержит представление о «природности» античного человека. Можно сказать, что это главный вывод, который может сделать современный исследователь античной культуры, обратившийся к Шпенглеру. Завершенный статический мир, в котором отсутствует актуальная бесконечность, допускает существование бесконечного в модусе возможного как последовательности этапов и состояний, т. е. как бесконечной возможности осуществления. Такая позиция объясняет, конечно, финитизм античного мышления, его стремление к целесообразности. Но такое же мышление предполагает наличие человека в этом целесообразно устроенном, завершенном и

ограниченном мире. Единство человека с природой, предполагало возведение ее в труднопостижимый, но не трансцендентный абсолют, из чего вытекало эстетическое видение мира, созерцательность, стремление к мере и порядку, а также циклическое переживание времени, неприязнь к непостижимому (бесконечному) и осуждение человеческой слабости. Гордый самодовлеющий человек стремится к автаркии — независимости и самореализации в ограниченном пространстве полисной жизни.

Не случайно в одной из поздних своих работ, говоря об античном типе культуры, А. Ф. Лосев подчеркивает ее устремленность к вечно живой и возобновляющейся природе, к пластике и эстетическому видению мира, доходящего до космического миросозерцания. В этом контексте Лосев допускает и наличие самостоятельной личности, свободной и разумной (Античность как тип культуры. М., 1988. С. 1, 21, 23 и далее). Обращение к Шпенглеру позволяет осознать культурную парадигму античности. Речь идет о специфике античного видения мира, где в отношении природа—человек—боги античный человек отдавал приоритет природе и человеку. С этого момента начинается различие Востока и Запада (хотя Шпенглер и проводит различие между античностью и современной западной культурой), выявляется важнейшее звено западной культурной парадигмы: человек перестает связывать свою судьбу с богами — мироустроителями и хранителями «скрижалей судьбы» и проводит различие между сущим и должным.

Однако, как уже неоднократно было замечено, Шпенглером подвергается сомнению, казалось бы, самая простая и убедительная мысль об историческом единстве античности и Европы. Она разбивается о твердое убеждение Шпенглера в несхожести типов культур, применительно к которой невозможно говорить не только об исторической связи, но и обо всякой преемственности и духовном родстве. Античная культура, как и всякие другие культуры, о которых мы знаем, бесконечно далека от нас и не имеет для нас никакого значения. Современный западный

человек замкнут в своем одиночестве и находится в скорлупе собственного цивилизационного пространства и окаменелости духа. Поэтому речь должна идти о двух типах культур: аполлоновской и фаустовской.

Фаустовский человек потерял самое ценное — единство с жизнью. В погоне за бесконечностью и могуществом он пришел к собственному духовному оскудению. В этом и состоит сердцевина кризиса европейского человека. Но другая сторона вопроса состоит в том, что при таком взгляде Европа теряет свои духовные основы, из которых исходили целые эпохи и духовные движения — Ренессанс, Реформация, Просвещение, научная революция. Нет здесь никакой преемственности, не устает утверждать Шпенглер, евклидова математика — это одно, современная — совсем другое и т. д.

Итак, провозглашается духовное одиночество Европы, полная оторванность ее от корней и источников, каковыми всегда выступал античный мир. А самый главный удар приходится по западной гуманитаристике, в основе развития которой лежала процедура рефлексивной соотнесенности с античной культурой, позволяющая выяснить смысл и назначение европейского человека, обосновать вечные человеческие ценности: свободу, разум и права человека. Разрушается возможность культурной идентификации современного европейского человека с совершенным миром порядка и меры, и фаустовский человек, лишенный античного зеркала культуры, начинает замечать страшные гримасы и звериный оскал на своем лице. Поразительно, но сейчас, в начавшемся XXI столетии, опять возникают сомнения в универсальности европейских ценностей, может быть, это и объясняет интерес к Шпенглеру.

От Микен к полису

Отличительной чертой микенской цивилизации выступает наличие дворцов-цитаделей, модных архитектурных комплексов, содержавших обширные кладовые, помеще-

ния административного и культового назначения. Такого рода дворец — средоточие сложной экономической и религиозной жизни. «Дворец держал на строжайшем учете реальные и запланированные поступления (в основном продукции ремесла и сельского хозяйства), дворец ведал организацией рабочей силы, военного дела, выдачей продовольствия лицам, выполняющим какую-либо работу..» (Античная Греция. М., 1983. Т. 1. Становление и развитие полиса. С. 90—91). Это говорит о том, что дворец был центром сложной социальной системы.

Документировалась вся многообразная хозяйственная жизнь государства: потребление и распределение сырья (прежде всего металла) в государственных и частных ремесленных мастерских. Все население поселков, подвластных дворцу, облагалось трудовыми повинностями и податями. Для этого требовался большой бюрократический аппарат: целый штат писцов и различного ранга чиновников, что и подтверждается содержанием источников. Во главе бюрократического аппарата находился царь-жрец (ванака), что в совокупности со свидетельствами о наличии мощного жреческого сословия позволяет говорить о теократической природе знати. В то же время следует обратить внимание на относительную самостоятельность общинных поселений и на обособленность отдельных дворцовых комплексов друг от друга (не случайно они были окружены мощными оборонительными стенами).

В микенском государстве не было необходимости ни в проведении грандиозных общественных работ, которые, например, проводились в связи с ирригационным земледелием в Египте, ни в централизованном государстве, монополизировавшем хозяйственные функции, возникшие в связи с этой необходимостью. Однако оставалась общая потребность в обороне, которую не могло обеспечить ни одно взятое само по себе поселение. В состав государственного аппарата входил и многочисленный штат военных чинов, руководивших, прежде всего, отрядами боевых колесниц. Государство обладало большими запасами продовольствия, металла и готового оружия, необхо-

димого для содержания войск. Так что полностью монополизирована была лишь военная функция: незащищенные поселения общинников зависели от воинской силы, сосредоточенной во дворцах-цитаделях. «Надстраивающиеся» над селениями города-цитадели монополизировали не только военную, но и идеологическую функцию. Царь сам отправлял сложные религиозные обряды, являясь верховным жрецом среди жрецов главных храмов. Основная священная функция царя-жреца заключалась, как позволяют заключить некоторые устойчивые религиозные традиции, в сохранении «священного порядка в природе», с жизнью царя ассоциировались жизнь природы, ее порядок и отправления.

Человек в такой социальной системе еще не освободился от религиозного (политеистического) мировоззрения. Политеизм при наличии жречества превращался в сложную религиозно-идеологическую систему. Достигнутое к тому времени разделение труда получало идеологическое обоснование в системе богов — создателей и охранителей профессий (имена некоторых из богов гомеровского пантеона встречаются в расшифрованных микенских таблицах). Идея божественного происхождения каждой профессии *(техне)* надолго сохранится в религиозном арсенале древних греков. У Гомера мы встречаем детальное описание многих ремесел, но в качестве их творцов указываются только Гефест и Дедал. Мифологическое мировоззрение отражает также технологическую зависимость индивида от рода.

Обращение к божеству (нестареющему и в то же время древнему) позволяет связать воедино синхронные и диахронные процессы, приобщиться к коллективному опыту. Соответственно в религиозных представлениях человека большую роль играет мифологема судьбы. С сознанием «предзаданности» своей судьбы, своей зависимости от богов и с сопутствующим этому осознанию протестом человека, «бунтом» против богов прорываются элементы рационализма и гуманизма. Развитие таких явлений зафиксировано в некоторых типах ближнеазиатской куль-

туры. Видимо, такие явления были и в развитии микенской культуры.

Мы не будем рассматривать причины гибели микенской цивилизации. Об это написано достаточно подробно. Вслед за Ж.-П. Вернаном сосредоточим внимание на фигуре царя-жреца *(ванака),* вернее, на отсутствии этой фигуры в гомеровском обществе. Крушение дворцовой системы как бы «развязало руки» противоборствующим силам: родовой аристократии и сельским общинам. Конечно, если идентифицировать микенских *басилеев* и *лавагет* и гомеровских *аристой* (которые также были «басилеями»), то обнаруживается, что крушение дворцовой системы лишило их поддержки мощного государственного аппарата. Однако, на наш взгляд, борьба разворачивалась не столько между группировками родовой аристократии и сельскими общинами, сколько внутри самой общины. Исчезновение связующего единства, каким была фигура *ванака,* способствовало превращению статических элементов общины в динамические, обусловливая подвижность и неустойчивость внутриобщинных отношений.

Гомеровский *басилей* — скорее военный предводитель, чем облеченный «священными» полномочиями монарх. Власть его неустойчива, неинституализирована и может быть оспорена в отсутствие басилея, что и происходит на Итаке в отсутствие Одиссея. «В основе предводительства лежит не принудительная власть и даже не власть авторитета (т. е. способность побуждать других к желаемым действиям без применения силы и даже без угрозы ее применения), а престиж, который может быть легко утрачен, оспорен другим лицом или лицами, короче, не является чем-либо постоянным» (А. М. Хазанов). Признание социальной неустойчивости после микенского периода оправдывает обращение к рассмотрению такого ее проявления, как соревновательность, агонистика.

Агонистика в гомеровском обществе становится мощным социальным фактором. Однако важно отметить, что агонистика представляет для нас интерес не сама по себе, а как репрезентация тех отношений, которые развивают-

198

ся в гомеровском обществе внутри общины. Гомеровские басилей — не просто военные предводители, они цари, радеющие о сохранении своего царского статуса. И военное предводительство, позволяющее достичь славы и богатства, становится одним из способов упрочения и институализации царской власти. По нашему мнению, есть основания считать, что фигура гомеровского басилея — это достаточно известная в истории классообразования фигура предводителя, стремящегося к превращению своей персональной власти во власть институализированную и наследственную. Власть басилея, скорее, рассматривается как нечто приобретенное, как *тиме,* знаменующее его личные боевые качества, наряду с другими видами его военной добычи и добываемых силой преимуществ. Горе утратившему эту силу и не имеющему поддержки родственников (сыновей). Ахиллес, беспокоясь, спрашивает Одиссея:

Также скажи, Одиссей, не слыхал ли о старце Пелее? Все ли по-прежнему он повелитель земли мирмидонской? Иль уж его и в Элладе и Фтии честить перестали, Дряхлого старца, без рук и без ног, изнуренного в силах?

(Од., XI, 494-497)

Правда, тиме может быть обеспечено не только силой оружия, но и таким ценным качеством, как умение быть полезным на совете. Последним отличается, например, «сладкоречивый старец» Нестор. Все это в совокупности говорит об институциональной неопределенности власти басилея. «Умение жить сообща» намечается у «человека агонального», но оно не отливается в систему социальных норм и институтов. Речь может идти о так называемых *гетериях,* все члены которых имеют взаимные обязательства и обеспечиваемые вхождением в гетерию преимущества. Женихи Пенелопы — члены такой гетерии, обязанные в складчину обеспечивать обеды или же поочередно обедать друг у друга. Они же главная защита, цвет войска. Злоупотребления женихов — злоупотребления возмож-

199

ностями гетерии. Однако далеко эти отношения не распространяются.
В «Илиаде» есть некоторые свидетельства о существовании гетерии, в которую входил и Гектор. Но на сына Гектора — Астианакса преимущества членства в гетерии не распространяются. Договорные отношения (гетерия — это союз, основанный на договоре, соглашении) столь же не развиты, как и общественные. Общество не устанавливает норм, а лишь регулирует отклонение от следования традиционным, обязательным для «лучших», норм и обычаев. Придерживающийся их поступает в соответствии с *айдос.* Каждый басилей обязательно характеризуется как *айдойос,* таково же и обращение богов друг к другу. Отступление от *айдос* вызывает *немесис* (неодобрение) народа. *Айдос,* как и *арете,* характеризует сословное чувство чести.
Однако уже у Гомера арете — это не сословное достояние, получаемое от бога, а приобретаемая человеком личная добродетель, которая затем стала расцениваться и как общественная, в соответствии с ней устанавливался общественный статус индивида. В формирующемся полисе наряду с дестабилизирующими факторами социального расслоения и политических распрей проявляется общественная консолидация, начинается движение за кодификацию права. Басилеям в истории становящейся греческой государственности выпала роль толкователей родовых нормативных установлений. Вслед за тем, как последовали злоупотребления басилеев, участились гражданские столкновения, в практику вошел институт *эсимнетии* (гражданского посредничества), с которым в дальнейшем был связан начавшийся процесс кодификации права. *Дике* как принятое обществом «справедливое установление» характеризует правосознание становящегося полиса и представляет собой необходимую ступень на пути кодификации права. Рядом с дике стоит *эвномия* — «благозаконие». Эвномия как благое устройство общественной жизни включает в себя дике и номос. Дике в переходе от случайно встречающейся нор-

мы к формообразованию права характеризует не только личную, но и общественную жизнь всех людей.
Так же, как политическая активность становилась нормой государственной жизни, так и *арете* превращалась в *политике техне* — политическое искусство, подлежащее совершенствованию путем обучения и практики. *Арете* — это уже не столько военные, сколько государственные (приобретаемые) доблести. Добрый муж *(анэр агатос)* — не по рождению «добрый» (добродетельный), а отличающийся своими личными качествами человек. *Агатос* — это человек, обладающий прежде всего качествами дике (справедливости).

Был ли гомеровский грек личностью?

В мировой литературе нет единства мнений по данному вопросу. Так, советский исследователь И. С. Кон отвечает на него отрицательно. Основные доводы автора (со ссылкой на В. Н. Ярхо) содержатся в следующем положении: «Особенно расплывчатым выглядит внутренний мир человека. У Гомера вообще нет термина, обозначающего целостность духовной жизни человека; ярко живописуя быстрые ноги и мускулистые руки, он не находит слов для характеристики духа: все свои поступки герои Гомера объясняют прямым вмешательством и волей богов» (И. С. Кон. Открытие «Я». М., 1978. С. 148).
И. С. Кон также неоднократно ссылается на Ж.-П. Вернана, который, однако, не отрицает наличие у древнего грека центра внутренней жизни и не говорит о полном отсутствии у него самосознания. Высказывания Вернана по этому вопросу приводят И. Г. Белявский и В. А. Шкуратов: «По мнению Ж.-П. Вернана, например, ошибочно на основе нашего опыта устанавливать, была в Греции личность или нет. Вместо этого надо «исследовать, что есть древняя греческая личность, как она отличается от современной личности, какие аспекты к тому времени были

более или менее очерчены и в какой форме, какие не выделялись, какие измерения «Я» кажутся уже выраженными в определенных типах творений, институтах или человеческих активностях, и на каком уровне разработки они находятся, каковы линии развития функции и их главные направления, а также поиски, неудачные пробы, каковы, наконец, степень систематизации функции, ее центр, характерные стороны» (Белявский И. Г., Шкуратов В. А. Проблемы исторической психологии. Ростов н/Д, 1982. С. 146).

Акцентирование внимания на обозначенном аспекте проблемы оправдывает проводимое далее рассмотрение своеобразного «кодекса чести», которым руководствовались гомеровские герои. Благодаря этому открывается путь к рассмотрению норм этого «кодекса» как своего рода вспомогательных средств на пути обнаружения социальных связей и отношений нового типа, характерной для античной формы собственности, обязательным элементом которых оказывается повышающийся уровень личностного сознания. Что же касается вопроса об отсутствии у Гомера терминологии для выражения целостности духовной жизни, т. е. понятия «души» как духовного центра, то первооткрыватель в этой области Б. Снелль отмечает характерное для Гомера описание внешнего восприятия мира (оптических восприятий), но термин *сома* никогда не распространялся на живого человека, речь шла *о его членах,* т. е. у Гомера не существовало понятия тела как субстанционального единства, поскольку оно представлялось как множественность. У ранних греков также отсутствовало и представление о единстве духовной жизни и соответствующее понятие души *(псюхе),* которое обозначает лишь жизненное дыхание, покидающее мертвое тело. Внутренняя жизнь выражается в терминах *тюмос* и *нус,* которые обозначают самостоятельные органы соответственно эмоциональной и интеллектуальной жизни.

Однако точка зрения Б. Снелля оспаривается Г. Френкелем, который отмечал в частности: «Гомеровский человек есть целое, но не сумма тела и души. Гомеровское слово для обозначения личности, единого целого, частями

202

которой являются отдельные органы, есть «голова». Руки — обязательно орган человека, а не тела, так же как и *тюмос —* орган человека, а не души. Весь человек всюду есть одинаково живой, его активность, которую мы называем также духовной, может быть описана в каждом его члене. Телесные и духовные органы просвечиваются друг через друга, в равной степени обозначая «я».

Существенный вклад в изучение проблемы внес видный ученый Р. В. Гордезиани, который обратил внимание на личностность выбора, осуществляемого гомеровскими героями, на индивидуальность мотивации. Известный ученый К. фон Фритц, исследуя вопрос о мышлении у Гомера, отмечает, что в различных ситуациях объект является только поводом, благодаря которому лицо полностью сознает значение ситуации. «Эта ситуация является собственно объектом умственного действия, которая обозначается глаголом noein».

Конечно, практика объективирования эмоциональных побуждений, трактовка тюмоса как самостоятельного органа, по замечанию известного ученого-эллиниста Э. Р. Доддса, открывали путь к религиозной идее влияния богов на людей посредством его воздействия на тюмос. Но гораздо интересней, по нашему мнению, другое замечание Доддса, о характерном для Гомера приеме объяснения характера или поведения в терминах знания (Ахилл «как лев, о свирепствах лишь мыслит» (Ил. XIV, 41); Полифем «никакого не ведал закона» (Од. IX, 189). По его мнению, и первое и второе поясняют веру гомеровского человека в психологическое вмешательство богов. «Если характер есть знание, тогда то, что не является знанием, не является и частью характера, но приходит к человеку извне. Когда он действует способом, противоположным системе элементов сознания, которые считаются известными ему, то действие является, строго говоря, не его собственным, но продиктованным ему. Другими словами, несистематизированные внерациональные импульсы и притекающие из них действия имеют тенденцию исключаться из *«я»* и приписываться происхождению из чего-то отчужденного».

203

Приведенная цитата в определенной степени опровергает собственные мысли автора. Попытка личности вывести не поддающиеся рациональному обоснованию импульсы вовне свидетельствуют о пробуждении самосознания. Человек открывает самого себя. Рациональная ориентация гомеровского человека проявляется в соотношении замысла и действий, разрыв между поведением человека и его действительными мотивами проявляется в скрытности, хитрости (например, образ «хитроумного» Одиссея). Предварительное осмысление ситуации, попытки дать ей неординарное решение вообще характерны для Одиссея, в мышлении которого сталкивается новое (рациональный поиск) и традиция, и делается выбор в пользу первого. И хотя гомеровский человек связывал «меру правильных дел» с Зевсом, это не исключало мотивацию действий, постановку и обсуждение вопросов о причине и цели действий. Как заметил М. Поленц, гомеровский человек испытывал в отдельные моменты вмешательство богов, однако чувство самосознания и свобода героя этим ни в коем случае не подвергались ущербу: проблемы свободы воли он не знал. Видимо, «культура стыда» в рамках которой обычно описывается поведение гомеровских героев, допускала возможность воздействия богов на человека. Вопрос о личностном сознании выходит далеко за пределы лингвистических исследований понятий, посредством которых в истории обозначалось «я». Можно согласиться с М. Моссом, что тема «я» — это тема социальной истории.

Одна из ранних форм социальной типологии личности — «вхождение в имя». Человек при этом понимается как продукт воплощения размножающихся и постоянно возрождающихся духов племени. Соответственно признавалась возможность непосредственного воздействия (а не опосредованного через психику человека, как у Гомера) духов и демонов на человека, а личностное поведение состояло в способности сохранить в любой ситуации требуемое достоинство и личные качества. Человек, не выполнивший личных требований, предъявляемых в соответствии с

его именем, становился тем, кто оказывался «без имени», «терял лицо». У Гомера же ссылка на богов подразумевала попытку «сохранить лицо». Агамемнон, сваливая вину на Зевса, тем не менее приносит Ахиллу компенсацию за нанесенный ущерб, т. е. сохраняет свое положение «пастыря народов». В конечном счете, как поясняет Нестор, в действии (сражении) можно узнать, в ком заключена причина событий: в богах или людях (Ил. I, 367—368).

Басилеи, ведущие свою родословную от богов, вкладывают совершенно иное содержание в обожествляемые ими генеалогические связи, чем это было в племенном и профессиональном сознании микенского общества. Обычно о них говорится накануне сражения, для того чтобы подчеркнуть собственное достоинство и значимость поединка, равно как в поражении, так и в победе. Показателен в этом отношении диалог Диомеда и Главка. Главк подробно говорит о своих генеалогических связях, но они могут быть расценены как его собственное достояние. Характерно, что генеалогические связи накладывают на героя личные обязательства:

Тщиться других превзойти, непрестанно пылать отличиться,
Рода отцов не бесчестить, которые славой своею
Были отличны в Эфире и царстве ликийском пространном.
(Ил. VI, 208-210)

Такая ориентация говорит о возвышении человеческого над божественным: да, боги сильнее человека, и не знают быстрогубительной старости, но человек сам ответствен за свою судьбу. Он будет сражаться за свое достоинство и славу, несмотря на то, будут ли боги на его стороне или нет, тем более, что среди богов нет единства, и обычно герой Гомера «любезен» тем или другим богам. Но главное, на что рассчитывают герои, — это их собственные силы, которые приносят им славу. Основная норма, в соответствии с которой дается позитивная или негативная оценка героя, — его *доблесть (арете).* Доблесть эта — военная, она отождествляется с храбростью, воинственнос-

тью. Агамемнону, призывающему к отступлению от Трои и к бесславному возвращению на Родину, Диомед возражает:

> Дар лишь единый тебе даровал хитроумный Кронион: Скипетром власти славиться дал он тебе перед всеми; Твердости (доблести. — *Г. Д.)* ж не дал, в которой
> верховная власть человека!
> *(Ил. IX, 37-39)*

И наоборот, к Гектору, защите и опоре троянцев, Андромаха обращается со словами: «Муж удивительный, губит тебя твоя храбрость (доблесть. — *Г. Д*)!» (Ил. VI, 407). Плоды геройской доблести — *честь (тиме),* которая имеет не только духовный, но и материальный смысл: это честь владения определенными благами, это почет и уважение, связанные с высоким общественным положением, и вытекающие отсюда материальные выгоды. Весьма показательны в этом отношении слова, с которыми Сарпедон обращается к Главку:

> Сын Гипполохов! За что перед всеми нас отличают Местом почетным и брашном, и полной на пиршествах чашей В царстве ликийском и смотрят на нас, как на жителей неба? И за что мы владеем при Ксанфе уделом великим, Лучшей землей, виноград и пшеницу обильно плодящей? Нам, предводителям, между передних героев ликийских Должно стоять и в сраженье пылающем первым сражаться.
> *(Ил. XII, 310-316)*

Не случайно и Ахилл воспринимает обиду, нанесенную ему Агамемноном (похищение Брисеиды), как покушение на его честь. Остаться без награды, добытой в «подвигах тягостных», постыдно, это значит остаться обессиленным. Посылая в бой своего друга Патрокла, Ахилл повелевает ему отразить троянцев от судов, но не поражать их совершенно, чтобы это еще более не унизило чести Ахилла (XIV, 90). Такого рода понимание чести ставит человека в

центр общественных связей, обязывая окружающих учитывать ранг героя, его силу и доблесть. «Честь» («тиме») предстает как индивидуальное право — притязание, по справедливости соответствующее индивидуальным заслугам (подвигу), и в условиях борьбы за право, защищаемое при необходимости (встречных притязаниях и споре) непосредственным применением силы со стороны носителя определенного права (или претендента на это право)» (Нерсесянц В. С. Политические учения Древней Греции. М., 1979. С. 13).

Трудно представить себе обезличенным, унифицированным героя Гомера. Сам механизм общественного признания героя — *слава* толкает его на неповторимость, на новаторство, на «подвиги тягостные». Важно то, что речь идет не о славе царей, монополизирующих право на славу и на память потомков. Слава выступает общечеловеческим достоянием. Герой Гомера совершает подвиг и тем отличается от равных ему и достигает «блестящей славы», «славы до небес». Слава — это признание воинских заслуг (или заслуг на совете), это утверждение личного статуса героя.

Слава и честь взаимосвязаны. Ахилл жалуется богине-матери Фетиде:

> Славы не должен ли был присудить мне высокогремящий
> Зевс Эгиох? Но меня никакой не сподобил он чести!
> *(Ил. I, 353-354)*

Победить противника, совлечь с него латы — значит добиться беспредельной славы (Ил. XVIII, 165). И Гектор, желающий славы своему сыну, обращается к богам:

> Пусть о нем некогда скажут, из боя идущего видя:
> Он и отца превосходит! И пусть он с кровавой корыстью
> Входит, врагов сокрушитель, и радует матери сердце!
> *(Ил. VI, 479-481)*

Но не бесславно и умереть, защищая отчизну, сохраняя жизнь супруге и детям, оберегая дом и достояние.

На непосредственную (не институализированную) связь человека и общества указывает и другая норма, которой руководствуется гомеровский грек — *стыд (айдос).* Не имея возможности остановиться на этом вопросе подробно, воспроизведем общие выводы специального исследования, посвященного вопросу об «айдосе» в борьбе: «Итак, мы видим при рассмотрении айдоса в борьбе, что айдос — ни страх только, ни благоговение, ни стыд, ни одно лишь чувство чести, ни особенная сила, отсутствующая для нас в слове. Она произрастает из совместной жизни людей, из общности, так как она обнаруживается только в связях с окружающими» (С. Е. Ф. фон Эрффа). Стыд не позволяет ахейцам бесславно возвратиться домой (Ил. II, 298). Стыдно Агамемнону потерять в бою Менелая, ибо это означало бы начало конца бесславного похода на Трою (Ил. IV, 155—182). Стыдит Посейдон ахейцев, ослабивших сражение за суда (Ил. XIII, 95—124). Во всех этих случаях *айдос* говорит об ориентации гомеровского человека на непосредственную реакцию окружающих. Айдос — наиболее оперативный механизм, позволяющий обществу оценить поступки героя сообразно их общественному значению.

Конечно, такого рода реакции на внешние оценки не могут говорить об отсутствии у гомеровских греков центра внутренней жизни, впрочем, как и об обособлении его от внешнего мира. Нормы гомеровского человека (честь, слава, стыд) — одновременно и индивидуальные и общественные, поскольку они коррелируют с индивидуальными возможностями, силой и способностями и однозначно говорят об их общественном признании. Такие нормы, конечно, произрастают из норм родового строя с его единством индивидуального и общественного. Но в то же время гомеровский герой поставлен в условия состязания (агона), с равными ему героями ищет новых прочных уз дружбы (филии), полисной общности. Лидер осваивает новые типы социального поведения, которые наряду с остатками родового строя служат строительным материалом складывающихся классовых отношений. При этом и обна-

руживаются определенные разновидности личностной ориентации (Ахилл и Гектор), свидетельствующие о новых тенденциях в социальном и духовном развитии.

Ахилл — бесстрашный и безжалостный воитель и в то же время нежный и заботливый друг. Смерть Патрокла не только потрясает его, но и ставит на грань жизни и смерти. Антихол, сообщивший ему о смерти Патрокла, боится, чтобы он не покончил с собой. Однако с гибелью Патрокла Ахилл вступает в состояние, которое должно завершиться его смертью:

> Скоро умрешь ты, о сын мой, судя по тому, что вещаешь!
> Скоро за сыном Приама конец и тебе уготован!
> *(III. XVIII, 94-96)*

Причиной слов Фетиды является состояние Ахилла, его желание отомстить за друга, даже если придется умереть. Именно в этом проявляется человечность Ахилла (жалость к другу). Однако не следует забывать, что над Ахиллом тяготеет рок: вернуться домой и достигнуть старости или оставаться у стен Трои и погибнуть. Ахилл делает выбор в разгар ссоры с Агамемноном, заявляя о своем возвращении во Фтию (Ил. I, 147—171). Подтверждает свое решение Ахилл и во время прибытия к нему посольства терпящих поражение ахейцев (Ил. IX, 643—655). При этом сохраняется прежняя аргументация: Агамемнон обесчестил Ахилла перед «целым народом ахейским».

Заметим, что первоначально Ахилл опирается не на внутренний выбор. Он остается у стен Трои, добывая себе бессмертную славу. И как только Агамемнон вместе с Брисеидой отнимает у Ахилла эту славу, он принимает решение об отказе от участия в войне. Но вот погибает Патрокл, и происходит переоценка ценностей. Честь Ахилла восстанавливается, поскольку ахейцы терпят «позорные бедствия». Но какая в этом радость, если погиб Патрокл? Ахилл зашел так далеко, что он вообще проклинает вражду и гнев, которые вводят людей в неистовство (Ил. XVIII, 107—109). Он принимает решение мстить за Патрокла,

безотносительно «кодекса чести» гомеровских героев. Им движут простые человеческие чувства. Казалось бы, перед нами впервые приоткрывается внутренний человеческий мир. Но нельзя отрывать этот мир человечности от внешнего мира героики. Иначе сам внутренний мир Ахилла предстанет извечно человеческим миром, неким «сознанием вообще». Разве гнев — это не человеческое чувство? Обида, которой руководствовался Ахилл, — это также персонификация человеческого чувства. Но в поведении героя они коррелировали с «внешними» ценностями — поиском чести и славы. Видимо, «человечность» Ахилла также имеет «внешние» ориентации. Наряду с общностью ахейцев, существует другая общность — дом. Каждый герой обладает фактической автономией, социальной единицей выступает дом («ойкос»). В детстве Патрокл попал в дом Пелея и вырос вместе с Ахиллом (Ил. XXIII, 84—90). В дальнейшем он был его другом и советчиком, помощником и слугою *(терапонтом).* Мы видим, как *ойкос* становится ядром нового, по сравнению с ахейским войском типа социальных связей. Человечность Ахилла — это человечность личных обязательств пред близкими, преданными ему людьми. Эта человечность не выходит за пределы дома, это — человечность дружбы (филия).

Иного типа человечность Гектора. Попытки придать человечности Гектора внесоциальный характер, содержащиеся в статье А. Шмитца «Полярность противоположностей во встрече Гектора с Андромахой (Ил. VI, 369—502)», справедливо подвергла критике И. В. Шталь. А. Шмитц драматизирует личность Гектора, считает основным ее содержанием осознание бессмысленности человеческого бытия и безысходности человеческого существования. При этом он обращается к диалогу Гектора и Андромахи. Андромаха советует Гектору остаться на башне и приступить к обороне стен, не принимая боя за их пределами. Просьба Андромахи понятна: ее родители и братья уже погибли от рук Ахилла. Для нее Гектор — это и «отец и любящая матерь», и «единственный брат», и «прекрасный супруг». Она молит не только о себе, но и сыне их Астиа-

наксе. Гектор же ссылается на «кодекс чести» героя: на стыд перед троянцами в случае непринятия им боя, однако, ссылаясь на необходимость сражения, он сам вслед за Андромахой повторяет ее опасения:

Твердо я ведаю сам, убеждаюсь и мыслью и сердцем, Будет некогда день, и погибнет священная Троя... *(Ил. VI, 447-448)*

Выбор Гектора в пользу войны перед семьей, смерти перед жизнью и позволяет А. Шмитцу говорить о «трагическом сознании» Гектора, о проявлении им «ясной воли экзистенции».

Более сдержанно комментирует ситуацию В. Шадевальдт: «Героическая миссия Гектора не разрушается им, скорее обосновывается с новой точки зрения. Как бы ни возвышало гордеца чувство чести, его слава тускнеет: своей судьбы, выделенной ему участи избежать он не может. Мысль расширяется до религиозного в той степени, в какой Гомер знает религиозное: как утверждение неизбежного». Можно было бы оспаривать и эту оценку встречи Гектора и Андромахи. Но есть одно замечание В. Шадевальдта, которое следует рассмотреть в первую очередь. Когда Гектор говорит о своей обязанности быть перед гражданами лучшим, никакие внутренние струны его души, по мнению В. Шадевальдта, не тронуты. Боязнь же за жизнь близких людей заставляет его пророчить близкую гибель Трои. Его трогают и тревожат возможные страдания близких. В первом случае мы имеем дело с внешним Я, во втором — с Я внутренним.

Можно согласиться, что при свидании с близкими Гектору людьми, прежде всего с матерью, женой и сыном, раскрываются его внутренние чувства. Гектор — хороший сын, ласковый супруг, заботливый отец. Раскрывается и еще одна черта Гектора: он уже отказывался от осторожных советов. Теперь же предостережения и пророчества Андромахи вызывают у него трагическую картину гибели Трои. Но он остается верным «кодексу чести», в это про-

является его социальное «я». Но не вступает ли оно в противоречие с личными устремлениями, не намечается ли здесь противоречие личного и общественного?
Уходя в сражение, Гектор прощается с сыном и обращается к богам с просьбой:

> Зевс и бессмертные боги! О, сотворите, да будет
> Сей мой возлюбленный сын, как и я, знаменит среди граждан
> Так же и силою крепок, и в Трое да царствует мощно.
> *(Ил. VI, 476-478)*

Нельзя сказать, чтобы эта просьба-мольба не трогала душу Гектора. Но в этих словах он остается прежним непреклонным Гектором, следующим требованиям славы и чести, радеющим об интересах граждан. Внутренние переживания, любовь к родным возвышают и усиливают Гектора. Делая выбор в пользу сражения, Гектор не отказывается от семьи. Наоборот, в нем просыпается то чувство полисного патриотизма, которое позволило ставить безопасность близких в прямую связь с безопасностью полиса. В сыне Астианаксе видит Гектор свое будущее и будущее города. В чувствах к сыну проявляются и чувства к согражданам, Я внутреннее и Я внешнее. Углубление, усложнение внутреннего мира человека в соотношении с общей направленностью взглядов на полисные интересы характеризует зарождение «полисной личности», на фоне которого «ойкосная личностность» Ахилла представляется более узкой и односторонней.

Аполлоновское и дионисийское в античной культуре

Об аполлоновском (светлом, гармоничном, олицетворяемом богом Аполлоном, покровителем музыки и гармонии) и дионисийском (темном, безмерном, хаотичном,

олицетворяемом богом Дионисом, покровителем виноделия и неуемной жизненной силы и природного оживления) началах в античной культуре написано много. Одна из последних трактовок этого вопроса в советской литературе принадлежит А. Ф. Лосеву, показавшему «темные», «хтонические» основания религии Аполлона и светлые начала в дионисизме. Но все же чаще наблюдается противопоставление этих двух взаимопроникающих начал античной культуры. Так, Карл Юнг настойчиво противопоставляет дионисийскому началу (как экстраверсии чувства) аполлоновское начало (как интроверсию разума).
Первооткрывателем данной проблемы является Ф. Ницше. Именно он доказывал, что под светлыми аполлоновскими образами античности скрывается хаос стихийных жизненных сил. В античной культуре есть два начала — аполлоновское и дионисийское, и более глубоким, питающим собой светлые образы греков выступает темное, жизненное дионисийское начало. В этом контексте Ницше и перенес акцент с Сократа на досократиков, утверждая, что Сократ, этот человек из народа, заманив западную цивилизацию на сухую почву рационализма, расправился с духовным аристократизмом, отомстив за поругание Ферсита. Представителями интеллектуального аристократизма и были досократики. Именно Ницше, опираясь на немецкий романтизм XIX в. (его предшественником и учителем в иррационалистическом истолковании античности выступил также Я. Буркхардт), смог по достоинству оценить афористический стиль философствования досократиков и символическую емкость их философем и фрагментов. Но именно Ницше поднял знамя антисциентизма и как следствие этого развенчал классический рационалистический образ античности как родины европейского разума и науки.
Надо сказать, что ранняя философия, обращением к которой нередко (например, в работах Карла Йоля) иллюстрируют дионисийские черты античной культуры, развивается в русле глубокой эпической традиции. Греческая эпика, прежде всего, естественно, эпос Гомера, открыва-

ет возможности к пониманию античного рационализма (аполлоновского начала), но ведь боги Гомера имеют немало хтонических (дионисийских) черт. Перенесем в эту плоскость обсуждение вопроса о дионисийском и аполлоновском в греческой культуре. Тема эта продолжает также предыдущую (о человеке и личности) и концентрирует внимание на человеке и богах.

Взаимоотношение человека и богов — одна из наиболее спорных и широко обсуждаемых проблем греческой культуры. Уж слишком необычно свойственное грекам изображение богов-олимпийцев, которые мало чем отличаются от людей, а в своих отрицательных поступках с точки зрения морали даже «превосходят» их. Поэтому Ксенофан имел все основания сказать: «Все, что есть у людей бесчестного и позорного, приписали богам Гомер и Гесиод: воровство, прелюбодеяние и взаимный обман». Возникает вопрос: а как же могли быть столь «несерьезные» боги объектом религиозного поклонения, какое отношение они имеют к народным религиозным культам? Описание этой проблемы и анализ современной литературы содержится в исследовании А. Ф. Лосева. Мы же подойдем к нему с другой стороны, которая, на наш взгляд, в наибольшей степени характеризует личностный авторский стиль Гомера в изображении богов: непозволительно вольное обращение с ними, насмешки, иронические изображения и непристойные истории. Действительно, так ли уж «легкомысленны» гомеровские боги? С какой целью Гомер дает повод посмеяться над ними (неудачное любовное приключение Ареса и Афродиты, например)? Распространено восходящее к Ксенофану объяснение: Гомер списал богов, так сказать, с натуры, перенеся на них все, что свойственно человеку, а именно: способность есть и пить, любить и ненавидеть, обманывать и прелюбодействовать. Но это объяснение уязвимо для критики. Ведь герои Гомера — люди — не отличаются той распущенностью и испорченностью нравов, какие характерны для богов. Достаточно сравнить женские образы Пенелопы и даже Елены с образом Афродиты.

214

Откуда же черпал Гомер материал для подобного рода описаний? Афродита напоминает восточную богиню Иштар (кровавую богиню сладострастия), но это «просветленный образ». Афродита — древняя богиня, она родилась из крови оскопленного Кроном Урана, хотя у Гомера она занимает почетное место в сонме богов-олимпийцев на правах дочери Зевса. Нельзя согласиться с мнением А. Ф. Лосева: «Афродита у Гомера наименее хтонична. Она даже несет на себе черты не просто героизма, но уже позднего героизма, т. е. периода разложения. Может быть, единственной хтонической чертой является ее ранение, полученное от смертного героя Диомеда. Но, как часто это бывает у Гомера, хтонизм в данном случае в стиле бурлеска, так что это уже не хтонизм в собственном смысле слова» (Лосев А. Ф. Гомер. М., 1960. С. 296). Хтонизм Афродиты проявляется и в «любовном поясе», с помощью которого Гера соблазняет Зевса, и в самой персонифицированной этим образом области человеческой жизни — «продолжении рода человеческого».

Но образ Афродиты вводит нас в мир иных богов (очертания которых смутно и с трудом поддаются реконструкции), страшных, грозных хтонических сил. О таких богах мы уже говорили, когда обращались к космологическим описаниям, содержащимся в «Илиаде», и сравнивали Зевса с богом Мардуком. Были ли известны Гомеру древние хтонические божества? Очень многое говорит в пользу этого предположения. Более того, в изображении богов-олимпийцев проглядывают древнейшие хтонические черты: их «звероподобие» (Гера — «волоокая», Афина — «совоокая»), яростное насылание на людей болезней и безумия, прямая борьба друг с другом и людьми. Об Аресе А. Ф. Лосев пишет как о «диком существе, несомненно, негреческого происхождения» (с. 194). Содержатся в поэмах Гомера намеки и на кровавые человеческие жертвоприношения. Но как отличаются гомеровские боги от страшных богов «Энума Элиш», они «просветлены», с них сброшен покров ужасного. «Просветление» греческих богов, приближение их скульптурных изображений к плас-

215

тике и гармонии подтверждается и археологическими исследованиями.

Боги у Гомера не противостоят Вселенной, они живут в ней, области и сферы их влияния поделены и строго регламентированы. Споров у богов по этому поводу нет, споры возникают лишь в вопросе об их личном превосходстве друг над другом и Зевса надо всеми. Жизнь богов как существ с индивидуальным своеобразием, мощью начинается с природных сфер. Не будем обсуждать вопрос — изначально ли термин *теос* употреблялся как субъект или он носил первоначально предикативный характер. Скорее всего действия богов и сам действующий бог составляют единое целое. Однако перед нами возникает все же индивидуальный облик богов. Хтонизм в его наиболее отчетливых формах — религии земли и полевых культах остался где-то за пределами гомеровской религии. Незначительны упоминания о Гее, Деметре, Персефоне. Боги-олимпийцы живут не в поле, не в роще, не в лесу, хотя они и имеют излюбленные места приема жертвоприношений и отправляются к людям на пир. Олимпийцы имеют светлые дома на Олимпе, где нет природных в собственном смысле явлений: там нет земли и растений, там не произрастают деревья и злаки. Боги питаются нектаром и амброзией. Правда, нектар носят богам голуби, но это особые голуби. Соответственно там нет дождей, ветра и т. п., там всегда ясно, тепло и светло.

Являются ли эти боги вымыслом Гомера? Видимо, какая-то доля художественного вымысла в их изображении была. Во всяком случае, в поэмах Гомера боги встречаются как завершенное художественное целое. Если признать, что Гомер знал хтонических богов (гневных, страшных, жестоких), но сознательно противопоставил им светлые образы богов-олимпийцев, то придется говорить и «о конструктивной теологии» у Гомера. Смех, бурлеск использовался у Гомера для «очеловечивания» и «гармонизации» страшных образов хтонических богов. Смех завершал процедуру общения с богами — созидателями мира и человеческих судеб и выступал (как в дионисизме) в качестве

расслабляющего комплекса. С расшифровкой «линейного письма В» и обнаружением языковой преемственности микенской и гомеровской Греции по-другому рассматривается вопрос о корнях религиозных верований у Гомера. Становятся очевидными амбивалентные связи между микенскими и гомеровскими образами: в таблицах, найденных в Пилосе и Микенах, встречаются имена некоторых богов-олимпийцев. В то же время сами религиозные отправления на Крите и в Микенах (например, ритуальные игры с быками; религиозные действия царя-жреца) говорят о страшных, кровавых божествах плодоношения и смерти, близких, скорее, к восточным религиям. Гомер же находится у истоков собственно греческого обновления религии.

Бурлеск, смех составляли основу деструктивной теологии Гомера: высмеивалась кровожадность (Арес), похотливость (Афродита) прежних богов и т. д. Многие прежние магические процедуры в общении с богами потеряли смысл. Смех был направлен на прежних богов, но «деструктивное» и «конструктивное» в теологии Гомера не было разъединено, составляло единый сплав, из которого и отливались образы «светлых» богов-олимпийцев. В связи с этим надо заметить, что боги-олимпийцы не представляли собой искусственное изобретение и продукт рациональных построений, как полагают некоторые исследователи. Боги-олимпийцы, несмотря на ряд уже достаточно абстрактных образов-персонификаций, представляли собой культовых богов. Но это были боги не государственного, а домашнего культа. Каждая область в Древней Греции сохраняла религиозную партикулярность, что впоследствии и сохранилось в полисной религии. В полисах не было специальной касты жрецов, несложные религиозные обязанности выполнял жрец — официальное выборное лицо из числа граждан.

Проведенная Гомером секуляризация древней хтонической религиозности в полной мере показывает изменение отношений между людьми и богами. Боги Гомера, поскольку они не создают мир, сами действуют в сфере

природной и природным же способом. Боги не создают мир, но и не позволяют его разрушить. Созидательная деятельность богов не простирается далее сооружения оборонительных стен или изготовления вооружения. Но изготовление щита Ахиллеса превращается в своего рода создание мира в миниатюре: мир создается в пространстве воображения, создание мира переосмысливается как акт, возможный лишь в художественном творчестве. Конечно, Посейдон может, например, вызвать бурю на море, превратить корабль «веслолюбивых» феаков в скалу. Зевс идет дождем, посылает гром и молнии. Однако подобного рода действия не затрагивают основ мироздания, не меняют присущего природе порядка.

В отношениях к человеку боги выступают не как стихийные природные силы (в мире Гомера они уже упорядочены и подчинены богам-олимпийцам), а как существа, значительно превосходящие человека по своим возможностям и потенциям. Боги — дарователи благ. Особенно превосходят боги человека в определенной области действий. Музыка, поэзия, танцы — привилегия богов. Невозможно состязаться с богами. Но человек, прославившийся в том или ином деле *(техне),* конечно же, был избран богами. В той или иной ситуации — перед началом сражения, при осуществлении любого задуманного дела — люди обращаются к богам за помощью и поддержкой. Чаще всего при этом приносятся жертвоприношения. Обычно обращаются к Зевсу, но у разных героев есть и разные боги-покровители, к которым они и обращаются в критические моменты.

Как же помогают боги своим избранникам? Чисто человеческим способом. Боги не совершают чудес и не предопределяют (без непосредственного вмешательства в действия людей) событий. Для того чтобы повлиять на человеческие дела, они должны принять в них чисто человеческое участие. Чаще всего они помогают своим любимцам послать копье в цель или отклоняют его. Стрела, выпущенная из лука, попадает в цель с помощью Аполлона. Гомер допускает, что человек может обойтись без помощи

бога (Одиссей убивает из лука толпу женихов, о поддержке Аполлона, который, как известно, был на стороне троянцев, а не греков, при этом умалчивается) и даже превзойти его (Диомед ранит в сражении бога войны Ареса).

Но в целом вмешательство богов в человеческий мир всегда протекает через сферу человеческих дел: боги влияют на человека, побуждая его к действиям, вкладывая в него силу, отвагу, мысль или, наоборот, ослепляя и вселяя в него страх. Важно отметить, что вмешательство богов как бы продолжает во втором, «сверхчеловеческом» плане человеческое действие, сообщая ему особенное значение, подчеркивая его неординарность. Ахилл, этот мужественный сильный воин, конечно же, должен был быть рожден богиней. И как же хитроумный Одиссей смог бы обойтись без поддержки богини мудрости Афины. Как отмечает Макс Поленц, природно-человеческие дела и божественное вмешательство не стоят в противоположности одно к другому, но находятся в полном созвучии.

Боги Гомера не изменяют по своему произволу жизнь человека, они не сотворяют человека и не властны над его судьбой (здесь, пожалуй, содержится коренное отличие богов «Энума Элиш» от богов Гомера). Боги сами по себе подвластны судьбе. Они не могут избавить любимого ими смертного от предназначенного ему судьбой и от смерти. Даже Зевс должен примириться со смертью на поле сражения его сына Сарпедона. Боги Гомера не всеведущи и не всемогущи. Даже жертву им надо приносить в такое время, когда они находятся на Олимпе и могут услышать смертного, да и то чаще всего в определенном месте. Но поскольку боги не предопределяют события, с ними рядом (а иногда и над ними) находится судьба. «С самого начала в политеизме не могла идти речь о всемогуществе единого бога; оно ликвидировано конкуренцией богов между собой, и, кроме того, судьба (Мойра. — *Г. Д.)* стоит надо всеми, от ее решений боги являются зависимыми всяким образом» (М. Поленц).

Можно допустить, что гомеровский человек воспринимал богов иногда и как хтонические природные силы. Но

не эта сторона выступает на первый план во взаимоотношениях человека с богами. Хтоническому божеству, представляющему собой естественное природное явление, не присущи рациональные действия. Однако когда боги очеловечиваются, их действия приобретают рациональный характер, человек ожидает от них человеческого разумного поведения. Во взаимоотношениях людей и богов ведущая роль начинает принадлежать человеку. Хотя боги и следят за предначертаниями судьбы, человек сам поступает в соответствии с судьбой или судьбе вопреки, всегда сознательно осуществляет выбор. Человек сам отвечает за свои поступки (проблема мотивации и результата человеческих действий приобретает при этом самостоятельное значение). Человек счастлив не потому, что его любят боги, а наоборот, боги его любят, потому, что он счастлив. Боги любят счастливых людей и преследуют несчастных. Человек не просил у богов невозможного. Единственное, в чем он видел все их преимущества, заключалось в вечной молодости и бессмертии, но это пролагало между богами и людьми непреодолимую грань. Гомеровский человек имеет дело с богами, не изменяющими мироздание, не властными над судьбой человека, но так от него отличными. Жизнь богов протекает в ином измерении. Они не знают ни «быстрогубительной» смерти, ни «печальной» старости и находятся в состоянии вечного блаженства — *эвдемонии.* Хотя боги постоянно вмешиваются в человеческую жизнь, любят, ненавидят, сражаются, вступают со смертными в брак, имеют в этом браке детей, они руководствуются при этом своими собственными соображениями, главное из которых заключается в том, что боги никогда не захотят нарушить из-за людей присущее им состояние эвдемонии. Обратимся к эпизоду с оттеснением Гектора от кораблей. Аполлон, повинуясь Зевсу, устремляется на поле сражения, находит Гектора, «унылого духом», и вдыхает в него «ужасную силу» (Ил. XV, 235—269). Во всем эпизоде речь идет о явлениях психического характера. Аполлон воздействует на *тюмос* Гектора (аффективную часть души), «вдыхает» в него *менос* (менос характеризует не физичес-

кую силу, а состояние сознания, порыв, духовный подъем). Состояние Гектора, только что «томно дышащего», чуть оправившегося после удара камнем в грудь, нанесенного Аяксом Теламонидом, после «вдыхания» в него меноса отличается небывалым приливом энергии. Как вдыхание в него меноса, так и прямое участие Аполлона в сражении преследуют одну и ту же цель — оттеснить ахейцев к кораблям. Эти цели соответствуют горячему желанию Гектора защитить Трою, его замыслам, оттеснив ахейцев к кораблям, добиться победы, сжечь корабли, лишить греков возможности вернуться на родину. Но замыслы Гектора и замыслы Зевса, которые реализует Аполлон, совпадают лишь на определенное время. Божественный замысел превосходит человеческий и в конечном счете разрушает его. Гектору не дано знать, что оттеснение ахейцев к кораблям вызовет лишь вступление в бой Патрокла, которого ему и предстоит убить, а затем самому пасть от руки Ахилла.

В соответствии с собственным замыслом боги определенным образом подготавливают человека к задуманным ими событиям (Зевс вынашивает свой замысел отмщения за поругание Ахилла), подталкивают его к принятию выгодного им решения, т. е. отвечающего в данный момент их глобальному замыслу. Достигается это посылкой знамений и посредством основанных на них пророчеств. Особое место отводится снам. Существуют привилегированные свидетели снов, сон «простого смертного» почли бы за ложь, сон же «владыки народов» Агамемнона, которому Зевс обещает близкую победу над Троей, принимают за руководство к действию. Это сон выступает прологом событий, собирается собрание, принимается решение воевать до разрушения Трои, войска устремляются на битву. Но, оказывается, сон был обманчив. Пообещав быструю победу ахейцам, Зевс дарует ее троянцам. Боги вмешиваются и в поединок Париса и Менелая, расстраивая человеческие замыслы.

Боги вообще неоднократно вводят человека в заблуждение, принимая обманчивый вид, вселяя в человека на-

прасные надежды, посылая ему двусмысленные знамения, лишая его разума как раз в тот момент, когда он принимает решение. Боги неоднократно «забирают», «разрушают», «околдовывают» человеческий разум. В этих случаях употребляется термин *атэ.* «Но такое понятие, как атэ, у Гомера не является само по себе личностным агентом.... Это слово никогда (по крайней мере, в «Илиаде») не означает объективного несчастья, как это обычно бывает в трагедии. Всегда или практически всегда *атэ* является состоянием сознания — временным помутнением или помешательством нормального сознания». Создается впечатление, что если у людей и были основания жаловаться на богов, то это зависело от беспрестанных попыток богов расстроить человеческий замысел, вторгнуться во внутреннюю (духовную) жизнь человека. Но эти внутренние вторжения составляли часть общего «внешнего» воздействия на человека со стороны демона или бога, действующие извне на психику человека боги менее всего представляли собой «легкую буффонаду», «внешний прием», не имеющий ничего общего с религиозностью гомеровских героев, наоборот, боги (и прежде всего Зевс) именно в столкновении с замыслом людей предстают наиболее «полнокровными», наиболее жизненными. Однако, в отличие от хтонических восточных богов, гомеровские боги живут «эфирной» жизнью мысли и замысла, несравненно превосходящего человеческий. Общий рационалистический контекст характеризует действия богов и людей и выглядит следующим образом: для людей наиболее ощутимо вмешательство богов в их сознание, боги же поражают человека, вызывают религиозное поклонение как неподвластные индивидуальному человеческому разуму
силы.

В то же время нет оснований говорить о гомеровских богах и как о всесильных и всемогущих деспотах, полностью подчинявших себе людей. Потеряв власть над судьбой, боги помогают ей, но чисто по-человечески размышляют, как это сделать, и воплощают свой замысел в действие с помощью различного рода хитростей и уловок.

222

К историческому рассмотрению антитезы дионисийское — аполлоновское, боги — человек (в противоположность односторонней абсолютизации одного из ее членов) возвращает нас феномен «греческого пессимизма». Одна его сторона — вера в зависть богов, боязнь неведомых сил, способных разрушить человеческий замысел; другая — вера в собственный разум и его способность разобраться в природе вещей.

Античный полис как феномен культуры

Античный полис издавна вызывал восторженное отношение как «идеальная форма государственной жизни», с присущими ей порядком, свободой и справедливостью. Немецкие просветители, начиная с В. Винкельмана, видели в Древней Греции образец свободы и гуманизма. В определенной степени эти иллюзии сохранял и Г. Гегель. К концу XIX в. романтически-восторженное отношение к античности стало оспариваться, в особенности в работах Я. Буркхардта, подчеркивавшего в ней иррациональное начало. Однако сегодня ясно, что многие элементы античной полисной культуры, носящие гуманистическую ориентацию, достойны изучения. Другое дело, что интерес к античному полису не должен ограничиваться рациональной оценкой даже политико-правовых институтов, хотя в древнегреческих демократических полисах умственная жизнь концентрировалась в основном в сфере политической*.

Для античности политическое — синоним гражданского. Гражданин *(политес)* демократического города-государства — полноправный участник в решении всех государ-

* Мы обращаемся к характеристике политической жизни Афин, поскольку эта характеристика может быть отнесена и к политической жизни других демократических полисов Древней Греции, а также потому, что это проливает свет на межполисные отношения.

223

ственных дел как внутреннего, так и внешнеполитического значения. Прежде всего бросаются в глаза важность и значимость вопросов, решаемых в общественной (гражданской, политической) сфере в сравнении с частной жизнью граждан: это вопросы войны и мира; хлебной и торговой политики; организации празднеств и театральных представлений; распределение пошлин среди торговых, ростовщических и вообще имущественных кругов; раздача денег малоимущим гражданам; организация общественных работ и т. д. Это далеко не полный перечень тех вопросов, которыми занималось каждое из демократических греческих государств. Надо сказать, что все важнейшие вопросы частной жизни (о наследовании имущества и другие, требующие судебного разбирательства) находились в ведении государства. Частных судов и всякого рода посреднических организаций в древнегреческих государствах не существовало. Отношения граждан с государством, прямые и непосредственные, основывались на том, что в государственной жизни демократического полиса участвует каждый взрослый мужчина, пользующийся правами гражданства. Предполагалось, что он — хозяин дома, *ойкоса —* определенного частного хозяйства. Он одновременно выступает и как организатор хозяйства *(ойконом),* и как гражданин *(политес).* Нормальным является совмещение в деятельности гражданина этих двух функций. Перед лицом закона граждане полиса выступают полноправными собственниками — ойкономами. Хотя в самой гражданской практике Афин было распространено невмешательство в дела домашние, хорошим гражданином считался не только тот, кто отличался активностью, но и тот, кто сумел сохранить отцовское наследство, не грешил мотовством и расточительностью. Хороший хозяин ойкоса расценивался как хороший гражданин и, наоборот, плохой ойконом не мог быть хорошим политиком. Управление домом и участие в общественных делах расценивались как однопорядковые способности.

Профессиональные занятия (земледельческие или ремесленные) наряду с гражданскими как норма деятельнос-

ти члена полиса, открывали другой аспект полисной жизни: производства и торговли. *Гражданин — это двуликий Янус, обращенный к этим противопоставленным в классовой структуре полиса сферам.* В ойкосе гражданин управлял трудом рабов или трудился сам. В сфере ойкоса рабовладелец, как его рисует Ксенофонт Афинский, наблюдал за всеми производимыми работами. Его задача — распределить технологические операции между рабами, обеспечить целостность технологического процесса. В соответствии с этой задачей и распределялись рабы различного уровня: рабы, привлеченные к управлению трудом (управляющий, ключница), рабы-искусники, рабы — исполнители черной работы.

Сама обработка земли не вызывала у греков затруднений с ведением частного хозяйства. Препятствия возникали в связи с внешними причинами — необходимостью обороны от соседних общин. Община, организованная как государство, служила предпосылкой присвоения земли, условием ведения частного хозяйства: «Община (как государство), с одной стороны, есть взаимное отношение между этими свободными и равными частными собственниками, их объединение против внешнего мира и в то же время их гарантия. Условия жизнедеятельности самостоятельно обеспечивающих свое существование индивидов перемещались во взаимные отношения между ними как членами государства. При этом индивид — член государства — имел право на пользование особой общинной землей (ager publicus) и являлся собственником своего участка.

Организованная по-военному община имела самостоятельное существование (как таковая она и может быть гарантией частных хозяйств). Пашня оказывалась городской территорией. Все земли делили — одна часть сохранялась в распоряжении общины как таковой, другая между членами полиса. Чтобы такая община существовала, была необходима развитая государственная жизнь города: наличие военного ополчения, должностных лиц, свободные собственники земли должны были сходиться на собрания,

т. е. необходимо было использование для этих нужд прибавочного труда членов общины. Поэтому К. Маркс и делает вывод: «Член общины воспроизводит себя как члена общины не кооперацией в труде, создающем богатство, а кооперацией в труде для общих интересов (воображаемых и действительных), обеспечивающих сохранность союза вовне и внутри» (там же, с. 467.) Эти выводы не устарели и подтверждаются современными исследователями.

Таким образом, участие в гражданских делах, личная политическая активность граждан полиса являлись исторически необходимой формой их жизнедеятельности, вытекая из зависимости частных хозяйств от наличия развитой государственной жизни, обеспечивающей их существование (экономическую и военную безопасность). Естественно, разветвленная, многоаспектная государственная жизнь требовала определенной подготовки граждан, в частности их грамотности, ведь целый ряд вопросов экономического, дипломатического, религиозного (незначительная часть), судебного и т. д. характера, которыми в древневосточных государствах занималась каста жрецов, управителей, военачальников и масса чиновников, находился теперь в ведении демократического государства, причем политическая сфера требовала не только навыков грамотности (письма), не только военных навыков или ораторской подготовки, но и определенного их сочетания в личности гражданина, т. е. она требовала подготовленных и сформировавшихся личностей.

Продолжение исторической типологии личности, уяснение личностных отличий гражданина полиса от героев гомеровской эпохи и эпохи Гесиода, по нашему мнению, позволяет обнаружить и новый тип социальной ориентации. Прежде всего, можно зафиксировать изменения в понимании добродетели. Добродетель (доблесть) — это привилегия гражданина полиса. Общность граждан полиса — достаточно замкнутая общность, и даже в самых критических ситуациях Афины, например, не шли на распространение гражданских привилегий на рабов и иностранцев, хотя иногда, как это было в битве при Аргенусских ост-

ровах, рабы привлекались к участию в сражении, а затем получали свободу. В этом отношении полисная культура пошла так далеко, что признаваемое у Гомера различие в совещательной и военной функции почти стирается: все граждане до 60-летнего возраста должны были защищать отечество, и нередко демагог (первоначальный смысл слова — руководитель народа, пользующийся его симпатиями оратор) становился стратегом.

«Военные добродетели» получили не только права гражданства в полисе, но и некоторые ограничения (прежде всего с экономической стороны). Уже Солон выполнение воинских обязанностей ставил в зависимость от денежного дохода граждан. Так что не исконные военные доблести «аристократии» влияли на ее материальное положение, но они сами оказывались зависимыми от него. Уже эта сторона вопроса позволяет сказать, что вопросы экономического характера необходимым образом перемещались в центр гражданских интересов, поскольку полноправные граждане — воины и участники народного собрания — использовали государство как экономический механизм для эксплуатации рабов, вольноотпущенников, иностранцев и союзников. Обоснована, на наш взгляд, обнаружившаяся в последнее время тенденция рассматривать полис как своего рода корпорацию, понимая ее, разумеется, не по аналогии с современным капиталистическим обществом, а со средневековой корпоративной сословной организацией.

В то же время в связи с перемещением центра общественной жизни в народное собрание (у Гесиода и Гомера оно не имело особого значения) важным компонентом полисных добродетелей наряду с «военными» становятся добродетели разума, умеренности и рассудительности. Аргумент, на который опирались гомеровские герои — сила, перестает быть главным. Требовалось уметь заставить себя слушать, убедить, заставить же кого-либо из граждан замолчать силой, как поступил Одиссей с Терситом, было невозможно. И, разумеется, среди всех гражданских добродетелей на первый план выступала справедливость. Од-

нако теперь басилеи перестали быть охранителями справедливости, а идея равной политической одаренности всех людей нашла свою реализацию в правоохранительных функциях полиса — наличии различного рода государственных органов, к которым граждане получили прямой и непосредственный доступ.

Изменилось также представление о славе — важнейшей социальной ориентации гомеровского и гесиодовского грека. Важно было не только одержать победу, но и убедить в ней свидетелей как в случае большой военной победы (народное собрание принимало по этому поводу специальное решение), так и в любом небольшом, скажем, спортивном состязании (Перикл, например, по мнению современников, даже если бы был положен в борьбе на лопатки, сумел бы доказать зрителям, что он не был побежден). Кроме того, слава перестала быть привилегией воина. Она распространялась не только на атлетов-олимпиоников, ее добивались поэты, драматурги, философы. Сократ не без основания доказывал, что он достоин не наказания, а высоких почестей.

Главное в том, что изменился механизм общественного признания. Он осуществлялся теперь благодаря посредствующей роли государственных органов, и прежде всего народного собрания. Это было не простое пространственное перемещение. В народном собрании деятельность граждан регламентировалась законом. Басилеи, которые вели свое происхождение от богов и, как считалось, получали от Зевса *скипетр* (власть) и законы *(фемистес),* не могли создать устойчивых политических связей. Власть их была ограничена народным собранием. С окончательным переходом власти от басилеев к собранию и законы потеряли божественный характер, они стали человеческими установлениями, приняв характер рациональной правовой идеи, подлежащей обсуждению. «Заповеди, которые раньше исходили из божественных и царских уст как принадлежащие Фемиде, достигли теперь силы закона, соизмеряемого с дике и ею подтверждаемого» (Р. Хирцель).

228

По нашему мнению, в таких условиях социальный механизм славы предусматривал иную структуру личности. Правовой нормативности соответствовала личностная нормативность, когда человек переставал ориентироваться на готовые образцы смелости, героизма, правового и, одновременно, этического поведения. Уже Одиссею, хитроумному и вероломному, приходится брать на себя ответственность в создании неведомых до этого образцов поведения. В условиях же полиса, с его идеей *дике* (*айдос* оказывается лишь дополнением к *дике*), требующей обсуждения каждой правовой нормы, при возможности изменения одной и утверждения более современной, требовалась ориентация не на готовые образцы нормы, а способность ответить на вопрос, что такое справедливость, какая норма истинна. Слава, общественное признание требовали социального новаторства, мобилизации всех внутренних ресурсов. Область общественного признания — не только вне человека, но и внутри него. В этом смысле «есть все основания считать, что сама идея гражданства как некая политическая, — точнее морально-политическая категория (даже как некая общечеловеческая ценность!) передана последующим поколениям именно античным полисом» (Утченко С. Л. Политические учения Древнего Рима. М., 1977. С. 37).

Позже, в период начавшегося упадка полиса Сократ будет удивляться: «И вот я вижу, что когда соберемся мы в народное собрание, то если нужно городу что-нибудь делать по части строений, мы призываем зодчих в советники по делам строек, а если по части корабельной, то корабельщиков, и таким образом во всем прочем, чему, как афиняне думают, можно учиться и учиться... Когда же понадобится совещаться о чем-нибудь касательно управления городом, тут всякий, вставши, подает совет, все равно будь то плотник, будь то медник, сапожник, купец, судовладелец, богатый, бедный, благородный, безродный...» (Платон, Протагор, 319, С-Д). Искусство управления государством (politike techne) подразумевало превращение целого ряда профессиональных навыков, каковыми они

229

существовали при кастовом строе древневосточного общества, в личные (из отечественных исследователей первым обратил на это внимание М. К. Петров).

Прежде всего письменность из профессионального навыка с изобретением алфавитного письма становится личным навыком. Каждый гражданин должен был быть воином, знать древние мифы и сказания (в основном, по Гомеру и Гесиоду), т. е. в определенной мере быть и жрецом. Причем употребление уже одних этих навыков в общественной сфере показывает, что гражданин свою общественную активность воспринимал как свое личное достижение. Солон, например, для того, чтобы убедить афинян возобновить войну из-за Саламина, сочиняет стихи, содержащие призыв к возобновлению войны, выучивает их и бросает на площадь «с шапочкой на голове» (Плутарх, Солон, VIII). Важно здесь то социальное творчество, которое отмечал М. К. Петров: письменность используется по личному усмотрению и сочетается с изобретательностью Солона. «Шапочка на голове» — признак умопомешательства, надев ее, Солон обходит закон, запрещающий афинянам поднимать вопрос о возобновлении войны за овладение Саламином. Любопытно, что все греческое образование было построено на передаче будущему гражданину ряда навыков, которые ему понадобятся опять же для личного участия в общественных делах. Эти навыки подразумевали воспитание не профессионала в какой-либо области, а личности. Показательно, что часть навыков передавалась ребенку рабом, т. е. заранее не программировалось их употребление по определенному образцу (ведь раб не мог быть образцом жизни для гражданина). В качестве важнейшего фактора общественной жизни личные способности граждан выделяет в своей речи Перикл. Солон проведенные им реформы оценивал, опять же, как свое личное достижение.

Важность личностного начала в общественно-исторической жизни Древней Греции отмечает В. В. Соколов, связывая данное явление с динамической политической жизнью и наличием дифференцированной социальной

структуры в древнегреческих полисах. Учет личностного фактора при рассмотрении гражданской жизни позволяет зафиксировать важные ее особенности. Сама гражданская сфера деятельности довольно четко была очерчена Аристотелем в его определении гражданина как полноправного участника суда и управления государством (Политика, III, 1275а, 6—39). Воспользуемся этим определением Аристотеля в характеристике гражданской деятельности как судебной и государственной (в народном собрании) активности. Основным определителем обозначенной деятельности оказывается закон — номос. Закон в полисе носит безличный и довольно абстрактный характер. Он не обращается ни к кому конкретно и в то же время — ко всем. По сравнению, скажем, с родовыми обязательствами, ориентирующимися на конкретного их исполнителя, номос выступает абстрактной, обезличенной силой, равно обязательной для каждого полноправного члена полиса. Такой человек, «нашедший свое завершение в государстве, — совершеннейшее из творений и, наоборот, человек, живущий вне закона и права, занимает жалчайшее место в мире» — так резюмирует ситуацию Аристотель (Политика, I, I, 12).

Определяющей по отношению к частному хозяйству выступала сфера общественная. Добиваться успеха в полисе можно было прежде всего в сфере гражданской. Блестящее ведение хозяйственных дел отступает перед значимостью политической активности. Имущественный ценз при вступлении в некоторые государственные должности не имел большого значения при повышении роли народного собрания (после реформы Эфиальта, в особенности). Имущественное положение, богатство и знатность отступали перед силой народного собрания. В данной ситуации укрепить свои жизненные позиции, добиться стабильности собственного положения можно было только путем личной политической активности. Иначе можно было и остракизму подвергнуться, и имущество потерять, да и саму жизнь (см.: Платон. Апология Сократа).

Способность защитить собственные интересы в суде, в народном собрании античностью ценилась очень высоко. В период расцвета полиса в деятельности софистов довольно отчетливо проявилась ориентация граждан на политическое положение, сопряженное с этими способностями. Но никогда античностью не признавалось, что целью политической деятельности граждан могут быть интересы дома, а не полиса. Гибель полиса лишала граждан всего, полис — конечная цель устремлений граждан. Законодательство Солона, по свидетельству Плутарха, направлено было на благоустройство государства тем способом, когда справедливость оказывается целью гражданской активности и «необиженные преследуют судом и наказывают обидчиков не менее чем обиженные» (Солон, XVIII). Чтобы защитить свои интересы, члену полиса приходилось считаться с многоплановостью условий гражданской деятельности. Необходимо было творчество, а не репродукция. Солон следующим образом, по Плутарху, констатирует состояние гражданской активности: «Из остальных законов Солона особенно характерен и странен закон, требующий отнятия гражданских прав у гражданина, во время междоусобия не примкнувшего ни к той, ни к другой партии. Но Солон, по-видимому, хочет, чтобы гражданин не относился равнодушно и безучастно к общему делу, оградив от опасности свое состояние и хвастаясь тем, что он не участвовал в горе и бедствиях отечества» (Солон, XX).

Перед лицом закона все граждане выступали в равном положении, в частные же дела государство не вмешивалось. Защитить собственные интересы, не участвуя в политической борьбе, не представлялось возможным. Сама же политическая борьба проходила на фоне единых полисных установлений, выражающих интересы всех граждан, объединенных законом. Закон как гарантия полисной целостности не мог быть произвольно изменен. А вот собственную пользу государству можно было доказывать только перед лицом закона. Унифицированное перед лицом закона положение полноправных членов полиса ста-

вило их в позицию принудительного социального творчества. Идеалом гражданина оказывались полисные, социальные интересы, активное обсуждение государственных дел, личное участие в их осуществлении. Этим в большей степени объяснялась высокая культурная подготовка члена полиса, концентрация духовной жизни в политической сфере.

Политические идеалы начинают разрушаться вместе с крушением полисной общности и с «вымыванием» средних слоев полиса, подтачивающим основы политической равноодаренности и «умения жить сообща», и индивидуализм становится нормой политической жизни (индивидуальное слово в суде, в народном собрании могло быть использовано с той или иной субъективной целью). Но каковы бы ни были судьбы античного политического идеала, его реализация всегда была связана с развитием ораторского искусства, грамотности (на основе алфавитной письменности, пришедшей на смену письму крито-микенского типа, доступного лишь писцам-профессионалам), тесно связанных с авторством на продукт мысли и запретом на плагиат. Полисная социально-политическая практика наглядно демонстрировала, что знание, индивидуальная сознательность вообще, позволяющая человеку жить в обществе, — это достижение культуры, отличающее эллина от варвара. Такое знание делало гражданина уважаемым и почитаемым. Другое дело, в какой мере «культура» соответствует «природе». Здесь есть масса факторов (экономических и политических), не позволяющих предвидеть однозначное их соотнесение. Человек для древнего грека лишь тогда был суверенен и свободен в своих сознательно контролируемых волеизъявлениях и поступках, когда его действия были направлены на достижение общественно значимых, позволяющих быть хорошим гражданином, целей. Закон в античности воспринимался как единственно достойная (наряду с заветами отцов) форма человеческого общежития. Люди же по своей природе изначально делились на эллинов, живущих по закону, и варваров, закона не знающих. Хотя полисная община сама

являлась продуктом исторического развития, отношение членов полиса она опосредовала, будучи выраженной в конкретной форме государства и потому приобретающей значение предпосылки в неисторической, божественной. Позже Аристотель, обобщая представления античности о государстве и человеке, даст известное определение человека как «животного политического». К. Маркс раскрывает конкретно-историческое содержание подобных представлений: «Аристотелевское определение утверждает, строго говоря, что человек по своей природе есть гражданин городской республики. Для классической древности это столь же характерно, как для века янки определение Франклина, что человек есть созидатель орудий» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 338).

В рамках полиса его член не просто осознавал свое место в обществе, перед законом, добродетельность своих действий. Но при этом данные конкретно-исторические формы деятельности человека воспринимались как вечные, истинно сущностные. Сознательность, индивидуальное знание для античности представали составным элементом культурной активности и как таковые — «естественным», «природным» состоянием человека. Таким образом, сама общественно-политическая практика античного полиса делала необходимым для ее участника отождествление собственной интеллектуальной активности с ее культурными проявлениями. Такие представления, несмотря на их исторически обусловленный характер, позволяли члену полиса вести активную политическую жизнь. Но и сама культурная жизнь граждан полиса, и вырабатываемые в ней представления были возможны на основе определенного уровня развития полиса.

Две противоречивые тенденции, начало которым положили реформы Солона, характеризуют социальное развитие полиса. Законодательство Солона отменило долговые обязательства и заимствование денег «под залог тела», т. е. пресекался путь развития эндогенного рабства. Солон вводил имущественный ценз граждан, но и граждане низшего сословия могли присутствовать в народном собрании и

234

быть судьями. И этот факт имел важнейшие последствия в двух аспектах. Во-первых, изменился способ внутренней жизни полиса. Гражданская активность направляется теперь прежде всего в общественную сферу (участие в народном собрании и суде): «Последнее казалось вначале ничего не значащим правом, но впоследствии стало в высшей степени важным, потому что большая часть важных дел попадала к судьям» (Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Солон, XVIII). Историческое развитие шло по линии укрепления роли народного собрания. Во времена Перикла грозную силу приобретает институт остракизма, посредством которого любой, не угодный народному собранию, мог быть изгнан за пределы государства.

Не менее важным являлся и второй аспект законодательства Солона, который касался стороны внешнеполитической. Взамен развития внутреннего (долгового) рабства открывались пути развития рабству внешнему. В Афинах и других демократических полисах Древней Греции долговое рабство было уничтожено. Тем самым проводилась основная грань: рабы и свободные граждане. Теперь свободный — это синоним гражданина. Даже проданные за долги были возвращены Солоном в Афины. Исследователь античного рабства И. А. Шишова пишет: «Нам представляется несомненным, что во всех греческих государствах борьба против господства родовых отношений была связана, так или иначе, с ограничением долгового права. Интересы рабовладельческого государства требовали создания прочного гражданского ополчения...Отмена долгового рабства пролагала непроходимую грань между свободным бедняком и рабом» (Шишова И. А. Воззрение древних греков на порабощение эллинов // Рабство на периферии античного мира. Л., 1968. С. 47).

Есть основания полагать, что вообще рабы греческого происхождения не применялись в самой Греции, их продавали на Восток. Рабы-греки были опасны. Правда, Соболевский отмечает, что рабы, использовавшиеся в домашнем хозяйстве, говорили чисто по-гречески и не было оснований полагать, что они — варвары и не знают языка.

235

Но, делает он вывод, — это не греки, скорее всего, это рабы, рожденные в доме (Соболевский С. И. Аристофан и его время. М., 1957. С. 304—306). Как запрещение долгового рабства, так и дальнейшее развитие демократии создавали благоприятные условия для сохранения частных хозяйств граждан, затормаживали процесс имущественного расслоения и разорения граждан. Прямая кабала становилась невозможна, гражданство начинало по мере укрепления афинского государства приносить немалые экономические выгоды (оплата за участие в суде и отправление других общественных обязанностей, раздачи хлеба, и т. д.).

Но в то же время развитие демократии, увеличение экономического могущества Афин (приток значительной суммы денег от союзнических взносов) имели своим последствием и нечто противоположное. Уже реформы Солона способствовали дальнейшему развитию ремесла, а благодаря упорядочению денежной системы, системы мер и весов — и развитию торговли. Победа греков в войне с персами и образование Афинского морского союза способствовали как увеличению числа рабов (плененных персов обратили в рабов), так и притоку в Афины большого числа ремесленников и торговцев из числа метеков и вольноотпущенных. Конечно, нельзя представить себе дело так, что граждане Афин жили только за счет обложений торговых слоев, а сами презирали труд и не работали. На неправомерность приписывания античности презрения к труду справедливо указывают А. Ф. Лосев и Ф. Х. Кессиди. Но как могли конкурировать небольшие хозяйства, рассчитанные на личное потребление, с довольно развитыми хозяйствами метеков и вольноотпущенников, использовавших труд рабов? Уже Сократ подает советы, как прокормить свободному своих домочадцев: распределить между ними работу, а продукты продавать на рынке. Симптом знаменательный — ведь даже должность управляющего чужим имением в этот же период воспринимается как достойная раба. В своем влиянии на ойкосное хозяйство товарные связи, торговая конкуренция и межполисные войны сливаются в единый комплекс.

236

Противоречивость обозначенных выше тенденций социального развития полиса вытекала опять же из исторических особенностей античной формы собственности. Собственность гражданина, как мы уже выяснили, обеспечивалась тем, что он был в состоянии выполнять военные и политические обязанности. Последнее же возможно лишь в том случае, когда, во-первых, личное хозяйство гражданина обеспечивало возможность этой формы траты прибавочного времени; во-вторых, когда не возникала экономическая угроза существованию самостоятельных хозяйств всех участвующих в политической деятельности граждан.

Личный труд политически активных граждан выступал основой античного полиса. «Мелкое сельское хозяйство, производящее для непосредственного потребления, промышленность как побочное занятие членов семьи» — такие экономические формы могли обеспечить сохранение равенства между свободными собственниками. Между тем воспроизводство таких ограниченных экономических форм неизбежно становится их разрушением по той причине, что развитие рабства, товарно-денежных отношений становится фактором, делающим невозможным воспроизводство отношений между членами полиса как полноправными и равными собственниками и соответственно как политически активными гражданами.

В изменении политической сферы (в эволюции положения членов полиса как собственников и одновременно граждан) проявилось, таким образом, развитие экономических основ полиса. Изменение политической сферы (ее разрушение с потерей полисами своей самостоятельности в эпоху эллинизма) должно было привести к разрушению представлений о естественности культурного существования человека, к выдвижению других (по сравнению с характерными для классического полиса) идеалов и ценностей культуры: не обоснование социальных норм поведения, подразумевающее их политическую активность, а обоснование путей достижения «атараксии» (невозмутимости) выдвигалось на первый план.

237

Древнегреческая философия

Древнегреческая философия представляет собой совокупность учений, развившихся с VI в. до н. э. по VI в. н. э. (от формирования архаических полисов на ионийском и италийском побережье до расцвета демократических Афин и последующего кризиса и крушения полиса). Обычно начало древнегреческой философии связывают с именем Фалеса Милетского (625—547 гг. до н. э.), конец — с декретом римского императора Юстиниана о закрытии философских школ в Афинах (529 г. н. э.). Это тысячелетие развития философских идей демонстрирует удивительную общность, обязательную направленность на объединение в едином космическом универсуме природы, человека и богов. Во многом это объясняется языческими (политеистическими) корнями греческой философии.

Для греков природа выступала главным абсолютом, она не сотворена богами, боги сами составляют часть природы и олицетворяют основные природные стихии. Человек же не теряет своей изначальной связи с природой, но живет не только «по природе», но и «по установлению» (на основе разумного обоснования). Человеческий разум у греков освободился от власти богов, грек их уважал и не оскорблял, но в своей повседневной жизни опирался на доводы разума, полагаясь на самого себя и зная, что не потому человек счастлив, что любим богами, но потому боги любят человека, что он счастлив. Важнейшим открытием человеческого разума для греков выступал закон (nomos). Номос — это разумные установления, принятые всеми жителями города, его гражданами и равнообязательные для всех. Поэтому такой город есть также государство (город — государство — полис).

Полисный характер греческой жизни (с ее ролью народного собрания, публичных ораторских состязаний и т. д.) объясняет доверие греков к разуму, теории, а поклонение безличному абсолюту (природе) — постоянную близость и даже неразделимость физики (учения о природе) и метафизики (учения о первооснованиях бытия). Граж-

данский характер общественной жизни, роль личностного начала нашли свое отражение в этике (это уже практическая философия, ориентирующая человека на конкретные типы поведения), определяющей человеческие добродетели, должную меру человеческой жизни.

Созерцательность — рассмотрение проблем мировоззрения в единстве природы, богов, человека — служила обоснованием норм человеческой жизни, положения человека в мире, путей достижения благочестия, справедливости, даже личного счастья. Уже у раннегреческих философов природы (натурфилософов) — Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена, Пифагора и его школы, Гераклита, Парменида — обоснование природы космоса служило определению природы человека. На первый план выдвигается проблема космической гармонии, которой должна соответствовать и гармония человеческой жизни, в человеческой жизни она зачастую отождествлялась с рассудительностью и справедливостью.

Раннегреческая натурфилософия — это способ философствования и способ миропонимания, в котором physis играет ключевую роль, интегрируя мироздание: природу с человеком и богов с природой. Но природа при этом не обособляется ни как объект самостоятельного и специального рассмотрения, ни как выражение человеческой сущности. Она не отрывается от окружающих человека вещей -- panta ta onta. Другое дело, что человек не может и не должен останавливаться на феноменах, «человек философствующий», как отмечал Аристотель, начинает «удивляться», он ищет, говоря словами Гераклита, подлинной природы, которая «любит скрываться», и на этом пути обращается к началам мироздания — archai. При этом человек остается на переднем плане в картине мироздания. Собственно, космос — это космизированный мир человеческой повседневности. В таком мире все соотнесено, прилажено и устроено: земля и реки, небо и солнце, — все служит жизни. Природное окружение человека, его жизнь и смерть (Анд и «острова блаженных»), светлый заоблачный мир богов, все жизненные отправления человека опи-

сываются раннегреческими натурфилософами наглядно и образно. Эта наглядность в изображении показывает мир обжитым и освоенным человеком. Космос — не абстрактная модель вселенной, а человеческий мир, однако в отличие от конечного человека — вечный и бессмертный.

Созерцательный характер философствования проявляется в космологической форме и у поздних натурфилософов: Эмпедокла, Анаксагора, Демокрита. Космологизм здесь несомненен, он присутствует и в учении о космических циклах и корнях вселенной у Эмпедокла, и в учении о семенах и космическом «нусе» (уме), который «привел все из беспорядка в порядок», и в учении об атомах и пустоте и естественной необходимости у Демокрита. Но созерцательная наглядность сочетается у них с разработкой категориального аппарата, использованием логической аргументации. Ведь уже у Гераклита образы наполнены глубоким смыслом (смыслообразы), а Парменид в поэме с традиционным названием «О природе вещей» обосновывает нетрадиционный путь исследования природы при помощи понятий («разумом ты разреши эту задачу»).

Особую роль играет *категория причины, вины* (aitia), введенная Демокритом. Он отвергает возможность использования мифологических образов и суждений и заявляет об истинности имен (включая всю сферу понятий) не «по природе», а «по установлению». Природа и для Демокрита остается основанием человеческой жизни и целью познания, однако, познавая природу, создавая «вторую природу», человек побеждает природную необходимость. Это не значит, что он начинает жить вопреки природе, но, например, научившись плавать, не утонет в реке.

Демокрит практически первым широко развернул *антропологические аспекты древнегреческой философии,* обсуждая такие вопросы, как человек, бог, государство, роль мудреца в полисе. И все-таки слава первооткрывателя антропологической проблематики принадлежит Сократу. Полемизируя с софистами (Протагором, Горгием, Гиппием и др.), которые провозглашали человека «мерою всех вещей», он отстаивал объективность, общеобязательность

гносеологических и этических норм, что объяснял незыблемостью, устойчивостью и обязательностью космического порядка.

Впрочем, судить о Сократе мы можем лишь на основании диалогов Платона, который использовал образ Сократа в качестве постоянного персонажа своих диалогов. Платон был верным учеником Сократа и потому полностью слил идеи Сократа со своими. Мера, знание (знаменитое сократовское «познай себя»), которые столь необходимы человеку, Платон обосновывает космическим разумом. Он выдвигает на первый план демиургическую сотворенность мира («Тимей»). Порядок и меру вносит в мир разум-демиург, пропорционально соотнося стихии и придавая космосу совершенные очертания и т. д. Разум творит, как творит ремесленник («демиург») из доступного материала и обращаясь к эталону, образцу (т. е. созерцая «идеи»). «Эйдос», «идея» есть образец каждой вещи, но в первую очередь это «облик», «лик» — eidos, idea, с которым мы встречаемся, однако не всегда можем распознать. Эти облики, подлинные лики вещей, запечатлены в нашей душе. Ведь душа бессмертна и несет в себе это бессмертное знание. Поэтому Платон обосновывает вслед за Пифагором необходимость припоминания виденного душой. И путь к воссозданию забытого и самого ценного — созерцание, любование и любовь (Эрос).

Другой великий греческий философ — Аристотель — более прозаичен. Он изгоняет из философии мифологические образы и неоднозначность понятий. Природа, бог, человек, космос — неизменные предметы всей его философии. Хотя Аристотель уже различает физику и метафизику, но лежащие в их основании принципы (учение о перводвигателе, учение о причинности) едины. Центральная проблема физики — проблема движения, которое понимается Аристотелем как непосредственное воздействие одного предмета на другой. Движение совершается в ограниченном пространстве и предполагает направленность тел «к своему естественному месту». И то и другое характеризуется категорией цели — *телос,* т. е. целевой задан-

ностью вещей. И эту цель и заданность сообщает миру бог как первотолчок, как то, «что движет, оставаясь неподвижным». Наряду с этим в основании вещей лежат причины — материальная, формальная и движущая. Фактически целевая причина в противостоянии материальной (тот же платоновский дуализм) охватывает и движущую и целевую. Однако бог Аристотеля в отличие от христианского не вездесущ и не предопределяет событий. Человеку дан разум и, познавая мир, он должен сам найти разумную меру собственной жизни.

Эпоха эллинизма знаменует крушение полисных идеалов, как и обоснование новых моделей космоса. Основные течения данной эпохи — *эпикуреизм, стоицизм, кинизм* — обосновывают не гражданскую активность и добродетель, а личное спасение и невозмутимость души как жизненный идеал личности. Отсюда отказ от разработки фундаментальной философии (воспроизводятся физические идеи Гераклита — стоиками, Демокрита — эпикурейцами т. д.). Явно выражен крен в сторону этики, которой отстаиваются пути достижения *атараксии* — невозмутимости. Что еще оставалось делать в условиях социальной нестабильности, крушения полиса (а вместе с ним легко обозримого и регулируемого общественного порядка) и нарастания хаоса, неуправляемых социальных конфликтов, политического деспотизма и мелкого тиранства? Правда, пути предлагались разные: следование судьбе и долгу (стоики), предание удовольствию (эпикурейцы), воздержание от суждений (киники). Итог был один — крушение культуры и философии, основанных на рационализме и личностных интуициях, обосновывающих единство и гармонию человека и природы.

Литература

1. **Андреев Ю. В.** Раннегреческий полис. Л., 1976.
2. Античная культура и современная наука. М., 1985.
3. **Асмус В. Ф.** Античная философия. М., 1976.
4. **Богомолов А. С.** Античная философия. М., 1985.
5. **Вернан Ж.-П.** Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988.
6. Гесиод. Теогония. Работы и дни // Эллинские поэты / Пер. В. Вересаева. М., 1963.
7. **Гомер.** Илиада. Одиссея. М., 1960.
8. **Кессиди Ф. Х. От** мифа к логосу. М., 1972.
9. **Лосев А. Ф.** История античной эстетики. Т. 1. М., 1963.
10. **Чанышев А. Н.** Философия древнего мира. М.: Высшая школа, 1999.

Глава 6. ЦИВИЛИЗАЦИИ СРЕДНЕВЕКОВОГО ЗАПАДА

Средние века — это период, начало которого совпало с отмиранием эллинско-классической, античной культуры, а конец — с ее возрождением в новое время. Он охватывает более тысячелетия — с V по XVI в. и в социально-экономическом отношении соответствует зарождению, развитию и разложению феодализма. Соответственно выделяют этапы раннего (V—IX вв.), зрелого (X—XIII вв.) и позднего (XIV—XVI вв.) средневековья. В этом исторически длительном социокультурном процессе развития феодального общества вырабатывался своеобразный тип отношений человека к миру, качественно отличающий его как от культуры античного общества, так и от последующей культуры нового времени — эпохи буржуазного производства.

В основе средневековой культуры лежит взаимодействие двух начал: собственной культуры «варварских» народов Западной Европы (так называемое германское начало) и культурных традиций Западной Римской империи (романское начало). К этим традициям относят мощную государственность, право, науку и искусство, а также христианство, которое иногда выделяют в качестве самостоятельного начала. Культура Рима усваивалась во время его завоевания «варварами», взаимодействовала с традиционной языческой родоплеменной культурой народов Севе-

ро-Западной Европы. Взаимодействие этих начал дало импульс становлению собственно западноевропейской культуры.

Она формировалась как целостность:

— на базе феодальной формы собственности, основанной на личной и поземельной зависимости крестьян от вассалов-землевладельцев, присваивающих себе их труд (или продукты труда) в самых разных формах (натурой, рентой, на договоре и т. п.);

— в условиях сословно-иерархической структуры общества, пронизанной сверху донизу сословной замкнутостью и отношениями вассального служения сюзерену;

— в процессе бесконечных войн, которые несли голод, разрушение, смерть и ощущение трагизма человеческой жизни;

— в духовной атмосфере эпохи, где своеобразно переплетались традиции «погибшей» античной культуры, христианства и духовной культуры варварских племен, чей героический эпос сохранял свою привлекательность и влияние вплоть до нового времени.

Рассмотрим эти грани средневековой культуры. Ее материальную основу составляли феодальные отношения, главной особенностью которых были:

— *условность собственности на землю: феодал «держал» феод-землю с крестьянами на правах владения, получаемого от вышестоящего феодала (сеньора), который в свою очередь также являлся вассалом феодала, занимающего более высокую ступень в политической иерархии;*

— *личное и экономическое подчинение крестьян «держателям» земли. Основные формы зависимости — патронат и крепостное право;*

— *взаимные обязательства сеньора и вассала, жесткое единство прав и обязанностей.*

Средневековая культура формировалась в условиях господства натурального хозяйства замкнутого мира сельского поместья, неразвитости товарно-денежных отношений. В дальнейшем социальной основой культуры все более

становились городская среда, бюргерство, ремесленное цеховое производство, торговля, денежное хозяйство.

Каковы же средневековые взгляды на экономическую деятельность? Материальное богатство необходимо, поскольку без него люди не могут существовать и помогать друг другу, но значение его второстепенно, оно существует для человека, а не человек для богатства. Потому на каждом шагу существовали ограничения, запреты, предупреждения, не позволяющие экономическим интересам вмешиваться в серьезные дела. Человеку было дозволено стремиться к такому богатству, которое необходимо для жизни на уровне, подобающем его положению. Но стремление к большему — это уже не предприимчивость, а жадность, которая есть смертный грех.

Человек должен быть уверен в том, что занимается делом ради всеобщей пользы и что прибыли, которые он извлекает, не превышают справедливой оплаты его труда. Частная собственность необходима, по крайней мере, в этом падшем мире; когда добро принадлежит отдельным людям, а не всем вместе, люди больше работают и меньше спорят. Но ее приходится терпеть лишь как уступку человеческой слабости, а сама по себе она отнюдь не желательна. Имущество, даже в наилучшем случае, представляло собой некоторое бремя. Оно должно быть добыто законным путем; принадлежать как можно большему числу людей; давать средства для помощи бедным. Пользоваться им нужно по возможности сообща. Его обладатели должны быть готовы делиться с теми, кто в нужде, даже если нужда их не достигает нищеты.

Бремя труда было распределено между различными классами социальной пирамиды отнюдь не равномерно, существовала достаточно жесткая эксплуатация. Сам труд не был абстрактным, он состоял в производстве не каких угодно товаров и продуктов, которые можно продать и извлечь из этого определенную выгоду. Существовал конкретный спрос, и человек работал для того, чтобы заработать себе на жизнь и поддерживать свое существование. Во времена средневековья, а впрочем, и до него, как показал

Макс Вебер, не существовало никакого стимула работать больше, чем необходимо для поддержания своего традиционного жизненного уровня.

Исходной точкой всякой хозяйственной деятельности в средневековье является естественное ограничение потребностей: сколько благ потребляет человек, столько и должно быть произведено (такое хозяйствование В. Зомбарт называет «расходным»). Размеры и характер потребностей были вполне определенными для каждой социальной группы. В частности, *для дворянства* они выражались идеей «достойного содержания», соответствующего положению в обществе (Ф. Аквинский). Это положение и определяло меру хозяйственной активности: вести жизнь сеньора — означало жить «полной чашей» (охота, турниры, балы) и «давать жить многим», одновременно презирая деньги, существовавшие для того, чтобы их тратить.

Для массы простого народа было принято просто приводить доходы в соответствие потребностям. Приоритет потребления здесь выражается идеей «пропитания», рожденной в лесах Европы начавшими оседать племенами молодых народов: каждая семья получала такое количество усадебной земли, выгона, леса, в каком она нуждалась для своего «нормального» существования. Из крестьянской среды идея пропитания распространилась в промысловую, в торговлю. У крестьян и ремесленников были различия в понимании существа «пропитания»: если для крестьянина являлись достаточными размеры его владений, то для ремесленника достаток определялся возможностями сбыта изделий. Но основная идея была одной и той же — покрытие потребностей.

Экономическая организация городов была сравнительно статичной. В конце средних веков ремесленники были объединены в цехи. Несмотря на то, что среди членов цеха всегда был кто-то, кто с трудом сводил концы с концами, в общем, мастера всегда могли быть уверены в том, что работа их прокормит и они не останутся босыми и голодными. Если мастер изготавливал хорошие стулья или седла, или сапоги и т. д., то этого было вполне достаточно, что-

бы обеспечить ему жизненный уровень, положенный его сословию. В противовес тенденции идеализировать цеховую систему — вместе со всей средневековой жизнью — некоторые историки отмечают, что цехи всегда были проникнуты монополистическим духом. Однако большинство авторов считает, что даже если отбросить какую-либо идеализацию, цехи были основаны на взаимном сотрудничестве и обеспечивали своим членам относительную гарантию существования.

Средневековая торговля, как показал Зомбарт, осуществлялась в основном множеством мелких предпринимателей.

Накопление капитала до конца XV в. происходило очень медленно. Разумеется, это не значит, что в средние века люди не хотели стать богаче. Но стремление к наживе, деньгам было принято удовлетворять за пределами нормальной, традиционной хозяйственной жизни. Люди копали рудники, искали клады, разбойничали, занимались алхимией, принципиально не стремясь добыть большие и быстрые деньги в рамках обычного хозяйствования.

Другой важной особенностью средневекового хозяйства являлся сам характер труда — и для крестьян, и для ремесленников он был «одиноким творчеством»: люди жили в своих творениях как художники, вкладывали в них душу, чуть ли не со слезами расставались с продуктами труда, ручались за них своей честью; ремесленники явно не любили массовой выделки. Работа приносила определенное удовлетворение труженикам как реализация их творческих возможностей, но большинство работало потому, что им надо было кормить себя и свою семью. Одним словом, они работали только потому, что им приходилось работать; идеология пропитания рождала весьма ограниченную трудовую мотивацию. Это противоречие проявлялось в низких темпах развития хозяйственной деятельности, в ее неторопливости, в отсутствии большой любви к хозяйствованию, косвенным свидетельством чего являлось обилие праздников — выходных дней.

Личному характеру хозяйствования соответствовал и его традиционализм, когда в любом деле смотрели не

248

столько на его цель, сколько на примеры прошлого, на предшествующий опыт. Это было вызвано и тем обстоятельством, что отдельный человек мог состояться лишь как член своей профессиональной группы. Поэтому он стремился культивировать лишь навыки, характерные для своей группы, довести до совершенства старое, а не искать новое в организации труда, технологиях. Высший идеал этого времени, «освящающий» систему Ф. Аквинского, — это покоящаяся в себе и из своего существа восходящая к совершенству отдельная душа. К этому идеалу были приспособлены все жизненные требования, ему соответствовало твердое разделение людей на профессии и сословия, рассматриваемые как равноценные в их общих отношениях к целому и представляющие отдельному лицу те формы, внутри которых оно может развиваться только до совершенства. Основная черта средневековой жизни — ощущение и потребность уверенного покоя, свойственная всякой органической жизни, — была характерна и для экономики.

Эта идея ограничивала активность экономической деятельности: стремление к богатству проявлялось вне производственной жизни, систематического напряженного труда. Этому сопутствовали неразвитость волевой энергии в труде, лень, обилие праздников, тогда как в стремлении к наживе была сильна ориентация на возможности государственной и политической власти, насилия, спекуляции, ростовщичества, торговли и т. п. Традиционная экономика опиралась на старый опыт, не любила новшеств, производила разнообразную, а не стандартную продукцию. Ее главная идея — покой и уверенность в возможности человека обеспечить свое существование без трудовых сверхусилий. И по мере развития производительных сил эта уверенность росла, сопровождаясь неразвитостью навыка к расчету, количественному учету в хозяйствовании, ориентацией на качество, на производство как акт творения. (Ремесленник творил вещь, как Бог творил мир.)

249

Одновременно с этим шло накопление практического знания, которое в форме рецептов для воспроизведения сохранялось в *ремесленных цехах.* В этих «мастеровых тайнах» было много практических находок, но и много от магии языческих культов, так как *для средневекового сознания ремесло сродни колдовству, а ремесленник — магу: оба знают «слово», проникли в секреты, неведомые профану.* В такой же своеобразной форме шел и процесс технической го развития: применение водяных и ветряных мельниц, изобретение хомутов и подков, подъемников для строительства храмов и т. д. Механические изобретения кривошипа и маховика позволили сделать мельницу универсальным двигателем. Благодаря ей работали механические решета для просеивания муки, молоты в кузницах, машины в сукновальнях. Машины получали все большее распространение, подготавливая возникновение «новой» Европы.

Итак, традиционный (добуржуазный) культурно-экономический тип был основан на «межличностных» (коммунократических) отношениях, когда человек участвует в экономической деятельности как член определенной социальной группы, его роль в конкретном труде и распределении, отношение к ним определяются принадлежностью к ней. Экономическая деятельность не связана с накоплением, имеет целью непосредственное потребление, человек неотделим от социальных материальных условий производства, они неизменны и воспринимаются как естественные свойства самой деятельности.

Социальная культура западноевропейского средневековья характеризуется идеалами сословной иерархии и служения. Эту сферу культуры отличает иерархическая вертикаль, где социальные отношения сеньора и вассала строились на основе договоров, семейных связей, личной верности, преданности и покровительства, скрепляющих «раздробленное» общество. Во многом это было обусловлено влиянием христианства, которое освятило структуру феодального общества. Идея сословного разделения

насквозь пронизывает в средневековье все теологические и политические рассуждения. Понятию «сословие» придаются в них особый смысл и ценность, ибо за этим термином стоит мысль о богоустановленном порядке. Сословие есть понятие, которое охватывает множество различных групп: по профессии, по придворному званию (например, четыре придворных «звания телес и уст»: хлебодар, кравчий, стольник, кухмейстер), по священному чину и т. д. Однако в средневековой картине мира центральное место занимали *социальные группы, которые являли собой отражение Небесного Престола, где ангельские существа составляли иерархию из «девяти чинов ангельских», сгруппированных в триаду.* Соответствующий земной распорядок — *3 главных сословия феодального общества:* ***духовенство, рыцарство, народ,*** *представленный прежде всего горожанами, каждое из которых имело свое иерархическое членение.* За каждым из этих сословий средневековое сознание признавало не просто полезную для общества функцию, но, что значительно важнее в богоустановленном мире, — *священную обязанность.*

Все заботы о духовной жизни («дела небесные») — *удел духовенства.* Поэтому духовенство считалось первым, высшим сословием. Оно разделялось на клир (священнослужители, деятели церкви) и монашество, которое олицетворяло переход от общинного ожидания царства Божия на земле к достижению индивидуального спасения путем аскетического «сораспятия» Христа при жизни, совместной святой жизнедеятельности. Одним из первых орденов западной церкви является Бенедиктинский (VI в.) Он представлял собой объединение монастырей с единым уставом. Характерной особенностью бенедиктинцев было практическое милосердие, высокая оценка труда, активное участие в экономической жизни общества. Главной целью Доминиканского ордена (XIII в.) являлась борьба с еретиками. Монахи Францисканского ордена (XIII в.) стремились подражать нищенской жизни Христа на земле.

Религиозность как доминанта духовной жизни средневековья обусловливала роль церкви как важнейшего ин-

статута культуры. Церковь выступала и как светская сила, в лице папства стремящаяся к господству над христианским миром. Задача церкви была достаточно сложна: хранить культуру церковь могла лишь «обмирщаясь», а развивать культуру можно было только углубляя ее религиозность. То есть церковь должна была, развивая свою «небесную» жизнь в высших формах религиозности, спуститься в мир и, преображая его в град Божий, жить «земной» жизнью. Эта противоречивость была высказана *Августином* в его работе *«О граде Божьем»* (410 г.), где он показал историю человечества как извечную борьбу двух градов — града Земного (общности, основанной на мирской государственности, на любви к себе, доведенной до презрения к Богу) и града Божьего (духовной общности, построенной на любви к Богу и доведенной до презрения к себе).

Вся история средневековой культуры — это история борьбы церкви и государства, их слияния, уподобления церкви (папства) государству и реализации его божественных целей. Возвышение государственности было необходимо не только светской власти, но и церкви как доказательство реальности мощи христианства по строительству града Божьего на Земле. Главным орудием возвышения церкви стало *рыцарство,* что позволяет выделить рыцарскую культуру как явление средневековой жизни. Ярким проявлением этих притязаний церкви явились *крестовые походы —* попытка мечом объединить и расширить христианский мир под властью папства, которая основывалась на раздробленности феодальной Европы, когда именно церковь была скрепляющей христианский мир силой, опорой в борьбе с мусульманским Востоком. *Идеи европейской империи и папства вырастают из одного корня — из идеи религиозно-общественного единства всего мира.* Но реализация идеи двух градов встречает неразрешимые трудности: *религиозное* вынуждено воспринимать в себе мирское, отвергая его принципиально, а *мирское* преображается религиозным, противопоставляя его себе как идеал. Спасение «в миру» становится все менее реальным, и религиозная мысль от попытки воплотить град Божий на Земле все более обра-

252

щается к советам Христа о спасении на небе. Эти настроения усиливаются и становлением национальной церкви, отрицающей практику вселенского папства. С укреплением национальных государств господство религиозного понимания жизни все более начинает сменяться «мирским». На смену вековым попыткам создать религиозное единство мира в его преображении приходят века поисков единства мирского, чтобы через него уже осознать преображаемое, воплощаемое в нем высокое религиозное единство и тем самым все же приблизиться к воротам града Божьего. Трагическое величие средневековой культуры состоит в неосуществимом стремлении к всеобъемлющему синтезу Бога и человека, что не получается ни на земле, ни на небе.

В реальной жизни высшие государственные задачи («дела земные») — поддержание церкви, защита веры, упрочение мира, защита народа от насилия и т. д. — оказывались священной обязанностью рыцарства. Его политическое господство было обусловлено единством прав на землю и светской власти. Для этой сословной группы характерны иные представления о человеке и его месте в мире. Рыцарский идеал человека предполагал знатность происхождения, храбрость, заботу о слове, чести, стремление к подвигам, благородство, верность Богу, своему сеньору, прекрасной даме, слову, что, впрочем, касалось только отношений с благородными людьми, но не с народом. Во многом идеал рыцаря далек от христианского образца человека, но он преломлял христианские добродетели в соответствии с условиями жизни рыцарства. Так, куртуазная любовь, которую осуждала церковь, несомненно, складывалась под влиянием христианского культа любви как страдания, которое очищает душу, и в то же время она отвечала потребности людей реабилитировать «земную» любовь, которую христианство объявило низменной и греховной.

Конечно, идеал монаха или рыцаря всегда оставался идеалом, который лишь частично реализовался в поведе-

253

нии людей, в разной степени мобилизуя их духовные силы и волю. *Действительные нравы были «проще», грубее, примитивнее, как и сама эпоха — эпоха войн, грубой силы и откровенной, публичной похоти, которые проникали даже за стены монастырей.* О последнем красноречиво свидетельствует реестр штрафов, которые уплачивались монахами в папскую казну за очищение от «грехов». Рыцари свои «грехи» замаливали, как правило, на старости лет, уходя в монастырь или проще: на умершего рыцаря надевали монашескую рясу. Этой же цели служили и пожертвования на церковь, участие в крестовых походах и т. д.

Третьему же сословию, т. е. простому народу, Господь повелел трудиться, возделывая землю или торгуя плодами своего труда и тем обеспечивая существование всех. Естественно, выполнение всех перечисленных обязанностей в реальных исторических условиях требовало соответствующего образа жизни и деятельности. В связи с этим *христианский образец человека трансформировался в сословные идеалы, которые так или иначе учитывали реальные возможности сословного человека.*

В этих условиях личная свобода человека не продвинулась дальше свободы выбора господина. Если в античном мире гражданин полиса ощущал свое единство с социальным целым в повседневной жизни, то средневековая целостность резко отличалась от полисной своей иерархичностью. Средневековый человек эту связь с целым ощущал лишь духовно, через Бога. *Тем самым в средние века начался переход от рабовладельческого сообщества равных, свободных граждан к феодальной иерархии сеньоров и вассалов, от этики государственности — к этике личного служения.*

Средневековый тип отношения человека к миру складывался на основе феодальной собственности, сословной замкнутости, духовного господства христианства, преобладания универсального, целого, вечного над индивидуальным, преходящим. В этих условиях важнейшим достижением средневековой культуры стал поворот к осмыслению проблемы *становления человека как личности.*

254

Существенным отличием средневекового общества являлось отсутствие личной свободы. В ранние периоды средневековья каждый человек был обречен соответствовать своей роли, предписанной социальным порядком. У человека не было никакой возможности перемещаться по социальной лестнице, из одного класса в другой, и, более того, человек едва мог перемещаться из одного города в другой, из одной страны в другую. За немногими исключениями он должен был оставаться там, где родился. Зачастую он не мог даже одеваться так, как ему нравилось, или питаться так, как ему хотелось. Ремесленник обязан был продавать свой товар за определенную цену, а у крестьянина было отведенное ему место на городском рынке. Член цеха не имел права передавать технические секреты своего производства кому бы то ни было за пределами цеха и был обязан допускать своих коллег по цеху к участию в каждой выгодной сделке по приобретению материалов.

Личная, экономическая и общественная жизнь регламентировалась правилами и обязанностями, которые распространялись практически на все сферы деятельности человека, однако при этом он не был одинок и изолирован. Занимая определенное, постоянно, отведенное специально для него место в социальном мире, человек был прикреплен к какой-то структурированной общности; с самого начала его жизнь была наполнена смыслом, что исключало возникновение всяких сомнений. Личность, по сути, отождествлялась с ролью человека в обществе; это был крестьянин, ремесленник, рыцарь, но не индивидуум, который был вправе поступать сообразно своему выбору. Социальный строй рассматривался как естественный порядок, и, являясь определенной частью этого порядка, человек был уверен в своей безопасности, в принадлежности в нему. Конкуренция была сравнительно невелика. При рождении человек попадал в определенное экономическое положение, которое гарантировало ему определенный, ставший уже традицией жизненный уровень, хотя и влекло за собой экономические обязательства по отноше-

255

нию к вышестоящим в социальной иерархии. Однако в пределах своей социальной группы человек имел возможность для достаточной свободы выражения собственной личности в труде и в эмоциональной сфере. Конечно, в эпоху средневековья не существовало индивидуализма в его современном смысле, подразумевающем свободу выбора жизненных путей (которая, надо признать, в значительной мере является абстрактным понятием), но нельзя отрицать, что *конкретный индивидуализм в реальной жизни* проявлялся в достаточной мере.

Итак, средневековое общество, с одной стороны, было структурировано и давало человеку ощущение уверенности, а с другой — держало его в рамках или, скорее, в оковах. Однако эти оковы не имеют ничего общего с оковами авторитаризма и других последующих систем угнетения. Средневековое общество не лишало индивидуума свободы уже потому, что «индивидуума» как такового еще не существовало. Первичные узы между человеком и миром еще не были разорваны; он видел себя лишь через призму своей общественной роли, которая была одновременно и его естественной ролью, а понятия индивидуальной личности просто не существовало. Точно так же и любой другой человек не воспринимался как «индивидуум». Крестьянин, приехавший в город, был чужаком; даже. в границах одного города существовали разные социальные группы, воспринимавшие представителей других групп как чужих. Осознание человеческой индивидуальности, индивидуальной личности еще не было развито, впрочем, как и осознание того, что другие люди и мир вокруг являются чем-то отдельным.

Итак, до XIII в. преобладала тяга к общему, принципиальный отказ от индивидуального, главным для человека была типичность. Европеец жил в обществе, не знающем развитого отчуждения, в котором человек стремился быть «как все», что являлось воплощением христианской добродетели. Средневековый человек выступал как «канонический», олицетворяющий обособление личного начала от

256

всеобщего и подчинение личного всеобщему, надындивидуальному, освященному религиозными формами сознания.

Средневековая ментальность такова, что человек отождествлял себя с какой-либо моделью или образцом, взятым из древних текстов — библейских, созданных первыми христианами или отцами церкви. Речь идет вовсе не о простом пиетете перед авторитетами прошлого. Человек может опознать себя только в том случае, когда он использует «фрагменты» других людей, взятых из соответствующих текстов. Так, припоминая наиболее критические эпизоды собственной жизни, французский богослов Абеляр подражает святому Иерониму. Он описывает, как разбиралось его дело церковным советом, используя почти буквально те же выражения, которыми в Евангелии рассказывается о приговоре, вынесенном Христу Синедрионом. О том, что личность Абеляра уникальна, не приходится и говорить, но он выражает себя по канонам XII в. Абеляр воссоздает свою индивидуальность, опираясь на архетипные конструкции. То же самое можно сказать и об Элоизе. Свою любовь к Абеляру она выражает ссылками на «Песнь песней». Она ощущает себя Корнелией, вдовой Помпея, которая после его поражения готова была принести себя в жертву, чтобы умилостивить богов. Элоиза намерена уйти в монастырь, чтобы оказать помощь супругу. Представитель средневековой культуры, составляя собственную апологию, станет порицать себя за беспредельную гордость и будет рассматривать собственные беды как справедливый Божий гнев, вызванный человеческими грехами. Так поступает, скажем, Абеляр. Незаурядная «личность» нелегко вписывалась в рамки средневековой культуры. Она казалась подозрительной даже в собственной самооценке.

После XIII в. наметился мировоззренческий поворот, все более осознавались притязания отдельного человека на признание. Этот процесс шел постепенно, поэтапно, начавшись с осознания принадлежности человека не только к христианскому миру, но и к своему сословию, цехо-

257

вому коллективу, где личные характеристики были возможны постольку, поскольку они приняты и одобрены своим коллективом. *Человек становился сословной личностью (в отличие от родовой личности античного мира), обретающей в рамках своей социальной группы определенную свободу.*

Следующий этап — выполнение человеком своих социальных ролей. Собственно говоря, в зрелом средневековье человек выступал не как личность, а как исполнитель социальной роли (купец, рыцарь, ремесленник), которая воплощается в профессии. Человек отождествлялся со своей профессией, а не занимался той или иной профессиональной деятельностью. Но в рамках профессии он все более получал возможность индивидуализации, реализации своих личностных способностей, что с неизбежностью способствовало осмыслению отношения человека со своей социальной группой как требующей разрешения проблемы, чего не могло быть в раннем средневековье. Канонический тип личности начал испытывать социальное напряжение под давлением развития форм общения людей в процессе становления буржуазных отношений. Чувствующая свою растущую самостоятельность в экономической сфере, личность все более стала осознавать свое противопоставление социальному коллективу.

В позднем средневековье единство и иерархизованный порядок общества ослабевали. Росло значение капитала, индивидуальной экономической инициативы и конкуренции; возникла предпосылка для образования нового денежного класса. Все классы общества подверглись внедрению индивидуализма, который оказывал влияние на все сферы человеческой деятельности: на вкусы и моды, на искусство и философские учения, даже на теологическое мышление. Этот процесс имел различное значение для небольшой группы богатых и преуспевающих капиталистов, с одной стороны, и для крестьянства, и особенно для горожан среднего сословия, с другой. В последних новые веяния вселяли надежду на обогащение, но, что гораздо значительнее, вместе с тем они означали угрозу разруше-

ния их традиционного образа жизни, рождая беспокойство и страх.

Тем не менее человек вырывается из феодального общества и разрывает те узы, которые одновременно обеспечивали ему чувство уверенности и ограничивали его. (Италии, по словам Буркхардта, принадлежит «первый опыт среди представителей европейской семьи в отношении развития личности», а итальянец — это первый «индивидуум».) Возникает новый, *буржуазный класс,* представители которого были настроены на решительные преобразования и преисполнены инициативы, силы и честолюбия. При этом феодальное классовое расслоение утрачивает свое значение. Начиная с XIII столетия, аристократы и бюргеры жили вместе, за общими стенами городов; сословные различия начинали стираться, богатство становилось более существенным и уважаемым элементом, чем голубая кровь. В это же время стало расшатываться и традиционное социальное положение третьего сословия, появляется масса рабочих, которые подвергаются эксплуатации и политическому давлению.

Как результат прогрессирующего разрушения средневековой социальной культуры, сформировался индивид в современном смысле этого слова. Впервые это покрывало сословности отбрасывается прочь в Италии, где зарождается объективизм по отношению к государству и человеческим действиям вообще, а рядом с этим возникает и быстро развивается и *субъективизм* как противопоставление, и человек, познав самого себя, приобретает *индивидуальность* и создает свой собственный внутренний мир.

Тем не менее в течение всего средневековья этот мир был пропитан *христианством.* Оно возникло в I в. н. э. в условиях императорского Рима с его острыми социальными противоречиями и выступило как движение униженных и несчастных, проповедующее «грядущее избавление от рабства и нищеты». При этом христианство явилось качественно новой религией, способной влиять на огромные массы людей. Оно обращалось ко всем людям и народам, создавая вероисповедальную связь людей незави-

симо от их этнической, языковой, политической и социальной принадлежности — связь единоверцев. «Нет ни Эллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Колос. 3 : 11). Новая религия упростила и гуманизировала культ, запретив жертвоприношения и отказавшись от жесткой регламентации поведения человека в быту. Сложная обрядность языческих религий создавала перегородки между людьми: люди разных религий не могли вместе ни есть, ни пить, ни свободно общаться. Теперь эти преграды были сняты. Вместе с тем христианская церковь не отказывалась от наиболее распространенных, привычных обрядов, обосновывала правомерность их заимствования, что облегчало переход в христианскую веру.

Христианство свершило великий исторический синтез, наследуя и по-своему преобразуя интеллектуальные завоевания предшествующих эпох: идеи и образы различных религий Ближнего Востока, традиции греко-римской античной философии. При этом освоение существовавшей ранее философской и религиозной мысли шло в русле духовно-нравственных исканий эпохи, что придавало христианству особую привлекательность.

Главная христианская ценность — Любовь как связующая нить человека с Богом, как любовь к Богу, которая противостоит греховной и низменной плотской любви. Такую любовь трудно понять рационально. Если по древнему праву равного воздаяния следует «Око за око, зуб за зуб», а следовательно, и любовь за любовь, то потому и надо любить «ближнего», что он отплатит тебе тем же. Но Христос учит иначе: «А Я говорю вам любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящих вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Матф. 5 :44). Так формировался культ страдания как очищения и возвышения души.

Главным догматом христианства является вера в единого всемогущего и всеблагого Бога, причем решающее значение для христианства имеет то представление о Боге, что Он есть Бог-Отец, Бог-Любовь, а люди — дети Божии. Следу-

ющая кардинальная идея — *боговоплощение, богочеловечение.* Ее суть в том, что Бог-Отец в своей бесконечной любви к людям принял человеческое тело, жил по законам вещественного мира, страдал и умер как человек, будучи невиновным. Этой жертвой он искупил грехи людей и спас их для жизни вечной. Воплотившийся Бог есть Сын Божий, Спаситель (Христос). И поэтому прийти к Богу-Отцу можно только через веру в Христа. Наконец, еще одна очень важная идея христианства — это *вера в Царство Божие* (Небесное). *Царство Небесное — это божественный мир, куда в конечном итоге должны прийти люди, чтобы соединиться с Богом для вечной блаженной жизни.* Но уже на земле каждый человек может принять его в свою душу подвигом веры и любви («Царство Божие внутри вас»).

Если принимать значение этих идей для культуры как способа культивирования (взращивание и распространение) ценностей, то очевидно, что *христианство считает земное, видимое, природное существование несовершенным и подлежащим преодолению.* Но это не значит, что оно отвергает всякие земные ценности. Во-первых, *высшей земной ценностью оно утверждает душу человека.* Она выше всяких земных благ и важнее мира в целом («что толку, если ты приобретешь весь мир, а душу потеряешь»). Разумеется, каждая душа заслуживает любви сама по себе, а не в связи с теми или иными достоинствами человека (талант, красота, щедрость и т. п.). Во-вторых, таким образом, утверждается в качестве ценности любовь человека к человеку. В-третьих, если душа важнее всех земных благ и мира в целом, и если любить другого человека следует не за что-то, а по-братски, значит еще одной ценностью, внедряемой христианством для культивирования, является свобода. *Свобода, как высшее достояние человека, просвечивает через все идеи христианства.* Но интенсивнее всего она, может быть, выражена в подвиге веры. Вера в Христа, в его пришествие, воскресение, в то, что он спас людей и весь мир, настолько не соответствует повседневной жизни, не согласуется с бессмысленными страданиями, гибе-

лью огромного числа людей, болезнями, войнами, ничтожеством, низостью и т. д., и т. п., что принятие ее выглядит безумием.

В христианстве образцом выступает человек *смиренный, духовный, страдающий, жаждущий искупления грехов, спасения с Божьей помощью.* В условиях господства эсхатологизма и психологии мессианства сущность нравственного идеала средневековой христианской идеологии можно представить единством *Веры, Надежды и Любви.* В этой триаде *Вера* выступает как особое состояние духа, как ведущая к Богу святая простота. *Надежда* олицетворяет идею спасения от греха с помощью Бога через загробное воздаяние, путь к которому — смирение, следование образцам освященного церковью поведения. *Любовь* понимается как любовь к Богу, как связь, устремление к нему
человека.

Всегда ли имело христианство в средние века абсолютно господствующее положение или ему противостояло, выступало альтернативой какое-либо другое явление? В период раннего средневековья, вплоть до X в. даже в таких официально христианских странах, как *Англия, Франция, Италия,* наряду с христианством сохраняли большое влияние языческие верования, для различных социальных слоев наблюдалась своя особая религиозность. Так, для знати более характерно формальное исповедание христианства и менее выражено сохранение язычества. Для простонародья — наоборот. В этот период были распространены случаи, когда даже церковное начальство, само варваризовавшееся или не способное бороться с дикостью магнатов и народа, шло на уступки в религиозной сфере и духовной практике. И все же несмотря на это «двоеверие» христианство в данный период уже явно преобладало над язычеством и к началу второго тысячелетия на большей части территории Западной Европы стало единственной религией. Это подтверждается и тем, что повсеместно началось строительство церквей, они появились при всех мало-мальски значительных приходах, нередко своими размерами превышая потребности прихожан.

262

Данный факт свидетельствует не только об экономическом подъеме, но и о повышении религиозного энтузиазма людей. Так, начиная с X в. и до эпохи Просвещения (конец XVII — начало XVIII в.) христианство стало религией, которая входила в жизнь каждого европейца с момента его рождения, сопровождала его на протяжении всего его земного существования и вводила в загробный мир. Тем не менее европейские философы и ученые давно говорили о существенном различии образа мышления, нравов и поведения *христиан-господ* и *христиан-простолюдинов.* В начале XX в. в результате этого возникла *теория двух культур: аристократической и народной.* А к настоящему времени заметное влияние приобрела точка зрения, что у единой средневековой христианской культуры существуют два полюса: *ученая культура духовной и интеллектуальной элиты (образованного меньшинства) и культурные традиции простонародья, конденсированные в фольклорном творчестве («безмолвствующего большинства»).*

В связи с изучением роли христианства в средневековой культуре следует обратить особое внимание на так называемую народную культуру. Хотя простые люди не знали, не желали иметь другой религии и в большинстве своем с энтузиазмом принимали христианство, они в своем мировосприятии, самоощущении, своих мыслях, образах, чувствах, наконец, в поведении подчас до неузнаваемости преобразовывали христианское вероучение. Достаточно указать на так называемые народные суеверия, на популярность *ворожбы, колдовства,* которые со времен средневековья и по настоящее время используют в христианской религии: молитва-заклинание, крест-амулет, иконы и т. д. В жизни простых людей утверждаемый христианством принцип «двумирности» — разделения мира и противопоставление в нем духовности и телесности, «верха» и «низа» — с трудом воспринимался обыденным сознанием, которое сохраняло живую, непосредственную связь с природными корнями человека, прежде всего в сельском труде, в бытовых языческих (в основе своей аграрных)

263

традициях. В повседневной жизни дух и плоть, добро и зло, устремленность к Богу и чувственные радости, боязнь «греха» и «грех» постоянно переплетались, сосуществуя как равно необходимые элементы. (Это ощущало и рыцарство, но оно официальной структурой общества и его идеологией обязывалось быть «высшим» сословием с возвышенными идеалами.) «Подлый люд» с обыденными заботами о хлебе насущном был социальным «низом», где неизбежно происходило заземление «высокого» и возвышение «низменного», что и проявлялось в нравах.

Жизнь простых людей была пронизана религиозностью до мелочей, но сама эта религиозность подчас *выглядела богохульством из-за потери дистанции между «божественным» и «человеческим».* К Богу относились как к человеку с его грубой натурой, были популярны непристойные песенки о евангельских персонажах. Сочетание скабрезности и богохульства было проявлением не развращенности этих людей, но скорее варварской детскости их восприятий и представлений. Этим объясняются и трагические перепады людских эмоций, например, от поклонения святым при жизни к осквернению их праха, чтобы стать обладателем реликвии.

Высшим проявлением такого своеобразия средневековой культуры были *народные праздники,* в том числе карнавалы, где естественная потребность в психологической разгрузке, в беззаботном веселье после тяжких трудов выливалась в пародийное осмеяние всего высокого и серьезного в христианской культуре: *«литургия наизнанку — богослужение идольское», «праздники дураков»* и т. д. Это причудливое, гротескное мироощущение проявлялось не только в народной *смеховой культуре,* но и в официальной христианской культуре, к созданию которой непосредственный доступ имел простой человек. Например, в средневековой *мистерии (театрализованное жизнеописание Христа),* в книжной графике, в скульптуре и росписи храмов в серьезные евангельские сюжеты вплетались «шалости», дьявольские буффонады, сатирические жанровые сценки (эти комедийные сценки так и назывались фарс —

«начинка»), фольклорные образы диковинных зверей, вурдалаков и т. д. Церковь пыталась бороться с этим, но оказалась бессильна.

Наличие фольклорной культуры представляет собой весьма явную мировоззренческую оппозицию ортодоксальному христианству. Его мировоззренческой осью становится вероисповедальная христианская связь единоверцев, их духовно-нравственных исканий. Христианство все идеалы, которые воодушевляли античность — радость земного бытия, чувственное, любовное восприятие реального мира, представление о человеке во всей его мощи и славе, осознание его прекраснейшим увенчанием природы, — заменило стремлением к загробному существованию, умалением человека, сведением его к греховному существу, порицанием всех телесных радостей, ужасом перед неразгаданными силами природы. *Переход от античного атлета, живущего в гармонии с миром, земными радостями, к аскету, устремленному к духовному единству с Богом, являл собой новый уровень духовного самосознания человека.*

Главной чертой *духовной* культуры средневековья является доминирование христианской религии. Она выступает как новая мировоззренческая опора сознания, выражение запроса на святую, чистую жизнь, возникающего у человека, утомленного плотским активизмом поздней римской античности. Языческие религии были не готовы к этому, но и большие массы людей тоже не были способны стать аскетами манихейского типа. Христианство явилось своего рода *золотой серединой, компромиссом духа и плоти,* ибо при всей своей спиритуалистичности Христос воскресает как телесное существо, имеющее плоть и кровь, которое можно пощупать (Фома Неверующий). Кроме того, один Бог лучше понятен человеку, имеющему одного хозяина (сеньора).

Второй чертой является традиционализм, ретроспективность. Чем древнее, тем подлиннее — вот кредо связи нового и старого в духовной жизни. Новаторство считали проявлением гордыни, отступление от архетипа рассмат-

ривалось как отдаление от истины. Отсюда анонимность произведений, ограничение свободы творчества рамками теологически нормированного мировоззрения, каноничность.

Третья черта — символизм, когда текст (Библия) дает повод для размышлений, толкований. Вся интеллектуальная культура средневековья экзегична:

— *первый этап экзегезы — семантический анализ текстов Библии, отцов церкви;*

— *второй — концептуальный анализ (смысловой);*

— *третий — спекулятивный, когда автор получает возможность высказывать собственные мысли, маскируя их авторитетными суждениями.*

Четвертая черта — дидактизм. Деятели средневековой культуры — прежде всего проповедники, преподаватели богословия. Главное в их деятельности — не просто уяснить себе величие божественного замысла, но передать это другим людям. Отсюда особое внимание уделяется формам интеллектуальной деятельности — дискуссиям, искусству аргументации, связям учителей и учеников.

Для средневековой духовной культуры характерна также *универсальность, энциклопедичность знания,* когда главным достоинством мыслителя является эрудиция. Отсюда — создание компиляций, «сумм» (яркий пример — «Сумма теологии» Фомы Аквинского).

Шестой чертой является рефлексивность, психологическая самоуглубленность средневековой духовной культуры. Необходимо отметить роль исповеди в духовной жизни человека, очищения, искренности для его душевного спасения (смотри, например, «Исповедь» Августина).

В качестве **седьмой черты** следует отметить **историзм** духовной жизни средневековья, обусловленный христианской идеей неповторимости событий, их единичности, вызванной уникальностью факта явления Христа как начала истории. (Шеллинг рассматривал христианство как откровение Бога в истории.) В отличие от античной цикличности времени, средневековье проникнуто ожиданием

266

Страшного суда, стремлением к конечной цели, размышлениями о судьбе человека, мира в целом (эсхатологизм).

С XIV в. начинается победоносный путь мирской, прежде всего — городской жизни, в которой зреют торгово-промышленные отношения, разлагающие стремление к религиозно-синтетическому освоению всего мира, рождающие настроения самостоятельности, отдельности, индивидуализма, заземленности жизни человека. Это формирует предпосылки идеологии исторического прогресса уже не по религиозному, но по интеллектуальному (разум) или нравственному (свобода) критериям.

Наконец, следует отметить такую черту, как иерархичность духовной сферы. Она проявляется в постановке проблемы отношения знания и веры, которая активно обсуждается богословами и философами. Именно философия стала средством, которое очень своеобразно *«ограничивало» христианскую религию изнутри.* Действительные взаимоотношения между философией и религией, а также представления о них у духовной элиты общества очень серьезно определяли жизнь средневековой культуры в целом.

Принципиальные решения этой проблемы были выработаны еще в первые века христианства апологетами и отцами церкви. На латинском Западе очень рельефно выступили две взаимоисключающие точки зрения. Один из крупнейших западных апологетов Квинт Тертуллиан еще в конце II в. настойчиво и бескомпромиссно проводил мысль, что *вера исключает разум и не нуждается в нем: Вера в Христа и человеческое разумение несовместимы.* Поэтому, чтобы прийти к Богу и принять христианское вероучение, не нужна никакая философская ученость — достаточно одного простодушия. Значительно более сбалансированную точку зрения выработал крупнейший христианский мыслитель Аврелий Августин (354—430), выдвинув и всесторонне обосновав мысль, что вера и разум — это лишь два различных вида деятельности одного рода мышления. Поэтому они не исключают, а дополняют друг друга. *Разум есть мышление с пониманием, а вера —*

267

мышление с одобрением (или «согласное понимание»). Отсюда вывод, что вера дает разуму истины, которые он должен затем прояснить, а в проясненные истины человек крепче верит. Правда, религиозные истины человек не может в принципе прояснить до конца. Однако он должен любить божественную мудрость и стремиться понять ее. Поэтому в земном существовании относительной мудрости человеку доступна только любовь (стремление) к ней — *философия.*

Это отождествление Августином знания божественных истин при земном существовании человека с философией послужило основанием для развития модного течения средневековой философии — схоластики. Его представители (Северин Боэций, Иоанн Скот Эриугена, Альберт Великий, Пьер Абеляр, Давид Динанский, Роджер Бэкон, Фома Аквинский) отстаивали мысль, что разум необходим или желателен для веры, а философия или тождественна религии (Эриугена), или необходима для нее (Боэций, Абеляр), или весьма полезна (Альберт Великий, Фома Аквинский).

Однако, когда в IX в. влиятельнейший мыслитель Эриугена стал всесторонне обосновывать идею о тождестве истинной философии и истинной религии, на нее вскоре появилась реакция — идея *независимости веры от разума, ее абсолютного превосходства, и на этом основании — ненужности философии для религии.* Активнейшим проводником этой концепции в XI в. стал Бернар Клервоский. Официальные церковные круги больше склонялись к позиции Бернара. Разразился длительный спор между одной и другой сторонами, который нередко заканчивался для схоластов личной трагедией (Абеляра жестоко преследовали, Давид Динанский и Сигер Брабантский были убиты).

Серьезная попытка примирить веру с разумом через онтологическое доказательство бытия Бога была сделана в XI в. епископом Ансельмом Кентерберийским. Чуть позже поднять роль разума в обосновании религиозных догм («понимаю, чтобы верить») стремился Пьер Абеляр. Наконец, в XIII в. Фома Аквинский соглашается, что воз-

можно *частичное обоснование веры с помощью разума, и, по сути, восстанавливает арабскую теорию двойственности истины.*

Идею *«двух истин»* впервые сформулировал Сигер Брабантский. Он пытался доказать, что философия дает свою истину, которая говорит о мире и добывается с помощью естественного человеческого разума. А у религии — своя истина о Боге, и получена она людьми через откровение. Поэтому религиозные и философские истины не следует сопоставлять. Хотя Фома Аквинский попытался оспорить это учение и проявил незаурядный талант, доказывая зависимость философии от религии, все же в течение XIII и XIV вв. теория «двух истин» усиленно развивалась и к середине XIV в. приобрела широчайшую популярность. Причем восторжествовала самая радикальная ее форма, которую выдвинул Уильям Оккам. Он обосновал мысль, что *между верой и разумом, философией и религией нет и не может быть в принципе ничего общего. А поэтому они полностью независимы друг от друга и не должны контролировать друг друга.* В дальнейшем с творчества Роджера Бэкона, считавшего, что синтез веры и знания не удается ни со стороны веры, не желающей подчиняться разуму, ни со стороны знания, сторонящегося мистической природы веры, начинается относительно самостоятельное существование веры и знания, пора двойной истины и двойной жизни.

Дальнейшая история духовной культуры показала, что не религия была очищена от притязаний разума и философии, а наоборот, разум был освобожден, чтобы стать самодостаточным. А будучи таковым, он вскорости разработал совершенно *безрелигиозную* и больше того — *антирелигиозную* философию. По этому поводу в отношении средневековой культуры может быть высказано интересное предположение: та самая духовная элита, которая распространяла христианство и его ценности, создала культурные предпосылки для последующей борьбы с христианством и формирования атеистической культуры. Одна из главных таких предпосылок — культивирование в

качестве высшей ценности естественного человеческого разума.

Становление буржуазных экономических отношений и связанная с этим растущая заземленность мировоззренческих интересов человека дают импульс развитию знаний, называемых научными. Средневековая наука выступает как осмысление авторитетных данных Библии. *По мнению церковных идеологов, греховным является всякое знание, если оно не имеет своей целью познание Бога.* В схоластическом идеале средневековый разум нацелен на понимание божественного замысла. В понимаемой таким образом науке открытия как бы и не предполагались, так как истина в принципе была дана Богом в Библии, конкретизирована в трудах отцов церкви. *Средневековая наука разделяется на низшую, основанную на познавательных способностях человека, и высшую — хранительницу божественного откровения.* Главным методом познания в этих условиях является постижение смысла божественных символов. Мир в средневековье рассматривался как книга, написанная Богом, которую надо воспринять.

Второй важнейшей особенностью средневековой науки является *ориентация не на причинно-следственные связи между вещами, а иерархические, когда идет поиск небесных «прототипов» земных вещей.* Познание выступает как обнаружение связи между вещью и стоящей за ней высшей реальностью, а не между вещами самими по себе. Их «отдельность» понимается как символ «целостности», божественности. Мир не нуждался в особом объяснении — он воспринимался непосредственно, логика и мистика не противоречили друг другу, первая служила мистическому восприятию «тайны божией».

Целостность средневекового мира олицетворялась Богом, он определял судьбу вещей, а не их отношения с другими предметами мира, в котором не было объединяющего начала и Бог выступал своего рода интегратором. В средневековой науке не было представлений о *«самозаконности»* мира, не было почвы для идеи о законах природы, чисто вещные, не одухотворенные Богом связи не обла-

дали авторитетом истины. Бог стоял за вещами природы, как мастер за созданной им вещью. Отсюда схоластическое книжное изучение мира, комментирование трудов известных теологов, античных мудрецов в отрыве от жизни (так, например, обсуждение вопроса о пятнах на Солнце осуществлялось как анализ трудов Аристотеля без специального наблюдения за звездой). *В этих условиях ведущими науками были, естественно, богословие и схоластическая философия, а главным авторитетом (после, разумеется, Бога) являлся Аристотель, которого даже сравнивали с Христом в науке.*

Наука в средние века опиралась главным образом на абстрактное мышление. При непосредственном обращении к природе она пользовалась, как правило, методами наблюдения; видела свою цель не в том, чтобы способствовать преобразованию природы, а стремилась понять мир таким, каким он предстает в процессе созерцания, не вмешиваясь в естественный ход событий и не руководствуясь соображениями практической пользы. (В этом отношении средневековая наука была антиподом как науки нового времени, так и средневековой техники, ведь именно последняя была первоначально носителем духа преобразования, который в XVI—XVII вв. стал доминирующим и в науке. Следует при этом помнить, что средневековая техника пронизана интеллектуальным началом, это выражено в изречении Бенедикта Нурсийского «Ora et labora». Техника должна облагораживать труд, а труд — жизнь.)

Но потребности хозяйствования побуждали изучать почвы, металлы, наблюдать природу, делать физические и химические опыты и т. п. В этих условиях возрастала роль экспериментального отношения к миру. Развитие естественных наук стало выдвигать эксперимент на место авторитета. Противоречивость этой ситуации ярко проявилась в одной из ведущих наук средневековья — алхимии. Будучи неистовыми экспериментаторами, алхимики видели выход к новому знанию только через откровение в ходе мистерии как особого состояния сознания. Задача ученого — *«расколдовывание» мира, поиск способностей видеть*

открытия, а собственно химические опыты являлись как бы реализацией, демонстрацией увиденного в мистическом озарении. Настоящий алхимик стремился не получить золото, но найти способ его получения.

Несмотря на такую идеологию научного поиска, в эпоху средневековья в Европе были изобретены часы, налажено производство бумаги, появились зеркало, очки, проводились медицинские опыты, вплоть до анатомических. *По мере развития практики хозяйствования, накопления опытных знаний кредо Августина «Верую, чтобы понимать», неуклонно вытеснялось новым «Понимаю, чтобы верить»* (П. Абеляр). Это готовило почву для скачка в развитии экспериментальных наук, новой идеологии объективности научного познания.

Рассмотренное научное мировоззрение реализовывалось и в системе *образования.* Прежде всего оно выступало как образование религиозное — в соборных (приходских) монастырских школах, где ученики читали и комментировали Библию, труды отцов церкви. Богословские знания доминировали и в светском образовании (городские школы), а также в университетах, появившихся в XI в. Однако к XV в., когда в Европе насчитывалось уже 65 университетов, в них кроме богословия изучали право, медицину, искусство, а в дальнейшем — и естественные науки.

В духовной культуре средневековой Европы достаточно сложным и противоречивым были положение и роль *искусства,* обусловленное его взаимоотношениями с христианской идеологией, отвергавшей идеалы, воодушевляющие античных художников (радость бытия, чувственность, телесность, правдивость, воспевание человека, осознающего себя как прекрасный элемент космоса), разрушая античную гармонию тела и духа, человека и земного мира. *Главное внимание художники средневековья уделяли миру потустороннему, божественному,* их искусство рассматривалось как Библия для неграмотных, как средство приобщения человека к Богу, постижения его сущности.

Переход из пространств внешнего мира во внутреннее «пространство» человеческого духа — вот главная цель искусства. Она выражена знаменитой фразой Августина *«Не блуждай вне, но войди вовнутрь себя».* Этот переход нагляден в храмовом зодчестве. Если античный храм был местом для Бога, а грек молился рядом, то средневековый собор принимал в себя верующего, воздействовал на него не столько внешним обликом, сколько внутренним убранством. В начале второго тысячелетия происходит синтез романского художественного наследия и христианских основ европейского искусства. Его основным видом до XV столетия стало зодчество, вершиной которого был католический собор, воплощающий идею римской базилики. По словам французского ваятеля Родена, *романская архитектура «ставит человека на колени», воспринимается как тяжелое, давящее, великое молчание, олицетворяющее устойчивость мировоззрения человека, его «горизонтальность».*

С конца XIII в. ведущим становится рожденный городской европейской жизнью готический стиль. *За легкость и ажурность его называли застывшей или безмолвной музыкой, «симфонией в камне».* В отличие от суровых, монолитных, внушительных романских храмов, готические соборы изукрашены резьбой и декором, множеством скульптур, они полны света, устремлены в небо, их башни возвышались до 150 м. Шедевры этого стиля — соборы Парижской богоматери, Реймский, Кельнский.

В эпоху, когда подавляющему большинству было недоступно непосредственное обращение к Библии (ее перевод с латинского появился лишь в XVI в.), главным языком христианства являлись изобразительные виды искусства, в цельной, образной форме дающие представления о красоте божественного: живопись выступала как немая проповедь. *Главным жанром была иконопись.* Иконы рассматривались как эмоциональная связь с богом, доступная неграмотным массам. Но иконы, изображающие Бога, святых, мадонн, были глубоко символичны, чтобы притупить их чувственный, телесный образ. Изображения

должны были восприниматься как воплощение Божественного, не будить земных переживаний, показывать мировую скорбь Бога о своих грешных и страдающих детях. Главным в изображении являлись глаза (зеркало души), фигуры часто оторваны от земли. Средневековое изобразительное искусство в своей символичности давало ирреальную трактовку пространства (например, *обратная перспектива)* для большего воздействия на зрителя. Художники пренебрегают фоном, из живописи на долгое время исчезает пейзаж (христианство не уделяет природе внимания, в Библии она упоминается очень редко). *Кроме икон, изобразительное искусство средневековья представлено также росписями, мозаиками, миниатюрами, витражами.*

Средневековая литература носит религиозный характер, *преобладают произведения, построенные на библейских мифах, посвященные Богу, жития святых, их пишут на латинском языке.* Светская литература выступает не отражением действительности, а воплощением идеальных представлений о человеке, типизацией его жизни. Основные виды — героический эпос, лирика, романы. Поэты создавали поэмы о военных подвигах и делах феодалов. В немецкой эпической поэме «Песнь о Нибелунгах» герой Зигфрид побеждает темные силы, ценой великих жертв свет торжествует над мраком.

Особым явлением была *рыцарская литература,* воспевающая дух войны, вассальное служение, поклонение прекрасной даме. Трубадуры говорили о приключениях, любви, победах, эти произведения использовали разговорный живой язык. Во французской поэме XII в. «Песнь о Роланде» прославляются подвиги рыцаря, благородного и отважного, отдавшего жизнь за христианскую веру и своего короля.

При всей устремленности к потустороннему миру набирает силу тенденция обращения к земной жизни. Поэты собирали народные песни, сказания. В высокой литературе растущее внимание к человеку блестяще выражено Данте. В «Божественной комедии» он показы-

вает грешников как людей, тоскующих о земной жизни, проявляет интерес к человеку, его страстям: «Вы созданы не для животной доли, но к доблести и знанью рождены».

Основу *музыкальной культуры* составляло *литургическое пение,* восславляющее Бога в напевах, а потом и гимнах, соединяющих стихотворный текст с песенной мелодией. *Канонизированная музыка —* григорианский хорал — включала в себя также песнопения, предназначенные для всех служб церковного календаря. Другой пласт музыкальной культуры связан с идеологией рыцарства *(куртуазная лирика трубадуров),* а также творчеством профессиональных *музыкантов-менестрелей.*

В целом для средневекового искусства характерны искреннее почитание Божественного, типизация, абсолютная противоположность добра и зла, глубокий символизм, подчинение искусства внеэстетическим (религиозным) идеалам, воплощение идеи иерархии. В произведениях искусства, прежде всего в зодчестве, а также скульптуре, отразилось изменение основ культуры человечества. Первоначальный хаос в восприятии мира сменился стройностью в мыслях и представлениях, основанных на жизни и труде крестьянина-землепашца. При этом иерархия в общественной жизни стала переноситься на представления о мире вообще, изменились взгляды как на пространство, так и на время. *Искусство средневековья характеризуется традиционализмом, неразвитостью личного начала, но вместе с тем оно показывает, что средневековая культура выражает не застывшее навсегда состояние человека и его мира, а подлинное живое движение.*

Подводя итоги всему сказанному, важно подчеркнуть, что средневековая культура обладала несомненной целостностью, обеспечиваемой феодализмом и христианством. Мировоззренчески это выражалось в систематизирующей роли идей теоцентризма (основная черта), креационизма и фатализма, необходимости экзегезы. Господствующий принцип типизации был произведен от христианской идеи Бога как носителя всеобщего, универсального начала.

Для культуры средних веков характерен также догматизм, авторитарность системы ценностей, идейная нетерпимость.

Средневековая культура глубоко противоречива, в ней сочетаются раздробленность бытия, когда каждый народ имеет свой уклад жизни, — и *тяга к Всеединству* (град Божий на земле); *прикрепленность человека к земле,* своей общине, поместью — и *христианская универсальность человека,* чуждая идее национально-сословной ограниченности; *страдальческое отречение от мира — и тяга к насильственному всемирному преобразованию мира (крестовые походы).* Эта противоречивость выступала движущей силой развития культуры, в ходе которого человек постепенно начинает обращаться к самому себе, а не только к Богу. Однако для того, чтобы это действительно произошло, нужен был переворот в мироощущении людей, величайший прогрессивный переворот из всех пережитых до того времени человечеством... — переворот Возрождения.

Литература

1. **Гуревич А. Я.** Категории средневековой культуры. Л., 1972.
2. **Гуревич А. Я.** Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990.
3. **Дюби Ж.** Европа в средние века. См., 1994.
4. **Карсавин Л. П.** Культура средних веков. Спб., 1918.
5. Культура и искусство западноевропейского средневековья. М., 1980. -
6. Культура и искусство средневекового города. М., 1984.
7. **Хейзинга И.** Осень средневековья. М., 1988.

Глава 7. Культурный облик ВОЗРОЖДЕНИЯ И РЕФОРМАЦИИ

Слово *Возрождение* вызывает в памяти образ сказочной птицы Феникс, которая всегда олицетворяла процесс вечного неизменного воскрешения. А словосочетание *эпоха Возрождения* даже у недостаточно знающего историю человека ассоциируется с ярким и самобытным периодом. Эти ассоциации в целом верны. Эпоха Возрождения — время с XIV по XVI в. в Италии (переходная эпоха от средневековья к новому времени) насыщена неординарными событиями и представлена гениальными творцами.

Термин *Renissance* (Возрождение) был введен Дж. Вазари — известным живописцем, архитектором и историком искусства для обозначения периода итальянского искусства с 1250 по 1550 г., как времени возрождения античности, хотя понятие возрождения еще с античности входило в обиход историко-философского мышления. Идея обращения к античности сложилась еще в позднем средневековье. Деятеля той эпохи не думали о слепом подражании эпохе античности, а считали себя продолжателями искусственно прерванной античной истории. К XVI в. содержание понятия сузилось и воплотилось в термине, предложенном Вазари, означая возрождение античности как идеального образца.

В дальнейшем содержание термина Возрождение эволюционировало, включая эмансипацию науки и искусст-

277

ва от богословия, постепенное охлаждение к христианской этике, зарождение национальных литератур, стремление человека к свободе от ограничений католической церкви. Эпоха Возрождения фактически отождествилась с началом эпохи гуманизма.

Итальянское Возрождение

Почему в культуре Возрождения присутствует такая четкая ориентация на человека *(антропоцентризм)*? *С* социологической точки зрения причиной независимости человека, его растущего самоутверждения, нарождающегося свободомыслия явилась *городская культура.* Под воздействием этой культуры человек постоянно расширял сферу своего влияния на политическую, экономическую и культурную жизнь, постепенно открывая достоинство нормальной, обычной деятельности.

Не подлежит сомнению, что интенсивное развитие городской культуры было связано с социально-экономическим фактором, развитием простого товарно-денежного производства. Но ранний расцвет итальянских городов связан также и с их активным участием в транзитной торговле. Одной из причин раздробленности Италии выступало как раз соперничество конкурирующих на внешнем рынке городов. В VIII—IX вв. Средиземное море становится местом сосредоточения торговых путей (как это было раньше). Все прибрежные жители получают от этого выгоду. Заниматься морской торговлей прибрежные города заставляло отсутствие достаточных природных ресурсов, благодатных земель, а связывая между собой богатые приморские страны, они имели немалую выгоду. Особую роль в обогащении городов сыграли крестовые походы: перевозка огромного числа людей со снаряжением и конями оказалась очень выгодной.

Ясно, что именно города являлись местом сосредоточения, с одной стороны, мастеров своего дела, умельцев,

278

мастеров, покинувших крестьянское хозяйство и полностью решивших прожить своим ремесленным мастерством; с другой стороны — людей предприимчивых, смышленых, знающих, как лучше извлечь выгоду. Именно городская культура создала новых людей, сформировала новое отношение к жизни, создала ту атмосферу, в которой, в конечном итоге, рождались выдающиеся идеи и выдающиеся произведения. Вот это новое мироощущение человека нуждалось в мировоззренческой опоре. Именно античность такой опорой и выступила. «Самое обращение к классической древности объясняется не чем иным, как необходимостью найти опору для новых потребностей ума и новых жизненных устремлений», — писал русский историк Н. Кареев в начале XX в.

Однако наследие античного мира усваивалось не полностью, не слепо. Итальянцы подступали к античности с предвзятым взглядом: они видели в ней то, что хотели. Совсем не случайно особой интеллектуальной разработке в эту эпоху подвергся *неоплатонизм.* А. Ф. Лосев блестяще вскрывает причины особой популярности этой философской концепции в эпоху итальянского Возрождения. Античный (космологический) неоплатонизм привлек внимание возрожденцев идеей эманации (исхождения) божественного смысла, идеей насыщенности мира (космоса) божественным смыслом, идеей Единого как максимально конкретного оформления жизни и бытия. Бог становится ближе человеку, он слит с миром, мир влечет человека, поскольку он одухотворен Богом. Постижение человеком мира, наполненного божественной красотой, становится одной из мировоззренческих задач эпохи Возрождения.

Что лучше собственных чувств может помочь человеку в познании мира? Отсюда такой пристальный интерес к визуальному восприятию, расцвет живописи и других пространственных искусств. Именно эти искусства, по убеждению деятелей Возрождения, позволяют как можно точнее запечатлеть божественную красоту, разлитую в мире. Потому в эпоху Возрождения особое внимание уделяется

279

канонам искусства, а художники ближе других стоят к решению мировоззренческих задач. Именно поэтому культура Возрождения носит отчетливо выраженный художественный характер.

Тенденция переосмысления античности в эпоху итальянского Возрождения сильна, но она сочетается с культурными ценностями иного происхождения, в частности с христианской (католической) традицией. Именно это сочетание придает культуре Италии XIV—XVI вв. уникальность и неповторимость. Не потеряв Бога и Веру, деятели эпохи Возрождения по-новому взглянули на самих себя. Они уже начали осознавать себя значимыми, ответственными за свою судьбу, но еще не перестали быть людьми средневековья.

Две эти одинаково значимые тенденции в культуре итальянского Возрождения определили противоречивость этой культуры. С одной стороны, она может быть смело охарактеризована как эпоха радостного самоутверждения человека, а с другой — как эпоха постижения человеком всей трагичности своего существования. Столкновение античных и христианских начал послужило причиной глубокого раздвоения человека, считал русский философ Н. Бердяев. Великие художники Возрождения, считал он, были одержимы прорывом в иной, трансцендентный мир, мечта о нем была дана им Христом; они были ориентированы на создание иного бытия, ощущали в себе силы, подобные силам творца; ставили перед собой, по существу, онтологические задачи. Однако эти задачи были заведомо невыполнимы в земной жизни (в мире культуры, по Бердяеву). Художественное творчество, отличающееся не онтологической, но психологической природой, таких задач не решает. Опора художников на достижения эпохи античности и их устремленность в высший мир, открытый Христом, не совпадают. Это и приводит к трагическому мироощущению, к возрожденческой тоске. Бердяев пишет: «Тайна Возрождения — в том, что оно не удалось. Никогда еще не было послано в мир таких творческих сил, и никогда еще не была так обнаружена трагедия творчества».

280

Характеризуя культуру итальянского Возрождения, нельзя забывать, что гуманистическая образованность стала уделом небольшого высшего слоя общества, приобрела аристократический характер. Ее влияние на широкие слои народа сказалось значительно позднее. Широкой массе итальянского народа была чужда и древняя угасшая культура Рима, и новая, искавшая себе опоры в старой. Оторванность духовной элиты от народа определялась еще и тем, что признанные во всем мире гуманисты в самой Италии нередко служили тиранам, подавлявшим свободу страны, не проявляли особого патриотизма во время вторжения иноземцев, часто высказывали взгляды, носившие космополитический характер. В мировом же масштабе гуманисты предстают новым общественным слоем, где отсутствует сословный признак, где каждый занимает место лишь в силу своего личного образования и таланта.

Характеризуя итальянское Возрождение, необходимо указать, что *оно представляет собой не одно общеитальянское движение, а ряд либо одновременных, либо чередующихся движений в разных центрах Италии.* Во многом причиной этому служила печально известная политическая раздробленность Италии. Наиболее полно указанные черты Возрождения проявились во Флоренции, немного позже — в Риме. Милан, Неаполь и Венеция также пережили эту эпоху, но не столь интенсивно, как Флоренция. Возрождение в Западной Европе хронологически смыкается с движением Реформации и поэтому обладает особыми чертами, отличающими его от

итальянского. Постепенное затухание возрожденческих идей связано как раз с успехами немецкой Реформации, католическая церковь попыталась взять реванш. Однако идеи Возрождения пустили корни и не пропали даром.

Из-за переходного характера эпохи итальянского Возрождения хронологические рамки его установить довольно трудно. *Эта эпоха отличается и от средневековья, и от нового времени, но в то же время имеет много общего с этими периодами истории.* Если основываться на выявленных чертах культуры итальянского Возрождения (гуманизм,

281

антропоцентризм, модификация христианской традиции, возрождение античности), то хронология итальянского Возрождения выступает следующим образом: время, в которое указанные черты только проявляются, характеризуется как Пред возрождение (Проторенессанс), или *дученто* (двухсотые годы — XIII в.) и *треченто* (трехсотые годы, считая от тысячного — XIV в.). Время, когда культурная традиция, отвечающая этим чертам, прослеживается четко, получило название Раннего Возрождения *(кватроченто* — четырехсотые годы — XV в.). Время, ставшее расцветом идей и принципов итальянской возрожденческой культуры, а также кануном ее кризиса, принято называть Высоким Возрождением *(чинквеченто* — пятисотые годы, XVI в.).

Культура итальянского Возрождения дала миру поэта Данте Алигьери (1265—1321), живописца Джотто ди Бондоне (1266—1337), поэта, гуманиста Франческо Петрарку (1304—1374), поэта, писателя, гуманиста Джованни Бокаччо (1313—1375), архитектора Филиппе Брунеллески {1377—1446), скульптора Донателло (Донато ди Никколо ди Бетто Барди) (1386—1466), живописца Мазаччо (Томмазо ди Джованни ди Симоне Гвиди (1401—1428), гуманистов, писателей Лоренцо Балла (1407—1457), Пико делла Мирандола (1463—1494), философа, гуманиста Марсилио Фичино (1433—1499), живописца Сандро Боттичелли (1445—1510), живописца, ученого Леонардо да Винчи (1452—1519), живописца, скульптора, архитектора Микеланджело Буонарроти (1475—1564), живописцев Джорджоне (1477—1510), Тициана (Тициано Вечеллио ди Кадоре (1477-1556), Рафаэля Санти (1483-1520), Якопо Тинторетто (1518—1594) и многие другие выдающиеся личности.

Среди представителей культуры Возрождения есть фигуры, наиболее полно выразившие черты того или иного периода этой эпохи. Крупнейший представитель периода Проторенессанса **Данте Алигьери** — легендарная личность, человек, в творчестве которого проявились тенденции развития итальянской литературы и культуры в целом на

282

века вперед. Перу Данте принадлежат оригинальная лирическая автобиография «Новая жизнь», философский трактат «Пир» (оба произведения написаны на итальянском языке), трактат «О народном языке», сонеты, канцоны и другие произведения. Конечно, Данте более всего известен как автор «Илиады средних веков» (по выражению В. Г. Белинского) — «Комедии», названной потомками Божественной. В ней великий поэт использует привычный для средневековья сюжет — изображает себя путешествующим по Аду, Чистилищу и Раю, в сопровождении давно умершего римского поэта Вергилия. Несмотря на далекий от повседневности сюжет, произведение полно картин жизни современной ему Италии и насыщено символическими образами и иносказаниями.

Данте был убежден в высшей обусловленности творческого акта. Если природа лишь в незначительной степени отражает божественное совершенство, то художник, по мысли поэта, призван уловить божественную идею, «гений чистой красоты», и максимально точно выразить ее в своем произведении. Задача приближения к миру вечных сущностей, к божественной идее стоит перед всеми художниками Возрождения. И тот факт, что Данте тяготеет к символизму (знаменитый его трактат «Пир» посвящен учению о символе, о четырех смыслах толкования текстов), подчеркивает это стремление. Для того чтобы раскрыть божественную идею, необходимо понять символический смысл произведения:

О, вы, разумные, взгляните сами,
И всякий наставленье да поймет,
Сокрытое под странными стихами.

В то же время у Данте в «Божественной комедии» личностное отношение к грешникам расходится с принятыми нормами божественного правосудия. Великий поэт практически

переосмысливает средневековую систему грехов и наказания за них. Данте обращается к аристотелевской классификации пороков и преступлений, соглас-
283
но которой поступок объявляется греховным не по смыслу, а по действию. Данте удалось показать, что наказание таится, по сути, в самом преступлении, в общественном осуждении за него. Практически эта мысль предвосхищает теорию нравственности, не нуждающуюся в загробном воздаянии.

У Данте другой взгляд и на гордость. Он не отрицает, что гордость — «проклятая гордыня Сатаны», соглашаясь с христианским толкованием этой черты. Не выносит поэт и спеси. Он осуждает этот порок в аллегорическом образе льва:

... Навстречу вышел лев с подъятой гривой,
Он наступал как будто на меня,
От голода рыча освирепело
И самый воздух страхом цепеня.

Данте обнаруживает отношение к чувству гордости как акту самосознания человека, что знаменует новый подход к личности, раскрепощение ее от духовной тирании церкви. Гордый дух был присущ всем великим художникам Возрождения и самому Данте в первую очередь. Изменяется отношение и к земной славе. Данте неоднократно подчеркивает, что души умерших не равнодушны к памяти о себе на земле.

Вызывают у Данте сочувствие и грешники, осужденные за чувственную любовь. Скорбя над душами Паоло и Франчески, поэт говорит:

О, знал ли кто-нибудь,
Какая нега и мечта какая
Их привела на этот горький путь!

Потом, к умолкшим слово обращая,
Сказал: «Франческа, жалобе твоей
Я со слезами внемлю, сострадая».

Конечно, так сострадать мог человек только новой эпохи, пусть еще только прорисовывающейся, но уже отличающейся самобытностью и оригинальностью. Все
284
творчество Данте: и его «Божественная комедия», и его канцоны, и его сонеты, и его философские произведения, — свидетельствуют о том, что грядет новая эпоха, наполненная неподдельным глубоким интересом к человеку и его жизни. В творчестве Данте и в самой его личности видятся истоки этой эпохи.

Наряду с Данте крупнейшей фигурой Ренессанса является **Франческо Петрарка**. Общепризнанно, что Петрарка является первым европейским гуманистом. Он одним из первых возрожденцев обратился к творчеству Цицерона и Сенеки, благодаря трудам Цицерону познакомился с идеями Платона. Древняя латинская литература была его увлечением. В 1326 г. Петрарка принял духовное звание, но это не повлияло на интенсивность его интеллектуальной жизни.

Петрарка (как видно из его произведений) отстаивает право человека на счастье в земной, реальной жизни, что во многом расходится с догматами католической церкви. Поэт испытывает особый глубокий интерес к собственным переживаниям, к собственным духовным исканиям и потребностям. Это во всей полноте представлено в его великолепных сонетах. Большинство сонетов говорят о любви к прекрасной Лауре, которую Петрарка воспевал и во время ее существования на земле, и после смерти. Чувство, которое предстает в сонетах, отличается высокой духовностью. Лаура — и земная женщина, которую он однажды встретил:

Благословен и год, и день, и час,
И та пора, и время, и мгновенье,
И тот прекрасный край, и то селенье,
Где был я взят в полон двух милых глаз.

И высочайшее выражение поэзии, любовь к Лауре вызывает у Петрарки любовь к Творцу:

Свет мысли неземной лишь от нее исходит,
Она того, кто вдаль последует за ней,
Ко благу высшему на небеса возводит.

Петрарка создает образ идеальной возлюбленной. Сохраняя ее земной образ, поэт максимально его одухотворяет.

Таким образом, интерес Петрарки к собственному «Я», к живым человеческим чувствам, некоторое переосмысление католической этики, интерес к античности (к которой он обращался за подтверждением собственных взглядов) делает его представителем гуманистического движения. Немаловажно и то, что Петрарка был горячим патриотом Италии, ратовал за ее объединение.

Сандро Боттичелли — художник другого периода эпохи Возрождения, он острее других выразил духовное содержание позднего кватроченто. Ранний Ренессанс «поражает щедростью, преизбыточностью художественного творчества, хлынувшего как из рога изобилия» (Н. А. Дмитриева). Творчество Боттичелли отвечает всем характерным чертам Раннего Возрождения. Этот период более, чем какой-либо другой, ориентирован на поиск наилучших возможностей в передаче окружающего мира. Именно в это время в живописи идут активные поиски в области отображения линейной и воздушной перспективы, светотени, пропорциональности, симметрии, общей композиции, колорита, рельефности изображения. Это было связано с перестройкой всей системы художественного видения. По-новому ощущать мир значило по-новому его видеть. И Боттичелли изображал его, пропуская сквозь призму видения нарождающейся эпохи. Вместе с тем образы, созданные им, поражают необычайной интимностью внутренних переживаний. В творчестве Боттичелли пленяют нервность линий, порывистость движений, изящество и хрупкость образов, характерное изменение пропорций, выраженное в чрезмерной худощавости и вытянутости фигур, особым образом падающие волосы, характерные движения краев одежды. Иными словами, наряду с отчетливостью линий и рисунка, так чтимых художниками раннего Ренессанса, в творчестве Боттичелли присутствует, как ни у кого другого, глубочайший психологизм. Об этом безоговорочно свидетельствуют картины «Весна» и «Рождение Венеры».

Однако не только единство пластического мастерства и духовного содержания творчества придает манере Боттичелли возрожденческий характер. Н. А. Бердяев отмечал: «Боттичелли — самый прекрасный, волнующе поэтический художник Возрождения и самый болезненный, раздвоенный, никогда не достигавший классической завершенности. Его Венеры всегда походили на Мадонн, как Мадонны походили на Венер».

Именно трагизм мироощущения и тончайшая духовность делают Боттичелли удивительно близким художникам и поэтам XIX в. Трудно удержаться от соблазна провести аналогию между миром художественных образов Боттичелли и **Шарля Бодлера**:

Я расскажу тебе, изнеженная фея,
Что прелести в своих мечтах лелея,
Что блеск твоих красот
Сливает детства цвет и молодости плод!

Твой плавный, мерный шаг края одежд колышет,
Как медленный корабль, что ширью моря дышит,
Раскинув парус свой,
Едва колеблемый ритмической волной...

Конечно, поэтическое творчество Ш. Бодлера, как и творчество Э. Мане, А. Модильяни, других близких по духу Боттичелли художников рубежа XIX—XX вв., питали иные истоки, но образы Боттичелли все же одухотворяли их творчество.

На судьбу и творчество С. Боттичелли, равно как и на судьбы многих других деятелей Возрождения повлияла личность **Джироламо Савонаролы** (1452—1498). С одной, достаточно традиционной точки зрения, Савонаролу трудно причислить к деятелям культуры Возрождения. Слишком разнятся его мысли и убеждения с общим стилем ренессансного мировоззрения. С другой стороны, он является истинным представителем этой культуры. Савонарола с детства отличался глубокой религиозностью, в зрелые годы стал известным монахом сначала в домини-

канском монастыре в Болонье, затем с 1481 г. — св. Марка во Флоренции. Постепенно он приобрел многих почитателей и последователей. Его сочинения имели немалый успех. Он постоянно изобличал пороки аристократии и духовенства, особенно папства, достигшие ко времени деятельности Боттичелли предела возможного. Объектами критики известного монаха были папы Сикст IV, Иннокентий VIII, Александр IV Борджиа. Авторитет Савонаролы так вырос, что в 90-х гг. XV в. он стал, по сути, правителем Флоренции, властителем ее дум, установив там достаточно жесткий монастырский режим.

Естественно, столь глубокая и ортодоксальная вера характеризует Савонаролу как деятеля средневековья. Об этом же говорит его отношение к философии Платона, которую он хорошо знал. Он писал: «Единственное добро, совершенное Платоном и Аристотелем, состоит в том, что они придумали аргументы, которые можно употребить против еретиков. Однако и они, и другие философы находятся в аду. Любая старуха знает о вере более, чем Платон. Было бы весьма хорошо для веры, если бы многие, некогда казавшиеся полезными книги, были уничтожены. Если бы не было такого множества книг, естественных доводов разума и всяких диспутов, вера быстрее распространилась бы». Из этого текста, кстати, следует вывод, что уничтожение знаменитых книг и картин в кострах, пылавших по воле Савонаролы, рассматривалось им как акт поддержания и укрепления веры.

И все же Савонарола органично принадлежит эпохе, в которой он жил. Истинная вера в Христа, неподкупность, порядочность, глубина мысли свидетельствовали о духовной наполненности его бытия и тем самым делали его истинным представителем культуры Возрождения. Его гибель, сначала повешенного, а затем сожженного, говорит о том, что культура Возрождения была противоречива и неоднородна, была не только светлой и возвышенной, но и мрачной и низменной. Само появление Савонаролы говорит о том, что культура Возрождения затронула лишь верхи общества, что она не имела под собой народной ос-

новы. Общий стиль ренессансного мышления, модификация религиозного сознания не встретили отклика в душах простого народа, а проповеди Савонаролы и его искренняя вера потрясали его. Именно широкое признание его идей в народе помогло Савонароле, по сути, победить гуманистический энтузиазм флорентийцев. Идеи индивидуализма в полном объеме воскресли значительно позже, в XVIII в., а в XVI в. они были лишь достоянием умов великих мыслителей и художников.

Соблазнительно причислить Савонаролу к предшественникам Реформации, однако он им никогда не был: Савонарола был и остался приверженцем строгого католического правоверия. Не случайно папа Павел IV оправдал его учение и реабилитировал его самого в XVI в., а в XVII — о Савонароле была составлена церковная служба. С реформаторами его сближает только яростное обличение церкви и папства, однако новой церкви он не создал, новых религиозных принципов не выдвинул. Савонарола остается в истории ярким примером деятеля Возрождения, но совсем иного типа, чем гуманисты Ф. Петрарка и Л. Валла или художники Леонардо да Винчи и Рафаэль. А это лишь раздвигает представления об удивительной и притягательной культуре — культуре Возрождения — беспокойном времени, «когда человек начинает требовать свободы, душа рвет церковные и государственные путы, тело расцветает под тяжелыми одеждами, воля побеждает разум; из могилы средневековья вырываются рядом с высокими помыслами самые низкие инстинкты», времени, когда «человеческой жизни сообщалось вихревое движение, она закружилась в весеннем хороводе», — так образно охарактеризовал эту культуру А. Блок.

«Обратная сторона» возрожденческого титанизма

Для современных людей Ренессанс есть исторический период, прежде всего давший высочайшие образцы чело-

веческой мысли, художественного таланта, открывший неповторимость и уникальность личности. Однако не следует забывать, что Возрождение — это не только эпоха возникновения нового, но и одновременно глубочайшего кризиса средневекового миропонимания и социального устройства. В это время мы наблюдаем попытки восстановить традиционные способы жизни и бытия людей при помощи карательных мер. Следует вспомнить, что инквизиция как всемогущее учреждение возникло в эпоху Возрождения. Только в XIII в. папа Григорий XIX направляет своих представителей в Южную Францию для расследования еретических деяний, конфискации имущества и сожжения на костре еретиков. В Испании инквизиция официально была утверждена только в XV в. Вплоть до XIV в. сожжение ведьм на костре было единичным явлением. И только во второй половине XV в. появились папские буллы, которые узаконили преследование ведьм в качестве обязанностей именно церковного руководства. Знаменитый трактат «Молот ведьм», характеризующий страшную репрессивную обстановку того времени, появился в свет в 1487 г. Специалисты по праву фиксируют, что именно в период глубокого кризиса западноевропейского общества возникают новые нормы уголовного права (XVI—XVII вв.), связанные с введением самых строгих кар за различные преступления. Причиной этого послужил взрыв насилия в обществе.

Эпоха Возрождения является не только эпохой, давшей миру высочайшие образцы художественного гения, науки и философии, но и *эпохой обширного социокультурного кризиса,* связанного с разрушением старой средневековой идеологии и социума, и возникновения новых форм, образцов культурной деятельности, становления социального механизма капиталистического общества. В этом смысле время Ренессанса с большим основанием можно называть «срединными веками» *(middle ages),* поскольку оно включает в себя не только моменты, связанные с разрушением старого и возникновением нового, но и эпоху

290

так называемого «безвременья», о котором говорил Гамлет: «Распалась связь времен...»

Возрождение дало миру новое представление об идеале человеческого существования. Человек по своей сути в представлении ренессансных идеологов является добрым, разумным и прекрасным существом. Его индивидуальность носит качественно новый характер — по сравнению с античностью. Там индивид мог существовать в качестве полноценно развитого культурного существа только в определенной социальной общности: городе-государстве, полисе. Вне своего родного полиса человек превращался в существо второго сорта. Совершенно новую установку мы видим в эпоху Возрождения, где индивид оказывается самодостаточным в своей деятельности и не зависит от различного рода коллективных общностей, будь то город, род или сословие. Именно об этом говорил Данте, когда его изгнали из родной Флоренции: я «сам себе партия». В отличие от средневековья, где единственной творческой самодостаточной личностью являлся только Бог, творящий мир «по своему слову», в возрожденческом сознании превалирует идея приравненности человека Богу. Пико делла Мирандола говорит словами Бога человеку: «Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, светлый и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души в высшие, божественные» (Пико делла Мирандола. О назначении человека).

Именно поэтому Тассо в «Рассуждениях о героической поэзии» приравнивал художника к Богу, поскольку поэт уподобляется в своей деятельности «великому художнику (т. е. Богу-творцу), так как в своих поэмах создает собственный мир: строит войска, готовит битвы, создает и осаждает города, описывает бури, пожары, мятежи, раздоры, подвиги, смелость, великодушие, любовь и т. д. И все это невообразимое разнообразие объединяет собственными

291

взглядами, идеями, одушевляет собственным творчеством. В результате возникает целое, которое невозможно разъединить на части: все взаимосвязано друг с другом. Недаром именно в эту эпоху диаметральным образом изменился социальный статус художника: из индивида — представителя одного из низших сословий традиционного общества он превращается в социокультурный идеал, поскольку именно в его творчестве реализованы главные культурные идеи, ценности и идеалы возрожденческого гуманизма: свобода, творчество, самодеятельность, самодостаточность и саморазвитие.

Мы помним, что в Древней Греции искусство было лишь разновидностью ремесла, поскольку осуществлялось за деньги, и художническая деятельность, подобно ремесленнической, была лишь подражанием образцам (природным или мифологическим). В Древнем Риме по своему социальному статусу профессия актера приравнивалась к профессиям гладиатора или женщин легкого поведения, ибо была связана с лишением «гражданской чести». В средневековье художник был приписан к малярному цеху, а поэт мог заниматься поэзией лишь по совместительству, будучи прежде всего школьным учителем, библиотекарем и т. д. Художник эпохи Ренессанса воплощает в себе культурный идеал свободной и творческой личности, что ведет к изменению статусности искусства. Недаром ведущие королевские дома Европы наперебой сражаются за известных поэтов, музыкантов, художников, переманивая их друг у друга, а похороны Рафаэля превращаются в гигантскую манифестацию, свидетельствуя о признании заслуг этого великого мастера со стороны всех слоев общества.

В самом популярном романе эпохи Возрождения *«Гаргантюа и Пантагрюэль»* Рабле утверждается идея о бесконечной творческой сущности человека, который оказывается не только «сам себе партией», но и сам себе обществом и сам себе универсумом. В индивидуальном проявлении творящего субъекта выступает и бесконечная сущность человечества. Освобождение человека и общества отсюда

мыслится как уничтожение всяких внешних обстоятельств, мешающих свободному саморазвертыванию человеческого духа. Недаром на воротах Телемской обители, идеальной, по замыслу Рабле, формы общественного устройства, начертан главный лозунг: «Делай, что хочешь». Конечно, по мнению великого гуманиста, этот лозунг предполагал не своеволие, эгоистичность и антиобщественность поведения человека, а выражал веру в природную красоту и разумность личности — недаром население Телемской обители проводило свое время в занятиях искусством, философией и наукой. Однако подобная позиция оказалась оторванной от действительных реалий возрожденческого бытия, хотя, еще раз подчеркнем, и явилась одним из важнейших источников становления новой культуры.

Проблема заключается в том, что *установка на индивидуальность, реализованная столь мощно и великолепно в сфере искусства, оказалась разрушительной для социальной и политической ткани жизни ренессансного общества.* Здесь индивидуальность превращается в явно выраженный индивидуализм, зоологическое утверждение только своих потребностей и желаний, деградацию гуманистической морали в различные формы ситуативной этики. Стихийное самоутверждение индивидуальности часто оказывалось весьма далеким от благородного ренессансного гуманизма.

Это явление было названо выдающимся культурологом А. Ф. Лосевым «обратной стороной титанизма». Ренессансный титанизм имел «... свою отрицательную сторону, свое плохое и вполне уродливое проявление, которое, однако, в сравнении с пороками и уродством других исторических эпох часто бессознательно, а часто и вполне сознательно связывало себя именно с этим принципиальным индивидуализмом, что не могло не приводить к стихии безграничного человеческого самоутверждения и, следовательно, к самооправданию в неимоверных страстях, пороках и совершенно беззастенчивых преступлениях. Пороки и

преступления были во все эпохи человеческой истории, были они и в средние века. Но там люди грешили против своей совести и после совершения греха каялись в нем. В эпоху Ренессанса наступили другие времена. Люди совершали самые дикие преступления и ни в какой мере в них не каялись, и поступали они так потому, что последним критерием для человеческого поведения считалась тогда сама же изолированно чувствовавшая себя личность». С этой точки зрения оказывалось, что обратная сторона титанизма есть тот же самый титанизм, реализованный в нехудожественной сфере жизнедеятельности человека. Гуманистически настроенный поэт или философ Ренессанса в этом смысле не отдавал себе отчета в том, что такой ужасающий нравственный урод, кровавый преступник, как Цезарь Борджиа, «тоже чувствовал за собою право своего поведения, тоже находил в нем свое самодовлеющее наслаждение», которое отличалось только своим содержанием от деятельности последователя Платона, но структурно ей вполне соответствовало. *«А структура эта заключалась в стихийно-индивидуалистической ориентации человека, мечтавшего быть решительно освобожденным от всего объективно значащего и признававшего только свои внутренние нужды и потребности»* (Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 136—137).

По мнению выдающегося швейцарского историка культуры Якоба Буркхардта, в эпоху Возрождения население Италии чувствует себя вышедшим из-под сферы воздействия государства, полиции. В справедливость же судопроизводства «вообще никто больше не верит». Интересный факт: убийца часто оказывается оправданным в глазах общества еще до того, как становятся известны подробности преступления, поскольку преступник являет собой фигуру, презревшую общественные условности и утверждающую свою волю в противовес воле государства. Полное гордости поведение человека перед казнью, мужество оказываются тем, чем прежде всего восхищаются люди вне зависимости от преступлений, которые совершил преступник. Государство и гражданская жизнь, осо-

бенно во время многочисленных политических беспорядков, «стремительно катятся к распаду». Это наблюдалось, к примеру, в Неаполе в результате смены власти — Арагонского дома на французский, а затем и во времена испанского владычества. *«На авансцену здесь выходили люди, в глубине души никогда не признававшие ни государства, ни общества, теперь же представлявшие своей разбойничьей и человеконенавистнической самовлюбленности полную свободу»* (Буркхардт Я. Культура Возрождения в Италии. М., 1996.С. 298).

Распад социально-культурных связей и институтов приводит к тому, что в возрожденческий период итальянской истории возникают совершенно уникальные фигуры типа священнослужителя, который становится главарем разбойничьей шайки. 12 августа 1495 г. на всеобщее обозрение в железной клетке был выставлен в городе Ферраре священник Дон Николо де Пелегати. Интересно, что ему удалось дважды отслужить свою первую мессу. Дело в том, что после своей первой мессы в этот же день он совершил убийство, за которое был вынужден получать отпущение греха в Риме. Затем он убил еще четырех человек и женился на двух женщинах, с которыми разъезжал по провинции. Впоследствии «прославился» тем, что занимался разбоем в неслыханных размерах во главе вооруженной и организованной им банды, убил множество людей, и т. д.

Даже на папском престоле творились вопиющие безобразия. Папа Александр VI Борджиа (1492—1503) соединял невероятное корыстолюбие и развращенность с блестящими организаторскими способностями и энергией. Он собирал на свои ночные оргии до 50 проституток сразу, ухитрился сожительствовать со своей дочерью Лукрецией, которая одновременно была любовницей его сына — Цезаря Борджиа, при этом, исходя из различного рода соображений, он сумел выдать ее замуж четыре раза.

Разрушение старых социокультурных институтов, ограничивающих своеволие и эгоизм человеческой природы, отнюдь не способствовало возникновению нового

гуманного общества. Распущенность и своеволие проникают во все поры возрожденческой общественной жизни Италии. Дело доходит до того, что публикуются декреты, в которых официально разъясняется, что священнослужителям запрещается заниматься сводничеством и содержать публичные дома. В 1490 г. в Риме было 6800 проституток, а в 1509 г. в Венеции — 11 тысяч! При этом данной профессией открыто занимались и дамы из высшего сословия. Примеры подобного рода можно приводить во множестве.

«Если нам будет позволено описать черты итальянского характера этого времени согласно тем сведениям, которыми мы на этот счет обладаем относительно высших сословий, результаты будут следующие. Основной недостаток этого характера является, как представляется, также и условием его величия: развитие индивидуализма. Индивидуум отрывается здесь, сначала внутренним образом, от существующей, по большей части тиранической и нелегитимной государственности, так что все, что он теперь мыслит и делает, считается теперь — неважно, обоснованно или нет — изменой. Видя торжество эгоизма, он берет защиту справедливости в собственных делах в свои руки и из-за осуществляемой им мести подпадает под влияние темных сил, между тем как полагал достичь внутреннего мира... В отношении всего объективного, рамок и законов любого рода индивидуум сохраняет чувство собственной независимости и в каждом отдельном случае принимает самостоятельное решение, в соответствии с тем, каким образом находят внутри него общий язык чувство чести и выгода, соображения рассудка и страсть, примиренность и мстительность» (Буркхардт Я. Культура Возрождения в Италии. С. 303).

Разгулявшаяся в своем титанизме ренессансная личность нуждалась в новой системе, ограничивающей ее субъективизм и индивидуалистичность связей и культурных отношений. Эта идея реализовывалась в самых различных вариантах — в том числе и как новое понимание индивида и уровня развития его внутренней культуры. Культура Ренессанса предполагала в качестве своего позитивного, так и отрицательного моментов идею беско-

нечного и ничем не сдерживаемого самовыражения человека. Ренессансный человек есть прежде всего деятельностное, но отнюдь не самопознающее существо. Конечно, в этом таилось великое завоевание эпохи, но также и ее ограниченность. Человек обладает зеркалом рефлексии только в том случае, если проводится внешняя граница, предел, благодаря которому и начинается усилие самопознания. Возрожденческий же индивид есть прежде всего природное, стихийно самовыражающееся существо. В постренессансную эпоху эта проблема самопознания и рефлексии становится одной из наиболее важных, поскольку именно здесь таится возможность для выхода из социокультурного кризиса.

К примеру, во Франции XVII в., этой абсолютистской монархии, живущей по единым законам и построенной рационально-разумным образом, возникает представление о человеке как о внутренне противоречивом существе. Именно классицизм утверждает дихотомию чувства и долга, где герой воспринимает ее как собственное внутреннее противоречие. В классицистических произведениях именно долг по отношению к семье, обществу, государству становится главной основой для выстраивания своего собственного поведения. Жертвовать чувством во имя осознаваемого индивидом долга становится образцовой формой поведения. Само требование изложения художественных произведений при помощи правильного и ясного языка, господство содержания над формой, где форма не имеет самодовлеющего значения, а является лишь наиболее адекватным способом выражения содержания, представляют собой попытку общественным образом организовывать чувства и мысли человека. Люди должны были пожертвовать частью своей безудержной личной свободы во имя общественного блага за счет возникновения рефлексивных способов осознания личностью самой себя. Рефлексия в данном- контексте — это не просто индивидуальное дело героя, а способ вписывания его в новую систему отношений, способ организации внешнего социокультурного пространства за счет упорядочивания своего

внутреннего «я». Конечно, классицистический герой с его простейшим противоречием между долгом и чувствами является лишь зародышевой клеткой того великого «рефлексирующего движения», которое охватывает собой культуру второй половины XIX и XX столетия. Тем не менее герои Расина, Корнеля и Мольера становятся первыми, хотя и далекими прообразами рефлексирующих героев Ф. М. Достоевского и А. П. Чехова.

Усилие внутреннего самопознания и рефлексии, ведущее к упорядочиванию внутреннего мира субъекта культуры классицизма, явилось источником для создания модели нового упорядоченного, разумного и гармоничного государственного устройства. Эти же идеи были реализованы и осмыслены и на абстрактно-философском уровне. Вспомним хотя бы, что метод сомнения Декарта есть не что иное, как попытка рефлексирующего разума найти основания своего бытия в самом себе. Cogito ergo sum («Мыслю, следовательно, существую») предполагает примат существования прежде всего мыслящей субстанции, а следовательно, и разумного индивида.

Культура эпохи Реформации. Контрреформация

Важнейшим этапом в культурно-историческом развитии Европы явилась Реформация — широкое религиозное и социально-политическое движение, начавшееся в XVI в. в Германии и направленное на преобразование христианской церкви и самого вероисповедания. Реформация стала первым решительным выступлением поднимавшейся буржуазии против отживших средневековых порядков. Преобразуя христианскую религию, изменяя вероисповедальные установки и мироощущение массового человека, она дала мощный толчок развитию новых капиталистических общественных отношений и становлению буржуазного типа личности.

298

Непосредственным зримым результатом Реформации стало отпадение от католического вероисповедания третьей разновидности христианства — *протестантизма* и ограничение всевластья римско-католической церкви. Крупнейшими протестантскими конфессиями стали *лютеранство, кальвинизм, англиканство* и целый ряд *протестантских сект* — баптистов, евангелистов, адвентистов, методистов, квакеров и др. В то же время действительное содержание и смысл этого движения, его объективные результаты были, как часто случается с массовыми движениями, скрыты от сознания не только его рядовых участников, но и вдохновителей-идеологов, что ставит перед исторической наукой проблему выявления подлинного значения Реформации для культурно-исторического процесса.

По времени Реформация совпадает с завершающим периодом эпохи Возрождения — «величайшего прогрессивного переворота из всех, пережитых человечеством» (Ф. Энгельс). Но обычно историческое значение этой героической эпохи связывают с идеями и художественными достижениями гуманизма, провозгласившего в противовес средневековому христианскому аскетизму и принижению человека идею его величия и достоинства, утвердившего его право на творческую разумную деятельность, наслаждение и счастье в земной жизни. Гуманисты своим творчеством обосновывали и самоценность человеческой жизни, независимость достоинства личности от происхождения и родовитости, настаивали на способности человека к постоянному совершенствованию и выражали уверенность в безграничных возможностях человека.

Они видели в человеке наиболее прекрасное и совершенное творение Бога. На основании библейского выражения о сотворении человека «по образу Божию» они распространяли на человека присущие Богу созидательные, творческие способности, видели его призвание в познании и преобразовании мира, украшении его своим трудом, в развитии искусств и усовершенствовании наук и ремесел. Опираясь на наследие античных авторов, гуманисты

299

стремились сделать разум средством освобождения человека от темноты, невежества и суеверий, от опеки церкви, попирающей человеческую природу, и способом утверждения доброй воли, чести и достоинства человека.

И вот этому превознесению человека гуманистами, возвеличиванию и обожествлению человеческой природы Реформация противопоставила идею полного ничтожества человека перед лицом Господа. «В нас нет ничего чистого или доброго, — писал Лютер, — но и мы сами, и то, что имеем, — все тонет в грехе. Все, что содержится в нашей воле, — зло, и все, что содержится в нашем уме, — сплошное заблуждение и слепота. Поэтому человек творит только одну скверность, заблуждение, злобу, грех, злую волю и безумие». Ему вторит Кальвин: «Поелику человек был создан из земли, так это для того, дабы он не смел возгордиться; ведь нет ничего более безрассудного, чем высоко мнить о нашем достоинстве, когда мы живем в грязной и мерзкой конуре, да и сами — всего только земля и грязь».

Восхищению гуманистов могуществом человеческого разума Реформация противопоставила протестантское презрение к «умствованию» и абсолютное доверие к религиозной вере, доходящей зачастую до прямого мракобесия и ненависти к науке. «Я предпочел бы истребить все человеческие науки на земле, — писал Кальвин, — если бы они явились причиной охлаждения христианского рвения и отвращения от Бога», в другом месте он заявлял, что «лучше невежество верующего, чем дерзость мудрствующего».

Оптимистическому и жизнерадостному мироощущению гуманистов реформаторы христианской религии противопоставили суровый дух добровольного самоограничения и самодисциплины, победив, по характеристике К. Маркса, рабство по набожности всего лишь рабством по внутреннему убеждению, освободив человеческую плоть от оков и наложив их на сердце и желания человека. Необходимо отметить, что и сами деятели Реформации были в основном выходцами из народа, развившими свои

способности упорным трудом, фанатически твердые в своей вере и являвшие полную противоположность гуманистам, по большей части прекрасно образованным аристократам, знатокам философии, литературы и изящных искусств.

Закономерно возникает вопрос, есть ли вообще что-либо общее между гуманистической культурой эпохи Ренессанса, утвердившей величие человека в многочисленных прекрасных памятниках искусства и литературных произведениях, и реформированным христианством, породившим новый способ мироощущения и всей мотивации человеческой деятельности, сформировавшим новый тип личности? Между светской элитарной культурой и новым способом религиозного миросозерцания?

Предварительный ответ на эти вопросы заключается в признании того, что это две различные формы — *светская* (гуманизм) и *религиозная* (Реформация) — новой культуры поднимающегося раннебуржуазного общества, идущей на смену культуре феодального общества, все более утрачивающего свое историческое оправдание. Общей исторической основой этих обеих разновидностей культуры эпохи Возрождения стало вызревание в недрах феодализма с его аграрным натуральным производством, основанным на личной зависимости крестьян и прямым принуждением их к труду, новых и более эффективных способов организации общественного производства.

Просуществовавший в Европе более тысячи лет феодализм характеризовался чрезвычайной устойчивостью и стабильностью. Феодальное общество развилось и упрочилось на основе медленного и постепенного разложения родового общественного уклада в результате его социального расслоения. Выделяющаяся родоплеменная знать постепенно захватывает все больше общинной собственности, прежде всего земельных владений и добычи, и, опираясь на военную силу дружинников, распространяет свою власть на определенную территорию и населяющих ее людей. Именно из родоплеменной знати формируется военная и землевладельческая аристократия, жреческое

сословие, которые образуют господствующий класс феодального общества. Господство это определялось собственностью на основное средство производства — землю и природные угодья — и военной силой, дающей власть над населяющими эту землю людьми. Обедневшие же общинники, попадающие во все большую кабалу и зависимость от возвышающейся знати, образуют наряду с захваченными и покоренными племенами основную массу населения, находящуюся под властью господствующего класса.

Возникающее на развалинах родового строя государство становится орудием господства класса феодалов, удерживающим в подчинении основную массу населения и устанавливающийся порядок общественных взаимоотношений.

Значительную эволюцию в связи с разложением родового строя претерпевает и сама община, которая вследствие роста населения и объединения племен постепенно превращается из родовой в территориальную, соседскую, где живут и трудятся сообща уже не только родственники, но и соседи. Основным занятием общинников оставался труд на земле. А так как земля становилась собственностью феодалов или государства, то за пользование ею, за проживание на ней крестьяне должны были работать на феодалов. Они не имели права уходить из селений, да фактически и не могли прожить вне общины. Поэтому они «прикреплялись» к земле, постепенно превращаясь в подневольных зависимых людей, обязанных выполнять по отношению к феодалу различные «повинности» и «службы» — отрабатывать барщину, платить оброк и т. д.

Понятно, что европейский феодализм оказывается более эффективным способом организации общественной жизни, нежели восточное или античное рабство, ибо крестьянин в отличие от раба, как «говорящего орудия», относительно свободнее, имеет свое хозяйство, семью, защиту от стихийных бедствий или произвола феодала в виде общины с ее обычаями и традициями взаимопомощи. Его труд значительно производительнее рабского, что и создает предпосылки для дальнейшего общественного

развития, но одновременно разжигает аппетит феодалов и их стремления к еще большему подчинению и закабалению крестьян.

В связи с этим острота общественного противостояния усиливается и для ее сглаживания возникает необходимость прибавить к прямому политическому, военному и правовому принуждению еще и духовное — религиозное и моральное. В Европе такой духовной силой стала христианская религия и мораль. На смену языческой, народной религии многобожия с ее неорганизованными и беспорядочными отношениями между многочисленными богами разных народов пришла монотеистическая религия, отражавшая в своих представлениях об организации духовной власти на небе и на земле присущие феодализму тенденции к постепенной централизации власти и организации системы господства и подчинения по иерархическому принципу. При этом сама христианская церковь стала крупнейшим феодалом, а духовенство образовало второе сословие господствующего класса феодалов.

Таким образом, социальная структура феодального общества состояла из господствующего класса феодалов, включающего два сословия — светских феодалов и духовенство, и угнетенного класса, состоящего из крепостных и полукрепостных крестьян, а позднее — ремесленников, торговцев, ростовщиков, менял и прочего городского плебса, образующих третье сословие.

Во главе феодалов стоял наиболее родовитый, сильный и влиятельный князь, позже — король, владевший большей частью лучших земель и множеством крепостных. Рядом с ним, но чуть ниже стояли его ближайшие родственники и сподвижники — герцоги, графы, бароны, которые уступали ему в могуществе и владениях. Каждый крупный феодал мог пожаловать часть земель феодалам помельче, выступая по отношению к ним в качестве старшего — сеньора. Те, кто получал земли или находился в зависимости от могущества более крупного феодала, были его военными дружинниками, вассалами, обязанными служить господину в ратных делах. Один и тот же феодал

был сеньором более мелкого феодала и вассалом более крупного.
Такая же феодальная иерархия существовала и в церковной организации, во главе которой стоял римский папа, а ниже по ступеням феодальной лестницы располагались кардиналы, архиепископы, епископы, аббаты и простые священники и монахи.
Крестьяне и горожане не входили в феодальную иерархическую лестницу, но сама идея иерархической организации социального бытия пронизывала жизнь и третьего сословия.
Сословное деление общества всегда имеет тяготение к наследственному закреплению в виде замкнутых каст со своим статусом в обществе, системой ценностей и норм поведения. В свою очередь в рамках самих сословий в условиях зрелого феодализма образуются корпорации — группы и союзы людей, объединенных общностью условий жизни и деятельности и защищающие их положение и интересы. Это священнослужители, рыцарские и монашеские ордена, тайные общества, цехи ремесленников, гильдии купцов, стряпчих и т. п. У крестьян аналогичную роль играла крестьянская община.
Такое устройство предопределило главную особенность феодального общества — его *сословно-корпоративный характер.* Каждое сословие, каждая группа или корпорация имела целый набор писаных и неписаных обязанностей, прав, привилегий, норм поведения и ценностных ориентаций. Культивируется представление о вечности и справедливости социального неравенства и о необходимости иерархии в жизни вообще, о распределении прав и обязанностей, благ и лишений не в равной степени, а «по достоинству» — родовитости, сословному положению, социальному статусу. «Высший» и «лучший» всегда и во всем должен преобладать над «низшим» и «худшим».
Каждый человек занимает определенное положение в обществе, и именно его сословно-корпоративный статус определяет престиж, привилегии, нормы поведения и образ жизни, моральные качества и добродетели, которым

он должен соответствовать. Представление о «подобающем месте» в общественной иерархии сословно-корпоративных статусов, которое должен занимать как индивид в группе, так и группа в обществе, является непреложным и безусловным требованием общества.
В свою очередь верность своему сословному статусу вознаграждается чувством защищенности и безопасности, которое получает индивид в рамках оказываемого ему социальной группой «покровительства», ведь теперь на него распространяются закрепленные обычаями привилегии и права, принадлежащие всей группе. Поэтому человек в феодальном обществе не отличается самостоятельностью, он всегда «коллективизированный» индивид, образ мыслей, действий и жизни которого строго и детально регламентирован его сословно-корпоративным статусом. Личный выбор, самостоятельная индивидуальная позиция, собственная мотивация сводятся здесь к правильному осознанию своего статуса, места в общественной иерархии, а далее уже действуют детально расписанные и однозначно детерминирующие поведение индивида нормы и правила. Индивид находится под полным контролем социальной структуры и выступает органом ее укрепления и сохранения.
Таким образом, присущее феодализму *натуральное производство, прямое непосредственное принуждение к труду, общинный и сословно-корпоративный характер общественного устройства выступают главными устоями феодализма,* на которых зиждется его устойчивый и неизменный характер. Натуральное производство не нуждается в расширении, в совершенствовании, ибо, будучи предназначенным для внутреннего потребления, его масштабы и степень феодальной эксплуатации ограничивались «размерами желудка феодала» (К. Маркс). Подневольный и принудительный характер этого производства угнетал всякую заинтересованность производителей в совершенствовании способов и приемов хозяйствования, в снижении затрат и в совершенствовании средств производства. Общинный и сословно-корпоративный характер общественной жизни препят-

ствовал становлению человеческой индивидуальности, сковывал становление самостоятельности человека, накладывал на него цепи обычаев, ритуалов, предрассудков и суеверий, лишая тем самым исторической инициативы и консервируя сложившиеся косные порядки.

Однако, хотя и медленно, постепенно, на протяжении целых столетий в недрах самого феодализма разворачиваются процессы, подготавливающие его самопреодоление. Медленное и постепенное совершенствование орудий труда и средств производства в сельском хозяйстве, рост разделения труда и углубление специализации приводят к появлению ремесла и отхожих промыслов, а с ними — к отделению ремесленного производства от земледелия, возникновению опосредующей это отделение деятельности — *торговли, зарождению и развитию множества новых поселений и посадов. Эти поселения явились прообразами будущих городов как центров новой, городской, культуры.*

Средневековые города вырастали обычно из посадов, образующихся у стен монастырей или замков, у пересечения дорог, у речных переправ или брода, т. е. таких мест, куда стекались пути людей, потоки товаров и денег. Города становятся поселениями принципиально нового типа, где основным занятием жителей является ремесленное производство и торговля, а позже — политическая и финансовая деятельность, образование, науки и искусства.

Города быстро росли и развивались на основе интенсивного разделения труда, роста трудовой частной собственности и развития товарного производства и торговли. Товарное производство снимало присущие натуральному хозяйству ограничения и стимулировало потребность в развитии средств производства и умений работника. Жизнь в городе своей интенсивностью и разнообразием многократно превосходила застойное и однообразное ее течение в деревне с ее циклическим, привязанным к смене времен года производством, образом жизни и почти растительным существованием. Наоборот, города с их водоворотом жизни, интенсивным характером общественных отношений становились местом пересечения всех

новых веяний, открытыми переменам и новизне, являясь тем самым ростками новой городской цивилизации.

Самим своим устройством города позднего средневековья стимулировали развитие производства и совершенствование навыков общественной самоорганизации и самоуправления. Историческим центром всех городов были рынки, городская площадь с ратушей и собором, вокруг которых разрастались кварталы ремесленных мастерских и цехов, а также жилых домов. Позже в результате развития товарного производства и торговли центры городов украсились зданиями банков и бирж, монетных дворов, а на окраинах появились больницы, тюрьмы, странноприимные дома, т. е. постоялые дворы и гостиницы. Важное место в городах занимали учебные заведения — коллегии и университеты, базирующиеся по большей части на территории монастырей или аббатств, этих центров средневековой учености.

Однако подлинным центром всей общественной жизни города оставалась городская площадь, служащая местом сбора горожан для решения важнейших общих дел, местом торжественных политических и религиозных ритуалов, местом казни, а также народных празднеств и гуляний с балаганами, карнавалом и фейерверками.

Феодалы, на землях которых зарождались и росли города, стремились подчинить их своей власти, обложить податями и налогами, что вызывало недовольство и возмущение городского населения, уже почувствовавшего свою силу. Это привело к длительному периоду в XII—XIII вв. борьбы городов с феодалами за независимость. В итоге феодалы были вынуждены признать известную автономию городов и «городские вольности». Тем самым города постепенно превращались в центры антифеодальных настроений и оплоты относительной независимости горожан от феодального гнета. Распространилась практика, когда крестьяне убегали от своих феодалов в города и превращались в горожан. Существовала даже поговорка о том, что «городской воздух делает человека свободным». Таким образом, рост городов, развитие торговых связей,

городской культуры, появление свободных от феодальной зависимости сословий изнутри подтачивали основы феодализма.

Присущая товарному производству, основанному на частной собственности, потребность в развитии производительных сил дает толчок опытному познанию природы, а потребность в свободном от внешнего принуждения труде независимого работника порождает новые представления о человеке, его природе, правах и достоинствах. Универсальным выражением этих общественных потребностей и стала гуманистическая идеология эпохи Возрождения, противопоставившая средневековому теоцентрическому и аскетическому мировоззрению страстное желание усовершенствовать мир на началах разума и человечности. Идеи гуманизма легли в основу дальнейшего развития философии и науки, общественной мысли, литературы и искусства. Однако созданная на этой основе культура — *философские учения, художественные произведения, научные открытия и изобретения, призванные облегчить и улучшить жизнь человека, открыть перед ним простор для развития, — все это было достоянием узкого круга образованных людей, далеких от простого народа.*

Поэтому *гуманистическая культура,* стремящаяся преобразовать общественную жизнь посредством обращения к отдельной личности, развития ее до разумного и свободного состояния, не могла найти отклик и оказать действенное влияние на массовое сознание, чтобы способствовать победе нового строя общественных отношений. Ведь духовную жизнь огромного большинства людей того времени определяла отнюдь не философия, наука или искусство, а прежде всего религия. Именно религия давала людям основные мировоззренческие представления о человеческом бытии, его смысле и предназначении в земной жизни, о страданиях и тяготах в этой жизни и возможности спасения, тем самым обнадеживая и вдохновляя людей. Поэтому реализовать назревшие потребности общественного развития в коренном преобразовании феодальных общественных отношений было невозможно без самой

308

мощной и действенной для людей того времени санкции — *религиозной.*

Почему же католическая церковь оказалась неспособной ответить на вызов времени — выразить в доступной народу религиозной форме культуры потребности общественного развития и тем самым возглавить историческое преобразование феодальных общественных отношений? Ведь на стороне католической церкви стояла тысячелетняя традиция духовного попечительства, она имела огромный и непререкаемый авторитет в массах верующих, опиралась на силу светской власти и сурово расправлялась со всеми ересями. Более того, тяготы и покаяния, налагаемые на верующего католической церковью с ее культом и обрядностью, были несоизмеримы с тяготами, проистекающими из протестантского требования сурового и непреклонного исполнения «мирской аскезы» и пуританского благочестия — только одних церковных праздников в католицизме чуть ли не половина календаря, тогда как протестантизм приравнял праздность к самым страшным порокам!

И тем не менее католическая церковь не смогла противостоять идеям протестантских теологов, увлекшим огромные массы людей, которые вряд ли могли разобраться в теологических и вероисповедальных различиях между новым и старым способом верить в Бога. Это удалось потому, что ответ, данный деятелями Реформации на вызов истории, оказался понятным и близким погруженным в религию, но не разбирающимся в теологических тонкостях массам: католическую церковь следует отвергнуть потому, что она безнравственна, а следовательно, безбожна! Именно этот нравственный протест против «безбожной» церкви встретил живой отклик в сердцах тысяч верующих, принадлежащих к различным сословиям.

Но откуда и каким образом могло возникнуть это наваждение — убеждение в безбожности основанной самим апостолом Петром церкви? Для ответа необходимо внимательнее присмотреться к тому, какое место занимала и какую роль играла римско-католическая церковь в жизни

309

западноевропейских стран. Эта церковь была международным центром всей феодальной Западной Европы, объединившим ее в одно большое целое под своей духовной и политической властью. Она сама была *крупнейшим феодалом средневековья,* владея третьей частью всех земель и угодий, распоряжаясь трудом проживающих на них крестьян. Ей полагалась *церковная десятина —* десятая часть всех доходов и прибытков как феодалов, так и крестьян. Понятно, что она ревностно защищала и освящала этот строй, феодальную иерархию классов и сословий, угнетение и эксплуатацию народных масс ореолом божественной благодати. Церковь имела *огромную политическую власть —* многие европейские короли короновались римским папой вплоть до XIV в. и находились в зависимости от него. В условиях формирования в Европе крупных централизованных монархий, когда возвышающаяся королевская власть с опорой на городские сословия постепенно сломила мощь удельного феодального дворянства, такое положение дел становилось все менее терпимым и для светской власти.

Первый удар по теократическим притязаниям римского папы на высшую власть от Бога, на абсолютную непогрешимость и право утверждения или низложения не только церковных, но и светских властей, был нанесен в XIV в. французским королем Филиппом Красивым, когда папство почти на 70 лет попало в подчинение французских королей. По месту резиденции римского папы этот период в истории получил название *авиньонского пленения пап.*

Вторым ударом стала деятельность предшественника Мартина Лютера, чешского богослова и профессора Яна Гуса, выступившего против злоупотреблений церковных властей и призывавшего «в духовных вопросах повиноваться не людям, а Богу». Он резко порицал князей церкви за отлучения христиан от церкви, советуя им сначала отлучить самих себя от грехов и пороков, среди которых он выделял жадность и властолюбие. «Богатство отравило и испортило церковь», — учил Гус, выступая за упрощение католического богослужения, проведение его на национальном

языке и фактически за создание независимых от Рима национальных церквей. За это он был вероломно, вопреки выданной ему германским императором охранной грамоте, схвачен на соборе в Констанце и сожжен как еретик в 1415 г.

Возникнув как движение бедных и униженных, порабощенных и гонимых, христианская религия и церковь стали в средние века господствующей духовной и политической силой, достигнув высшего светского владычества. Нигде и никогда никакая другая церковь не имела дела с таким опасным искушением, как безграничная светская власть. Именно это безраздельное господство римско-католической церкви во всех областях жизни, абсолютная монополия на власть и привели ее в конечном счете к внутреннему перерождению и разложению. Ведь если верно утверждение, что власть развращает, то абсолютная власть развращает абсолютно!

Для укрепления своей власти и преследования противников католическая церковь в XII в. оставляет путь кротких словесных увещеваний по отношению к оступившимся и учреждает *инквизицию —* карательный орган для преследования опасных «еретиков», виновных в прегрешениях против церкви. На самом деле, инквизиционные трибуналы стали орудием борьбы «князей церкви» — церковной номенклатуры — со своими противниками. Жертвами инквизиции стали многие выдающиеся ученые, писатели, врачи, тысячи простых смертных, попавших в немилость к служителям церкви или ставших жертвами доносов недоброжелателей. Имущество еретиков подлежало конфискации в пользу церкви, причем значительная его часть шла на содержание трибунала, что стимулировало его усердие.

Малейшего подозрения в неверности церкви, просто ложного доноса было достаточно для ареста человека и помещения его в тюрьму, как правило, мрачные сырые подвалы, лишенные воздуха и света. Тюрьмы были переполнены заключенными, которым зачастую месяцами и годами не предъявлялись даже обвинения. Когда же до-

веденные до полного отчаяния заключенные требовали суда, им предъявлялись самые вздорные, основанные на доносах и измышлениях обвинения. Если подсудимый признавал справедливость самых изощренных обвинений, его приговаривали к соответствующему суровому наказанию, если же он отрицал свою вину, это делало его упорствующим в ереси. Тогда он подвергался самым невероятным и утонченным пыткам — на дыбе, раскаленными щипцами или углями, падающими часами на обритую голову каплями воды. Признание под пытками влекло в лучшем случае пожизненное заключение, но чаще обвиняемых ждали та же участь, что и мучеников, выдержавших пытки и не признавших ложных обвинений, — наказание, «насколько возможно милосердное, без пролития крови», т.е. сожжение. Правда, первым полагалась одна милость — перед сожжением они должны были быть удавлены! Оправдательных приговоров инквизиция практически не знала. Как ни странно, редчайшее исключение из этого правила коснулось, к счастью католической церкви, одного из выдающихся деятелей Контрреформации, основателя ордена иезуитов Игнатия Лойолы, который в молодости неоднократно арестовывался инквизицией, но всякий раз ухитрялся благополучно оттуда выбираться!

Особенно свирепствовала инквизиция в Испании, где прославился своей ревностью в служении церкви великий инквизитор Фома Торквемада, только живыми сжегший более 10 тыс. человек. Жесточайшие пытки, сожжение на костре заживо творились именем учителя любви и милосердия Христа и оправдывались лицемерными уверениями, что, сжигая тело без пролития крови, церковь спасает душу грешника!

Проповедуя смирение, бедность и воздержанность, церковь непристойно богатела, наживаясь на всем: помимо положенной ей десятины она брала с бедных прихожан плату за крещение, венчание, исповеди, отпевания и другие обряды. Высшие иерархи церкви жили в неслыханной роскоши, предавались разгулу шумной светской жизни, очень далекой от христианского идеала.

312

Ярким, страстным обличителем духовного разложения верхушки католической церкви и самого папы, их властолюбия и алчности был монах-доминиканец Джироламо Савонарола. Он призывал церковь к отказу от богатства и пышности, властолюбия и тщеславия, к покаянию и аскетизму. В своих проповедях он настаивал, что Александр VI «вовсе не папа, он не христианин и не верует в Бога». Понятно, что он был отлучен от церкви, схвачен и после пыток казнен.

Однако порча поразила не только высшие эшелоны церкви — рядовые священники в условиях полной бесконтрольности и безответственности осуществляли службу как попало, отличались невежеством, ленью, жадностью и похотливостью. Монастыри, долженствующие быть местами чистого духовного покаяния, смирения и служения Богу, превращались в вертепы разврата и порока. Именно на материале монастырских нравов строил свои литературные фантазии известный маркиз де Сад. В народе бытовали поговорки, отражающие глубину падения авторитета церковников — «Ряса монаха — это плащ жулика», «Собаки лают, волки воют, а монахи лгут», «Путается с женщиной, как кармелит, объедается, как бернардинец, пьянствует, как францисканец».

Таким образом, католическая церковь, достигнув небывалой власти над странами Западной Европы и владея несметными богатствами, оказалась, тем не менее, к концу XIV в. в очень печальном положении.

При таком состоянии дел всякий порядочный христианин был просто обязан со всей решимостью выступить против официальной католической церкви, чем бы это ему ни грозило. Именно это обязательство двигало Мартином Лютером, когда он, уже отлученный папой от церкви, принял решение явиться на рейхстаг в Вормсе в 1521 г. для объяснения своей позиции. Пример Яна Гуса был еще свеж в памяти, и охранная грамота императора ничего не значила для папы. Однако Лютер почтительно отказался от вооруженной охраны со стороны своих сторонников, ибо им руководило не рассуждение о степени

313

опасности предприятия, а невозможность уклониться от выполнения долга честного христианина: «... даже если бы они запалили огонь от Виттенберга до Вормса до самого неба, я все равно явился бы туда с именем Господа и стал бы в самой пасти бегемота меж огромными его зубами!» Изложение своей позиции на рейхстаге он закончил знаменитыми словами, утвердившими долг совести, изменить которому для уверенного в своей правоте человека просто невозможно: «На том стою и не могу иначе. Да поможет мне Бог!»

Вышло так, что именно внутреннее, нравственное, разложение католической церкви, ее властолюбие, алчность и жадность сделали эту церковь абсолютно неспособной возглавить прогрессивные преобразования в обществе и одновременно породили внутри самой церкви мощный протест, отражавший широкие общественные настроения. Таким энергично выраженным религиозным протестом и стала Реформация. Что же нового дала человеку Реформация и почему ценностные установки протестантизма стали важнейшим фактором становления современной западной цивилизации и культуры? Почему Реформация не осталась только эпизодом в истории религии и церкви, а знаменовала рождение нового мировоззрения, стала знамением новой эпохи? Каким образом идеи Реформации, в содержательном плане значительно расходясь с гуманистической идеологией Возрождения, в стратегической перспективе продолжили начатое ею дело, так что Гегель даже называл Возрождение — зарей новой эры, а Реформацию — полным сиянием солнца? Каковы основные идеи и принципы этого мировоззрения и как они повлияли на становление мировой цивилизации?

Обычно начало Реформации связывают с событиями 31 октября 1517 г. в Виттенберге, когда никому еще не известный монах и доктор теологии Мартин Лютер прибил к дверям церкви свои тезисы с осуждением продавцов «святого товара» — *индульгенций,* церковных грамот об отпущении грехов. Отпущение грехов стало практиковаться католической церковью еще с XI в. как распространение

монашеской практики на мирскую жизнь. Первоначально оно осуществлялась в натуральной форме — за «богоугодные дела», т. е. за участие в паломничествах к святым местам, в крестовых походах за освобождение Гроба Господня, за пожертвования в пользу церкви и монастырей. Позже, с развитием торговли и денег церковные грамоты по случаю отпущения грехов стали предоставляться за деньги, и постепенно эта торговля приняла самые циничные формы. «Накопленный» церковью запас «святости» из добрых дел святых и праведников обменивался церковью по определенной таксе на все мыслимые и немыслимые прегрешения. Еще позже папство ввело индульгенции и на еще не совершенные грехи!

Продажа индульгенций стала одной из важнейших статей дохода церкви. Но она же косвенным образом способствовала распространению пороков и злодеяний, которые при наличии денег уже можно было не считать грехом. В ходу была поговорка — «Церковь прощает все грехи за исключением одного — отсутствия денег»!

Эта позорная практика вызывала повсеместное возмущение верующих и рассматривалась как яркое доказательство кризиса церкви, алчности ее служителей. Однако осуждалось именно придание отпущению грехов грязной денежно-торгашеской формы, но не само право церкви осуждать и миловать, накладывать на людей покаянные тяготы — епитимьи и прощать грехи. Лютер пошел дальше. За проступившим наружу оскорбительным торгашеским духом церковной практики он рассмотрел подлинно «сатанинскую выдумку» — стремление освободить человека от необходимости внутреннего покаяния! А ведь это именно то, к чему постоянно и неустанно призывает Евангелие: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Божие!»

Тем самым католическая церковь фактически упразднила главное требование христианства и непременное условие человеческого спасения — *внутреннее покаяние.* Против этого и выступил Лютер, заявив, что нельзя заменить полагающиеся человеку в силу его врожденной греховности очищающие душу страдания, ибо это единствен-

ный укрепления в вере и нравственного очищения, т. е. обретения искренней готовности жить по-божески. Фактически Лютер потребовал возврата к нравственным принципам первоначального христианства с его простотой, искренностью, непосредственной погруженностью в веру. Человек не может и не должен искать промежуточных инстанций для спасения, — уповая на них и наделяя их правом наказывать и прощать, он изменяет Господу, умаляет его величие.

Именно обличение скрытого неблагочестия церкви во главе с римским первосвященником перед лицом Бога привлекло на сторону Лютера всех недовольных всевластьем развращенного Рима. Нравственное негодование и возмущение получили здесь сильнейшее религиозное подкрепление, что обеспечило быстрый рост популярности реформаторских идей. Поставив под вопрос право церкви посредничать между человеком и Богом в деле спасения, Лютер идет все дальше и в итоге отвергает саму скомпрометировавшую себя церковную иерархию во главе с «бесовским князем» — папой. Папство он называет «антихристовым установлением», искушающим человека, провоцирующим его на плохие дела, которые легко искупаются внешним благочестием, участием в церковных таинствах и обрядах или, как это делают самые закоренелые грешники, покупкой отпущения грехов. Оно, по существу, украло у человека Бога и занялось спекулятивной продажей его милости. Бог «труждающихся и обремененных» превратился здесь в Бога богатых и самодовольных.

Постоянно сверяя свои идеи со Священным писанием, Лютер отверг само деление общества на священников и мирян, ибо ни о папстве, ни о священничестве там «нет ни слова». Папа предстал в его изображении предводителем многотысячной армии титулованных ученых шарлатанов и мошенников, самозванных посредников между человеком и Богом, которые не помогают, а мешают общению человека с Творцом. Лютер отвергнул и большинство таинств, составляющих католический культ и обрядность, — святых и ангелов, культ Богородицы, поклонение иконам

316

и святым мощам, богатые и торжественные церковные церемонии и службы, идущие к тому же на непонятном народу латинском языке, представление о чистилище. Все это он рассматривал как разновидность церковной магии, при помощи которой католическая церковь стремилась самого Господа подчинить целям и интересам людей.

Все пути спасения, связываемые с умилостивлением Бога — прямым ли подкупом, пожертвованиями или даже монашеством, паломничеством к святым местам, другими проявлениями внешнего благочестия, — оказываются у Лютера противными самой сущности христианства, ибо представляют собой попытку управлять Богом, влиять на него. Спасение, по Лютеру, возможно только посредством перенесения человеческих устремлений из сферы внешнего, показного благочестия во внутреннее пространство сознания — в личное верование человека. Лютер на все лады не устает подчеркивать это свое открытие сущности религии, которая заключается не во внешних формах благочестия, не в богоугодных делах без внутреннего искреннего устремления к Господу, а прежде всего в самой вере, во внутреннем самоотверженном настрое, который не может, разумеется, не воплотиться в хороших делах. Чтобы оттенить эту мысль, Лютер многократно намеренно повторяет свой тезис о спасении, об оправдании «одной только верой», постоянно добавляя «без участия добрых дел», подразумевая под ними именно внешнее показное благочестие. «Нельзя предписывать вере соединяться с добрыми делами, ибо истинная вера не может по сущности своей не оказываться в праведной жизни».

В связи с этим Лютер отрицательно отзывался о монашеской практике, предлагая сделать из монастырей школы, выступил за отмену обязательных постов, пилигримства, т. е. паломничества к святым местам, ибо видел в этом бесполезное проживание средств в чужих краях, оборачивающееся бедностью и голодом в оставшихся дома семьях. Ратуя за чистую и искреннюю веру в Бога, Лютер отвергал последний и неотразимый аргумент, к которому так любила прибегать католическая церковь, — отлучение

317

от церкви и проклятие. Еретиков, считал он, следует побеждать писанием, а не огнем, иначе палачи были бы самыми учеными теологами в мире. Этим он способствовал развитию самостоятельности и свободы совести в вопросах веры.

Но чтобы не заплутать в вопросах веры, необходимо постоянно сверять ее со Священным писанием как критерием истинности христианского вероучения. Утверждая непререкаемость авторитета Писания, Лютер настаивал на праве каждого верующего иметь собственное понимание его содержания, на независимости личных суждений в вопросах веры и морали и в конечном счете на свободе совести. Чтобы обеспечить это право, он сам перевел Библию на немецкий язык и заложил этим основы немецкого литературного языка. Этим он сделал Библию доступной народу и способствовал упрочению общественной потребности в развитии грамотности.

Основное содержание лютеровской Реформации позднее было сжато изложено его сподвижником Филиппом Меланхтоном в «Аугсбургском вероисповедании» (1530) и заключалось в идее возможности личного спасения одной только верой, признании условности папства и церковной иерархии, в утверждении равенства всех верующих в вопросах веры перед Богом, что выразилось в принципе «всеобщего священства». Суть его состояла в том, что каждый верующий может быть сам для себя и других священником, и никакого особого священного круга деятельности не существует, никаких преимуществ духовенство иметь не должно. Все это сильно сокращало дорогостоящую церковную бюрократию и культ, лишало церковников представления о собственной святости и неподсудности светской власти.

Эту концепцию «новой церкви» Лютер дополнил учением о *божественном предопределении всего сущего и иллюзорности свободы воли человека.* Стержнем протестантского мировоззрения стало положение «все от Бога», освободившее человека от тщетных и суетных переживаний о ходе и исходе его мирских дел и оставившее ему лишь одно —

318

уповать на Господа и верить в свое спасение. Лютер доводит эту мысль до утверждения, что спасение вообще не зависит от усилий человека, а целиком определяется одним только Богом. Ибо если было бы иначе, если спасение не было бы только благодатью Божьей, а его можно было заслужить, это порождало бы самоуспокоенность и самодовольство человека, влекло человека к гордыне и отвращало от покаяния. По сути дела, здесь рождалась новая мировоззренческая и нравственная установка, проникнутая готовностью принять и перенести все трудности и испытания, ниспосланные человеку свыше, и отчаянным стремлением к внутренней чистоте и духовной стойкости в вере. Сохранить в душе образ Божий, не упасть духом, а делать свое дело методично и хорошо несмотря ни на что и вопреки всему! И если такое действие без надежды на благополучный результат, совершаемое вовсе не ради него, а во имя своего человеческого долга жить по-божески, во имя укрепления веры, вдруг оказывается действительно успешным — это и будет явным знаком божественного благоволения и возможностью спасения.

Поэтому фатализм протестантской этики не отрицает необходимости активных деятельных усилий, систематического упорного труда в рамках своего мирского призвания, как не отвергает она и приобретения в результате этой деятельности материального достатка и благополучия. Протестантская мораль лишь отрицает традиционную мотивацию такой деятельности — мужество и упорство, старание и прилежание, как и приобретаемые с их помощью благополучие и богатство необходимы не ради них самих, не ради развлечений, празднеств и веселого образа жизни, а для получения чувства удовлетворения от сознания собственного избранничества, гарантирующего будущее спасение.

Выполнение долга в рамках своей мирской профессии — высшая задача человека, посредством чего он убеждается в собственной угодности Богу. Тот, кто упорно и добросовестно трудится, вырастает в глазах Бога, кем бы он ни был, хотя сословие его было бы низким, а должность

319

еле приметной. Тот же, кто трудится нерадиво — чернь в глазах Творца, как бы высоко он ни вознесся в переменчивом течении жизни. Истинная христианская вера как бескорыстная устремленность к добру означает просто усердную и тщательную сосредоточенность и упорную методичность в выполнении своей обыкновенной мирской работы, составляющей одну из взаимопригодных служб устроенного Богом миропорядка. Хорошо работать нужно просто потому, что это угодно Богу, а не потому, что эта работа будет достойно вознаграждена. При этом успешность человеческих занятий и их исход сами по себе безразличны для спасения души, но поскольку отлично выполненная работа свидетельствует об упорстве и добросовестности работника, а стало быть о прочности его веры, успешный результат может рассматриваться как внешняя примета спасения. Такова логика лютеранской Реформации, заложившей прочные духовные основы для появления работника нового типа и принципиально иной культуры труда, без которых невозможно никакое эффективное высокотехнологическое производство.

Новое понимание христианской веры как непосредственной личной связи человека с Богом, сильнейший удар по католической церкви как духовному и политическому оплоту феодализма, ограничение церковного авторитета в делах веры и нравственности и утверждение свободы совести, защита и обоснование высокой религиозно-этической ценности труда и освящение деловой предприимчивости — вот далеко не полный перечень заслуг Мартина Лютера, обусловивших его вклад в становление раннебуржуазной идеологии и культуры.

Радикальным продолжателем Реформации стал француз Жан Кальвин, основавший в Женеве, куда он был вынужден бежать от преследования католиков, одно из самых мощных течений протестантизма. *Кальвинизм* еще более упростил христианский культ и богослужение, придав церкви демократический характер с полным преодолением разделения верующих на клир и мирян и выборностью руководства церкви. Кальвин усилил и упростил

учение о божественном предопределении, доведя его до абсолютного фатализма: одни люди еще до рождения якобы предопределены к спасению и небесному блаженству, а другие — к погибели и вечным мукам, и ничто не в силах этого изменить — ни отвергнутое Лютером внешнее благочестие, ни их вера. Человек спасается не потому, что верит в Бога, а верит потому, что предопределен Творцом к спасению.

Однако божественное предопределение и собственное избранничество сокрыто от людей, и потому каждый христианин должен построить свою жизнь так, как если бы изначально был предопределен к спасению, открывая в своей жизни знаки божественного предопределения к спасению или погибели. Таким образом, кальвинизм идет дальше лютеранства, утверждая, что спасение не зависит от одной только веры, ибо истинно верующим может быть лишь тот, кто «избран». Но человек не должен и не смеет проникать в тайны божественных решений, и поэтому он не может заранее знать, принадлежит ли он к числу избранных или отверженных, а посему должен истово заботиться о том, чтобы оказаться достойным этого избрания. И если он ощущает в себе силы, позволяющие ему противостоять искушениям и соблазнам, стремлению к удовольствиям и развлечениям, т. е. всему тому, что осуждается Богом и Священным писанием, ибо способствует «развращению человеков» и их погибели, то это хороший знак для него. Наиболее видимым знаком избранничества кальвинизм вообще признает удачное и успешное течение дел в земной жизни, ибо все это невозможно без сильной воли, упорства, целеустремленности, сильного характера и стойкости, трудолюбия, простоты и скромности в жизни, — всех тех качеств и способностей, которыми Бог отмечает избранных. Именно поэтому кальвинизм проповедовал постоянный упорный труд и совершенствование профессионального мастерства, прилежание, скромность и ограничение своих потребностей, доходящую до скопидомства бережливость и отказ от земных удовольствий и праздности. Непроизводительное же потребление, растра-

та капитала, праздное времяпрепровождение рассматривались кальвинистами как самый большой грех, ибо праздность, ленность, склонность к легкой жизни, неизбежно приводящие человека к порокам и бедности, свидетельствовали о неизбежности его погибели.

В соответствии со своими установками Кальвин очень скоро превратил Женеву, в которой протестанты взяли верх над католиками, из самоуправляющейся трудолюбивой и веселой общины в теократическое государство с личной диктатурой самого Кальвина, стремящегося насадить свои представления о жизни не только убеждением, но и принуждением. Шумная жизнь процветающего, трудолюбивого и веселого города притихла и сменилась мрачной серьезностью и строгой религиозностью. Кальвин стремился при помощи системы принуждений и наказаний заставить граждан города усердно молиться и работать, наложив запреты на всяческие развлечения и удовольствия, свободное времяпрепровождение, праздность и увеселения. Неприятие Кальвиным праздности и роскоши переходило у него в отрицание и запреты художественного творчества, литературы и искусства, в строгую мелочную регламентацию личной жизни верующих вплоть до запрета на ношение красивой одежды, причесок, употребление изысканных кушаний и т. п.

Обожествление протестантизмом трудолюбия и ненависть к социальному паразитизму вылилось у Кальвина в запрет нищенства и монашества, однако взамен он, в полном соответствии со своим представлением о земной жизни как подготовительной ступени к вечной жизни, как юдоли скорби и плача, предложил аскетический идеал жизни всем верующим. «Кальвин, — писал об этой его особенности Вольтер, — широко распахнул двери монастырей, но не для того, чтобы все монахи вышли из них, а для того, чтобы загнать туда весь мир».

Однако несмотря на суровое преследование кальвинизмом всякого инакомыслия и убежденность в собственной непогрешимости, за что Кальвин получил прозвище «женевского папы», сама логика буржуазного образа жизни

с присущим ему стремлением к духовному и идеологическому плюрализму способствовала порождению из кальвинизма целого ряда течений и протестантских сект — *пресвитериан, конгрегационалистов, баптистов, пуритан* и т. д.

Пожалуй, наиболее полно и последовательно их общую духовную сущность и родство с кальвинизмом выразил *пуританизм* (от англ. «чистый», «истинный»), основателем которого был англичанин Джон Нокс. Термин *пуританство* стал даже общим названием всех этих течений. Пуританством стали называть характерное для последователей кальвинистской церкви религиозное мировоззрение и стиль жизни, связанные с абсолютизацией аскетической строгости нравов, трудолюбия, высокого чувства долга, бережливости, мелочного благочестия и религиозного усердия. Этика пуританства отличалась строгим *ригоризмом,* т. е. суровым и непреклонным следованием нравственным принципам и нормам, источником которых считалась воля Бога, требованием простоты в отношениях между людьми, проповедью всемерного ограничения и упрощения собственных мирских потребностей, крайне отрицательным отношением к роскоши, расточительности и пустой праздности. Пуритане не могли позволить себе тратить драгоценное время на непроизводительные занятия и считали все забавы и развлечения незаконными, ибо они отнимают время, которое необходимо посвятить более серьезным занятиям. Поэтому большинство праздников были отменены, а жизнь пуритан превратилась в разновидность «мирской аскезы», т. е. служения Богу. Пуритане заметно отличались своей подчеркнутой скромностью жизни и набожностью.

В то же время эта скромность и сдержанность сочеталась у них с чрезвычайно высокой самооценкой, проистекающей из их религиозных убеждений о том, что именно они являются не просто одной из разновидностей христианства, а носителями божественной исторической миссии. Своей жизнью они стремились продемонстрировать, что Господь указывал именно на протестантов, когда предвидел истинный путь человечества к спасению. Это

весьма стимулировало социальную активность и религиозную непоколебимость пуритан как надежное средство против преследований их врагами, против сомнений, колебаний и душевной слабости и уныния. В то же время эти установки инспирировали подъем предпринимательского духа, присущего капитализму, и способствовали в конечном счете его окончательной победе над феодализмом. Именно представители радикальной протестантско-пуританской ветви христианства, вынужденные в результате религиозных и политических преследований бежать в 1620 г. из Европы в Северную Америку, заложили фундамент новой нации, ставшей лидером западной цивилизации.

В то же время успехи, одержанные протестантской Реформацией, заставили римско-католическую церковь встать на путь преобразований и поиска путей восстановления утраченных позиций. Оправившись от первых чувствительных ударов и поражений, до основания поколебавших ее устои, римская церковь начинает собирать свои силы для новой ожесточенной борьбы с протестантизмом, развернувшейся в Западной Европе в XVI—XVII вв. и получившей название Контрреформации, организованной папством как церковно-политическое движение в защиту святости и величия католической церкви. Она включала ряд мер по организационному переустройству церкви и активизации функционирования ее институтов, однако не ограничилась чисто церковными мерами, что послужило сигналом к развязыванию целой череды жестоких и кровопролитных религиозных войн, охвативших Европу в этот период. Прежде всего была резко активизирована роль инквизиции, преобразованной в Конгрегацию «святого престола», действующую под непосредственным руководством папы и обрушившую всю свою мощь на противников католической церкви.

Были мобилизованы силы старых нищенствующих монашеских орденов — францисканцев, доминиканцев, кармелитов, августинцев, члены которых должны были активизировать свою проповедническую миссию. Но наиболее удачным орудием папства против свободомыслия и ересей стал вновь

324

созданный орден *«Общество Иисуса»* — *иезуитов,* девизом которого стал лозунг «Иисус — спаситель людей». **Орден иезуитов** был основан испанским дворянином Игнатием Лойолой, непреуспевшим на военной службе вследствие ранений и направившим свой неукротимый пыл и воинствующую религиозность на служение католической церкви нетрадиционными методами. Тяжело переживая кризис католической церкви, Лойола искал ответ на вопрос, как можно исправить дело. В итоге он пришел к мысли основать духовное общество для защиты церкви не тихим монастырским служением и проповедничеством, а активной борьбой с ее противниками. Он задумал создать настоящую боевую организацию воинов Христовых, тесно связанных дисциплиной и сильных своим единодушием, — «духовное войско, сражающееся за славу Божию под знаменем креста Господня».

Найдя себе единомышленников и последователей, Лойола быстро подчинил их своей сильной воле, внушив идею собственного избранничества и божественного покровительства в деле защиты католической церкви во главе с папой от врагов. Первоначально это вновь возникшее товарищество занималось проповедничеством и обличением еретичества. Поэтому внешняя и внутренняя жизнь членов ордена была весьма различной — на людях иезуит, орденская принадлежность которого известна окружающим, должен вести себя скромно и благочестиво, быть приветливым и кротким, никогда не выражать недовольства. Он должен больше смотреть вниз, чтобы не выдавать глазами своих мыслей и хранить в тайне все относящееся к внутренней жизни ордена. Но эта кротость и благочестивость не должны мешать иезуиту использовать все средства для достижения главной цели — выполнения приказов и распоряжений начальства. Он мог прибегать к клевете, к интриге, заговору, использовать яд, кинжал, предаваться светским развлечениям, вести разгульный образ жизни, если это казалось необходимым для победы над врагами католической церкви.

325

Такое поведение было теоретически обосновано идеологами ордена в концепции так называемой иезуитской морали, главным принципом которой стало положение «цель оправдывает средства». Провозглашая своей целью укрепление славы Божьей, иезуиты считали, что нет таких средств, которые не были бы оправданы этой целью, и последовательно применяя эти положения к жизненной практике, постепенно пришли к оправданию любых безнравственных и просто преступных деяний. Ложь, клятвопреступление, предательство, тончайшая интрига и игра на человеческих слабостях, страстях и пороках были обычными средствами укрепления иезуитами своих позиций. Неудивительно, что вскоре этот орден не только стал играть руководящую роль в религиозной жизни, но и оказывать громадное влияние на политику. Папы быстро поняли возможности, которые открывали им такие готовые на все помощники, и наделили орден многочисленными привилегиями. Несмотря на тяготы послушания, суровой дисциплины, вытекающие из устава ордена, численность иезуитов постоянно росла, а сила крепла. В основном иезуиты вербовали своих членов из привилегированных сословий, и трудно сказать однозначно, что больше двигало этими людьми — действительное стремление к бескорыстному служению силе и величию католической церкви или желание почувствовать себя избранником, принадлежащим к мощной и всесильной организации, приближенной к главе церкви.

Иезуиты приняли активное участие в подготовке и созыве Тридентского вселенского собора (1545—1563), принявшего ряд решений, ознаменовавших формальное начало Контрреформации. Прежде всего собор подтвердил догмат о непогрешимости пап в делах веры и приоритете папской власти перед авторитетом вселенских соборов. Было принято решение об издании инквизицией индекса запрещенных книг, ставшего мощным орудием церковной реакции против свободомыслия и науки. В то же время было признано, что для успешного противостояния наступлению протестантизма недостаточно одних угроз и

запретов, а необходимо повысить общую грамотность и религиозную образованность католического духовенства за счет расширения и укрепления системы религиозного образования. В свою очередь для малограмотной паствы было принято решение издавать катехизис веры, т. е. краткое и понятное изложение основ католического вероисповедания в форме вопросов и ответов. В результате этих решений в Риме был создан целый ряд учебных заведений — коллегий для специальной подготовки католического духовенства, усилена церковная цензура, активизирована миссионерская деятельность церкви.

Еще одним трагическим проявлением Контрреформации стало возрождение и широкой распространение в XVI—XVII в. практики «охоты на ведьм». Тысячи женщин, обвиненных в ведовстве и сожительстве с дьяволом, были подвергнуты жесточайшим казням. Правда, в этом отношении протестантские церковники ненамного отставали от своих коллег из католической инквизиции.

Борьба, начатая папством, не ограничилась областью чисто церковных мер и вскоре по всей Европе запылали огни религиозных войн. Они раскалывали только начавшие складываться нации и препятствовали формированию буржуазных государств, в то же время демонстрируя всю бесплодность и бессмысленность религиозной нетерпимости и постепенно приучая европейские народы к необходимости вынесения религиозных разногласий за рамки государства и гражданского общества. Важнейшими вехами на этом пути стал Аугсбургский мир (1555) в Германии, в результате которого восторжествовал принцип «чья власть, того и вера». Генрих IV, натерпевшийся от религиозных битв и неоднократно вынужденно переходивший из одного вероисповедания в другое, издал Нантский эдикт о веротерпимости (1598), позволивший католикам и протестантам уживаться в одном государстве. Меры, предпринятые католической церковью, позволили ей предотвратить беспрепятственный натиск протестантизма, победившего в основном в Скандинавии, Северной Германии, Швейцарии и Нидерландах, а также на Британ-

ских островах. Оплотом католицизма оставались Италия, Испания, Франция, Австрия и юго-восточные страны Европы.

Подводя итоги рассмотрения культурного развития западноевропейских стран эпохи Реформации и Контрреформации, необходимо еще раз отметить ту исключительно важную роль, которую сыграла Реформация в становлении мировой цивилизации. *Не провозглашая никакого определенного социально-политического идеала, не требуя переделки общества в ту или иную сторону, не свершая никаких научных открытий или достижений на художественно-эстетическом поприще, Реформация изменила сознание человека, открыла перед ним новые духовные горизонты. Человек получил свободу самостоятельно мыслить, освободился от авторитарной опеки церкви и утвердился в высшем религиозном убеждении, что только собственный разум и совесть могут диктовать ему, как следует жить.*

Реформация способствовала появлению человека буржуазного общества, независимого автономного индивида со свободой нравственного выбора, самостоятельного и ответственного в своих суждениях и поступках. Именно в носителях протестантских идей с наибольшей полнотой выразился новый буржуазный тип личности с новой культурой и отношением к миру. Было пересмотрено отношение к труду, приобретшему религиозно-этическую ценность, тогда как неумение и некомпетентность в своем деле стали считаться таким же тяжким грехом, как и праздность.

Складывающийся в Западной Европе капитализм, индустриальная буржуазная цивилизация получили в протестантизме свое духовное обоснование. В свою очередь протестантизм послужил раскрытию возможностей нового строя, продвижения общества на пути прогресса. Реформация вызвала необходимость преобразования и традиционного католического вероисповедания, приспособления его к условиям нового буржуазного общества, что позволило католической церкви остаться важнейшим институтом буржуазного общества и не превратиться в факт истории религии и культуры.

Литература

1. Культура эпохи Возрождения и Реформация. М., 1981.
2. **Соловьев Э. Ю.** Непобежденный еретик. М., 1984.
3. Ян Гус. Мартин Лютер. Жан Кальвин. Торквемада Лойола М., 1995.

Глава 8. НОВОЕ ВРЕМЯ: ОФОРМЛЕНИЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗАЦИИ

Европейская культура нового времени охватывает XVII—XIX вв. Она базируется на буржуазном способе производства, имеет единый духовный ориентир — развитие личности, общие черты: гуманизм и антропоцентризм, европоцентризм, сциентизм и телеологизм в понимании прогресса, рационализм.

Вместе с тем каждый век имеет свое историческое лицо, свою специфику. XVII в. — век *«революционной критики» феодализма в Нидерландах и Англии и рационалистической критики схоластики во Франции* и других странах. XVIII в. — век *Просвещения* и проверки его идеалов практикой Великой французской и американской революций. XIX в. — «полнота времен», *эпоха расцвета буржуазной культуры* и вместе с тем начала ее кризиса через обнаружение тупиков *рационализма* в его крайнем выражении — *техницизме.*

Каждое время решает свои вопросы, но есть коренные мировоззренческие вопросы, решением которых человечество озабочено всегда. Ответы на них составляют суть, смысловое ядро любой культуры.

Как существует мир, в котором мы живем?
Каково место человека в этом мире?
Как велики сила и бессилие человека?
В чем ценность науки? Возможен ли прогресс?
Ю. Бохеньский

330

Нововременная культурная парадигма такова: мир существует как природа, как личность-субъект и как культура. Место человека в мире является центральным: «На первом месте здесь выступает индивидуум, субъект и его власть, его самочувствие, его порождение всего объективного. Субъект стоит над объектом, человек объявлен царем природы» (А. Ф. Лосев).

Процесс переориентации воли человека на исполнение роли творца мира культуры идет параллельно ломке системно-иерархической средневековой модели мира начиная с Возрождения и Реформации. И подобно тому, как в средневековой культуре утверждалось величие Бога и его отличие от сотворенного им мира, теперь провозглашается величие человека и его отличие от всей остальной природы. В культуре нового времени человек — познающий субъект — противопоставлен природе как объекту. Предназначением человека стало повелевать природой, извлекать из нее пользу. Польза — идол нового времени, наука и техника — его жрецы.

Культура XVII века

XVII век — начальный период в становлении буржуазного способа производства. Это крайне сложная и противоречивая эпоха в жизни европейских государств. Эпоха ранних буржуазных революций: Нидерланды — 1566— 1609, Англия — 1640—1688 и расцвета абсолютистских монархий — Франция, «век Людовика XIV»; время научной революции и завершающий этап Контрреформации; эпоха грандиозного, экспрессивного *барокко* и сухого, рассудочного *классицизма...*

Экономика. В промышленном отношении Европа XVII в. — это Европа *мануфактуры* и *водяного колеса —* двигателя мануфактурного производства. Это были более

331

крупные в сравнении с ремесленными мастерскими и более производительные предприятия, поскольку они основывались на разделении и кооперации труда. Новые формы хозяйства, использовавшие ручной труд наемных рабочих, преобладали в производстве стекла, сахара, бумаги, сукна, шелка в Нидерландах и Англии, развивались во Франции. Основными источниками энергии по-прежнему оставались вода и ветер, но с начала века постепенно осуществляется переход на использование в производстве каменного угля. Совершенствуются технические изобретения: в книгопечатании и изготовлении монет, например, стал применяться винтовой пресс. Развивается горнорудное производство, военная техника. Возрастает роль механизмов, хотя главным пока еще оставался часовой механизм. Его также коснулись усовершенствования — появились пружинные и маятниковые часы.

Наряду с мануфактурой фактами европейской жизни стали *фондовые* и *товарные биржи, банки, ярмарки* и *рынки.* В рыночные отношения, хотя и медленно, втягивается деревня — факт немаловажный, поскольку 9/10 европейского населения было занято в сельском хозяйстве. Земля становится объектом купли-продажи. Богатства колониальных стран вовлекаются в европейский торговый оборот. Причем система колониального грабежа приобретает такие масштабы, что становится предметом соперничества государств и приводит к торговым войнам XVII— XVIII вв. Изменяется *социальная структура* европейского общества. Потерявшие землю крестьяне, если удалось избежать пути бродяжничества, превращаются в арендаторов; вчерашние ремесленники — в работников мануфактур. Часть дворянства обуржуазивается. Так, в Англии, например, в результате проведения *огораживания* появляются новые дворяне и фермеры — представители капиталистического уклада. *Класс буржуазии* численно растет и укрепляет свои позиции в экономике и политике.

Таким образом, новый капиталистический уклад жизни проявляет себя в *складывании внутреннего рынка и развитии мировой торговли, институтах предпринимательства и наемного труда, вытеснении мануфактурой цехового строя, формировании новой буржуазной группировки классов* и т. д.

Политика.

Сложна и неоднородна политическая жизнь Европы XVII столетия. Тон политическим процессам задают маленькие, но очень богатые Нидерланды, где происходит первая буржуазная революция и в семи северных провинциях, крупнейшей из которых была Голландия, возникает *буржуазная республика.* Как и все ранние буржуазные революции, эта была ограничена в целях, формах и результатах: протекала под религиозными знаменами, освободила от феодальной реакции лишь часть страны, имела форму национально-освободительной войны против испанской короны и др. Но главное было сделано: к власти впервые пришел *новый класс — буржуазия.* К тому же это событие качественно изменило европейскую жизнь в области международной торговли и колониальной политики: могущество и международный престиж Испании, королевы XVI столетия, были подорваны. Испания, развращенная дешевым колониальным золотом, обессиленная борьбой за «чистоту веры», вступает в полосу экономического кризиса и превращается во второстепенное европейское государство.

В Германии трагический исход Крестьянской войны на 100 лет продлил существование феодальных порядков, сохранив личную зависимость крестьян, политическую раздробленность страны, положив конец возрождению искусства. Но в главном политическая судьба Европы зависела от взаимоотношений двух ведущих держав — Англии и Франции. Трудно переоценить ту роль, которую сыграла в жизни европейского общества *английская буржуазная революция* (1640— 1688). Ее влияние было поистине всеобъемлющим. О. Кромвель (1599— 1668), приведший к победе буржуазных пуритан, считал все свои действия, даже такие, как казнь короля Карла I, от которой содрогнулись все королевские дома Европы, — осуществлением Божьей воли. Великий Вольтер называл Кромвеля руководителем «великого мятежа», «кровожадным

варваром», но он же отмечал, что никогда Англия не была так уважаема в мире, никогда так не процветала, как при лорде-протекторе, который проявил в управлении государством «качества великого короля». Переворот 1688 г. привел к восстановлению монархии, но это уже была *ограниченная монархия с сильным парламентом, который проводил законы, способствовавшие развитию капиталистического уклада.* Провозглашенные английской революцией принципы политического устройства и экономического порядка оказали воздействие на все европейские страны. Англия же превратилась в передовую промышленную и могучую колониальную державу.

Период английской революции совпал во Франции с *расцветом абсолютной монархии.* Это был век Людовика XIV (1643— 1715), Людовика Великого, Короля-Солнца, как льстиво называли его современники. Гремел Версальский двор — эталон роскоши и вкуса по всей Европе. Здесь давались балы неслыханного великолепия. Именно с этого времени Франция сменяет Испанию как законодательницу моды, этикета и т. п. Французский язык, моды и манеры становятся предметом подражания во всех европейских столицах. Хотя *абсолютизм* в качестве формы правления утверждается в большинстве европейских государств, классическим образцом абсолютистского государства на протяжении двух веков была опять же Франция. «Один монарх, один закон, одна религия» — в соответствии с этим принципом осуществляли свое ничем и никем не ограниченное правление французские короли. Если кто и стеснял королевскую власть, то это были так называемые парламенты — высшие судебные органы в провинциях. К ним и были обращены знаменитые слова Людовика XIV: «Вы думали, господа, что государство — это вы? Государство — это я!»

И действительно, вся экономическая, политическая и общественная жизнь в государстве находились под контролем монарха, и такое положение устраивало все сословия. Дворянство в закатный час феодализма уже не могло обойтись без монарха-благодетеля; нужда гнала владель-

цев потускневших гербов, презиравших даже мысль о труде, под королевские знамена. Двор, казна и войско олицетворяли собой отныне кормушку, гарантировали защиту привилегий, питали надежды на карьеру. Храбрый, амбициозный, но нищий д'Артаньян, приезжающий из провинции поступить на службу к королю и завоевать мир, — герой этого времени.

Но своеобразие ситуации заключалось в том, что и нарождавшаяся буржуазия Франции в свой рассветный час не могла обойтись без государя, воплощавшего собой вековую борьбу за жизненно важное для нее единство страны, за подавление сепаратизма. К тому же королевская власть зачастую проводила по отношению к мануфактуре протекционистскую политику. Так продукт разложения феодализма — абсолютизм — в определенной мере способствовал развитию капиталистических отношений. К тому же прочное абсолютистское государство, имеющее четкие национальные границы, сдерживающие междоусобные войны, гарантировало мирную жизнь и защиту короля всем слоям населения.

Религия и церковь. Абсолютизм сыграл положительную роль и в преодолении кровопролитнейших религиозных войн, потрясавших страны Западной Европы в XVI— XVIII вв. Унесшая тысячи жизней и задержавшая развитие Германии Тридцатилетняя война, войны кальвинистов-гугенотов и католиков во Франции конца XVI—начала XVII вв., с чудовищной резней Варфоломеевской ночи; постоянные столкновения пуритан со сторонниками «высокой» церкви, наполнившие кровью английскую историю XVII в., — вот далеко не полный перечень событий европейской истории, рисующих мрачную картину «побед» религиозного фанатизма. О крайней значимости религиозного фактора в жизни европейского общества свидетельствовали и прогрессивные события его истории: под лозунгами религиозной свободы против мрачного католического фанатизма испанских Габсбургов с их самой свирепой инквизицией протекала нидерландская революция;

дух религиозного обновления вдохновлял на победы английских пуритан и т. д.
Поэтому стремление абсолютизма опереться на церковь, упрочить религиозные устои были вполне объяснимы. Ведь церковь провозглашала, что монарх — помазанник Божий, и его господство на земле — адекватно небесному самодержавию христианского Бога.
И все-таки следует признать: роль религии в мировоззрении нововременной эпохи неуклонно падает. Все: и постоянные религиозные войны, и раскол западного христианства в результате Реформации, и преследования инакомыслящих — свидетельствовало о неспособности церкви обеспечить общественный мир. С другой стороны — органичная включенность христианской церкви в общественно-политические феодальные структуры с их идейно-смысловым центром «Бог — Папа Римский — Король» подрывала ее авторитет в эпоху низвержения старого порядка. Наконец, прогресс науки, опытного знания постепенно и неуклонно убеждал в истинности научной картины мироздания.

Научная революция.

Развитие буржуазного способа производства порождало острую потребность в прикладных науках. Уже начиная с эпохи Возрождения, роль естественных наук в культуре неуклонно нарастала. Теперь ведущее место в естествознании заняла механика, которая, опираясь на математические разработки, добилась крупнейших успехов. Особенностью новой эпохи было также то, что наука переставала быть кабинетным занятием ученых-одиночек. Возникли новые формы организации исследовательской работы — *научные общества академии наук.* В 1635 г. была создана Французская Академия, а в 1660 г. — Лондонское Королевское общество.
Научная революция базировалась на принципиально новой оценке возможностей человеческого разума и источников познания. Еще до того как **Рене Декарт** (1596— 1650) в «Рассуждении о методе» объявил человеческий разум главным орудием познания мира, **Френсис Бэкон**
336
(1561—1626) провозгласил, что *знание является силой, его источником — опыт,* а не божественное откровение, и *мерилом ценности — приносимая практическая польза. Важнейшими методами научного познания были объявлены эксперимент* (Галилей, Бэкон, Ньютон), *механическая гипотеза, механическая модель* (Декарт). *Микроскоп* Антонио ван Левенгука позволил изучать строение живых организмов вплоть до мельчайших физиологических процессов. А *телескоп* дал возможность **Галилео Галилею** (1564— 1642) и Иоганну Кеплеру (1571—1630) развить гелиоцентрическое учение Николая Коперника, открыть законы движения планет. Применив сконструированную им самим подзорную трубу с 30-кратным увеличением, Галилей обнаружил на Луне вулканы и кратеры, увидел спутники Юпитера. Млечный путь предстал перед ним бесчисленным скоплением звезд, подтверждая мысль Джордано Бруно о неисчерпаемости миров во Вселенной. Все это принесло Галилею заслуженную славу «Колумба неба» и перевернуло библейскую картину мироздания.
Разработка земной механики (Галилей, Торричелли, Бойль, Декарт, Паскаль, Лейбниц и др.) показала несостоятельность средневекового понимания природы, опиравшегося на аристотелевскую физику. В трудах **Исаака Ньютона** (1643—1727) *математическое естествознание* достигло своей вершины. Ньютоновские открытия в области оптики (дисперсия света) сделали возможным конструирование более мощного отражательного телескопа. Ньютон, практически одновременно с Лейбницем и совершенно независимо от него, открывает *дифференциальное* и *интегральное исчисление.* Он же формулирует ряд *важнейших законов в физике.*
Великий предшественник Ньютона **Рене Декарт** — один из творцов *механики, алгебры и аналитической геометрии.* Увлекшись физиологией, он смог понять и оценить огромное значение *кровообращения.* Глубоко изучив законы оптики, открыл *преломление света,* и т. д. и т. п. Он сочетал в себе гений естествоиспытателя и философа.
337

Блез Паскаль (1623—1662), исходя из предположений Торричелли, твердо доказал *наличие атмосферного давления.* В трудах Паскаля, Ферма и Гюйгенса получила разработку *теория вероятностей.* **Уильям Гарвей** (1578—1657) открыл *секрет кровообращения* и *роль сердца,* приблизился к раскрытию тайны зарождения человеческой жизни. Таким образом, благодаря новым теориям и методам в XVII в. было сделано гигантское количество открытий и изобретений: *созданы алгебра и аналитическая геометрия, открыты дифференциальное и интегральное исчисления в математике, сформулирован ряд важнейших законов в физике, химии, астрономии, биологии. Получили разработку теория вероятностей и волновая теория света.* Изобретены *микроскоп и телескоп* и т. д. и т. п. Все это позволяет говорить о *широкомасштабной научной революции* «века гениев», как иногда называют XVII в.

Но главным итогом научной революции было создание *нового образа Вселенной.* Рухнул геоцентрический космос, и Земля заняла свое подлинное место в картине мироздания. Мир предстал результатом эволюции материи, управляемой механическими законами, а не божественным провидением, перестал быть физической эманацией духовного промысла Бога.

Парадоксы «века гениев».

Вместе с тем не следует забывать, что научное мировоззрение в XVII в. еще не разорвало узы, связывающие его с более древними — эзотерическими и религиозными — представлениями. Биографии великих протагонистов научной революции свидетельствуют, что гений астрономии **И. Кеплер** (1571—1650) был выдающимся астрологом своей эпохи, как и утопист **Томмазо Кампанелла** (1568—1639). Составлением астрологических карт увлекался Галилей, а Ньютон всерьез занимался не только астрологией, но и алхимией. Декарт был членом мистического ордена розенкрейцеров. Достаточно сказать, что формулировка закона всемирного тяготения Ньютоном была напрямую связана с разделяемыми им представлениями герметизма о так называемых симпатиях.

338

В подавляющей своей массе вершители научной революции были глубоко религиозными людьми. Вера была наиболее глубоким источником их творческого вдохновения. Галилей в «Звездном вестнике» писал, что свои открытия с помощью телескопа он совершил благодаря просветившей его ум божественной благодати. Ньютон рассматривал свою научную деятельность как чудесную цепь прозрений божественной архитектуры мира. «О Боже, я мыслю твоими мыслями и вслед за тобой», — восклицал он. Открываемые естествоиспытателями законы природы представали, таким образом, как новообретение божественного знания, утраченного в момент грехопадения.

Необходимо отметить, однако, что не в одной религиозности было дело: сами механические модели мира, создаваемые учеными, находили логическое дополнение в представлениях о безличном творце, положившем начало миру, придавшему ему законченную форму и гармонию, а затем устранившемуся из него. И Декарт, и Ньютон выстраивали свои системы мироздания исходя из божественного первоначала. Ньютон, например, полагал, что материю нельзя объяснить из нее самой, что «изящнейшее соединение Солнца, Планет и комет не могло произойти иначе, как по намерению и власти могущественного и премудрого существа». Величайшая гармония, согласованность и красота универсума, — полагал **Готфрид Вильгельм Лейбниц**, — есть следствие происшедшего при сотворении вещей чуда, «она есть беспрестанное чудо в такой же мере, как и множество естественных вещей». Бенедикт Спиноза говорит о Боге как первооснове бытия, первопричине всех вещей, а также первопричине самого себя.

И все-таки, несмотря на все указанные «допущения» божественного вмешательства, образ коперниковско-ньютоновской Вселенной был гениально прост и доступен для понимания в сравнении с громоздкой Птолемеевской системой.

Теории естественного права и общественного договора. А нельзя ли в таком случае применить принципы познания

339

природы к сфере общественной жизни? Именно так понял учение Ньютона Д. Локк, а позже — французские просветители: устаревшие структуры феодализма с их сословными, церковными и прочими иерархиями должны уступить место рациональности взаимовыгодного общественного устройства и признанию прав личности. Так появляются естественно-правовые теории нового времени, превратившиеся вскоре в орудие борьбы с феодально-сословными привилегиями.

Родоначальниками *теорий естественного права* были **Гуго Гроций** (1583-1645), **Томас Гоббс** (1588-1679), **Джон Локк** (1632—1704), совершившие переход на позиции человеческого поведения и жизненного интереса и положившие начало той линии утилитаризма и прагматизма, которая проходит сквозь всю культуру нового времени. Именно они превратили отвлеченный разум рационалистов в здравый смысл буржуа.

Исходной посылкой *гоббсовской естественно-правовой теории* является *понятие человеческой природы.* Природа человека, считал философ, зла и эгоистична: «Человек человеку — волк». Естественное состояние — исходная стадия человеческой истории — характеризуется поэтому «войной всех против всех». В этой войне человек руководствуется «естественным правом» — правом силы. Естественному праву противостоят «естественные законы» — разумные и моральные начала человеческой природы. Среди них — закон самосохранения и закон удовлетворения потребностей. Поскольку «война всех против всех» грозит человеку самоистреблением, возникает необходимость сменить «естественное состояние» на гражданское, что и делают люди посредством заключения *общественного договора,* добровольно уступая государству часть своих прав и свобод и условливаясь о соблюдении законов. Естественное право силы сменяется гармонией естественных и гражданских законов, обретающей реальную жизнь в государстве. Гоббс рассматривает государство как дело рук человеческих, как важнейшее из создаваемых им искусственных тел. Государство — необходимое условие культуры,

340

потому что вне его — война, страх, мерзость, варварство, бедность, невежество... В государстве же — мир, безопасность, богатство, владычество разума, благопристойность, знания...

Следует отметить, что практическим основанием для таких идей служили бесконечные войны между феодальными владениями и то опустошение, страх за свою жизнь и за жизнь своих близких, которые с собой эти войны несли. Весь XVII в. пронизан ощущением трагического одиночества в мире человека — игрушки в руках судьбы. Из этих чувств и настроений и вырастали идеи необходимости сильного государства, способного защитить своего гражданина.

В отличие от Гоббса Локк полагал, что не в государстве заключена истина общественной жизни, а в самом индивиде. Люди объединяются в общество, чтобы гарантировать индивиду его естественные права. Какие же права следует считать естественными? И каким образом государство может служить гарантом этих прав? Главными естественными правами Локк считал отнюдь не право силы, а право на жизнь, свободу и собственность. Государство посредством своих законов охраняет естественные права, свободную частную жизнь каждого человека. Причем лучше всего права личности обеспечиваются принципом разделения властей. Философ считал необходимым закрепление *законодательной власти* за парламентом, *федеративной* (отношения с другими государствами) — за королем и министрами, а третьей, *исполнительной* власти — за судом и армией.

Теория естественного права имела ярко выраженную антитеологическую и антифеодальную направленность. Подчеркивая «естественность» происхождения права, она противостояла теории «божественного» права, превращавшей Бога в источник законов феодально-абсолютистского государства. Настаивая на неотъемлемости важнейших «естественных прав» личности, эта теория противостояла также и практике их постоянного нарушения в феодальном обществе, являясь острейшим орудием его критики.

341

Социальные утопии. XVII в. богат не только теориями происхождения общества и государства, но и утопиями, в которых критика устоев феодально-абсолютистского общества сочетается с разработкой проектов совершенного общества. Так, поклонник философии Декарта **Сираио де Бержерак** в своих фантастических романах развивал идеи прогресса. Осыпая градом насмешек современное ему общество, он обогащал традиции гуманизма Рабле. Изложенные в форме романов-путешествий утопические программы итальянца **Томмазо Кампанеллы** («Город Солнца») и французского автора **Дени Вераса** («История севарамбов») ориентировали общественное сознание на поиск гармоничного общественного устройства. Как правило, утописты обнаруживали его на далеких островах, других планетах,

либо относили к далекому будущему, не видя возможностей изменить к лучшему положение вещей в современном им мире.

От этих утопий разительно отличается своей техно- и наукократической направленностью «Новая Атлантида» Фрэнсиса Бэкона, впитавшая дух времени научной революции. Мудрецы, заседающие в «Доме Соломона» — ученые, первосвященники, политические деятели, — «прекрасно знают, что «в знании — сила». Научные и технические достижения расцениваются как главное богатство нации, поэтому их секреты тщательно охраняются. И чего только не умеют бенсалемцы! Им доступно опреснение воды и кондиционирование воздуха, регулирование погоды и моделирование человеческого поведения, они произвели синтетическую пищу и узнали секрет вечной жизни... Откуда, из каких глубин сознания могли возникнуть подобные идеи в Европе XVII в.? Отчасти они, что называется, носились в воздухе, как, например, мечта о коллективной организации деятельности ученых, вскоре воплотившаяся в жизнь в деятельности Лондонского королевского общества, Парижской академии и др. Отчасти эти фантазии можно рассматривать и как своеобразную игру ума. Ведь

342

в культуре этого серьезного, научного, порой трагичного века так значителен игровой компонент.

Как отмечает И. Хейзинга, XVII в. крайне увлечен игрой барочными формами, вся его атмосфера пронизана всеобщим моделированием жизни, духа, внешнего облика по выкройке барокко. Век Декарта, Пор-Ройяля, Паскаля и Спинозы, Рембрандта и Мильтона, век отважных мореплавании, переселений в заморские страны, смелой торговли, расцвета естествознания, морализирующей литературы и... век парика, достигающего наибольшей пышности в 60-е гг, парика, который носил каждый — от короля, адмирала до купца... Век крайне противоестественной и непрактичной мужской моды — с узкими короткими камзолами, короткими, крайне широкими панталонами; костюм, перегруженный украшениями — бантами, лентами, кружевами и т. п. Эта мода представляла собой разительный контраст сухому, бесстрастному, рационалистическому XVII в.

Искусство XVII в.

Два наиболее широких и влиятельных художественных течения рассматриваемой эпохи — *барокко* и *классицизм* — сложны и двойственны по своей природе. Стиль *барокко* получил преимущественное распространение в католических странах, затронутых процессами Контрреформации. Возникшая в Реформацию протестантская церковь была весьма нетребовательна к зрелищной внешней стороне культа. Зрелищность и была превращена в главную приманку католицизма, ей приносилось в жертву само религиозное благочестие. Как нельзя лучше целям возврата паствы в лоно католической церкви отвечал стиль барокко с его грациозностью, порой утрированной экспрессивностью, патетикой, вниманием к чувственному, телесному началу, проступающим весьма отчетливо даже при изображении чудес, видений, религиозных экстазов.

Но сущность барокко шире вкусов католической церкви и феодальной аристократии, которая стремилась использовать эффекты грандиозного и ослепляющего, свой-

343

ственные барокко, для восславления могущества, пышности и блеска государства и мест обитания лиц, приближенных к трону. Стиль барокко с особой остротой выражает кризис гуманизма, ощущение дисгармоничности жизни, бесцельных порывов к неведомому. По сути, он открывает мир в состоянии становления, а становящимся миром был тогда мир буржуазии. И в этом открываемом для себя мире буржуа ищет стабильности и порядка. Синонимом устойчивости занимаемого места в мире выступают для него (в католическом варианте) роскошь, богатство. Получается, что стиль барокко соединяют в себе несоединимое: монументальность — с динамизмом, театральный блеск — с солидностью, мистику, фантастичность, иррациональность — с трезвостью и рассудочностью, истинно бюргерской деловитостью.

Центром развития искусства барокко на рубеже XVI— XVII вв. был Рим. Парковые и дворцовые ансамбли, культовая архитектура, декоративная живопись и скульптура, парадный портрет, а позже натюрморт и пейзаж становятся основными видами и жанрами искусства барокко. Чародеи римского барокко — зодчий **Франческо Борромини** (1599—1667) и архитектор и скульптор **Лоренцо Бернини** (1598—1680). Католическая столица обрела свой барочный вид во многом благодаря церквям, построенным по проектам последнего. Но главное создание Бернини — грандиозная колоннада собора Святого Петра и оформление гигантской площади у этого собора (1656—1667). Бернини создал множество скульптурных алтарей (например, «Экстаз Святой Терезы»), явился родоначальником барочного портрета (портреты герцога д'Эсте, Людовика XIV). Во Фландрии (совр. Бельгия), оставшейся под владычеством Испании после нидерландской революции, основными жанрами искусства были сюжеты из Священного писания, мифологические сцены, парадные портреты, огромные натюрморты. Господствующий стиль — барокко с чертами национальной специфики, его центральная фигура — **Питер Пауль Рубенс** (1577—1840). Преобладание чувства над разумом, огромная жажда жизни, бурная ди-

намика, восхищение физической силой, красотой тела характерны для самых драматических произведений Рубенса. Художник поэтизирует стихию чувств, благодаря чему образы классической древности, которые он очень любил, обретают земную достоверность, не теряя возвышенности. Алтарные образа для Антверпенского собора «Воздвижение креста» и «Снятие с креста», а также мифологический сюжет «Персей и Андромеда» и многие другие представляют собой выдающийся вклад в мировую сокровищницу искусства.

Другой влиятельнейший стиль характеризуемой эпохи — *классицизм* (от лат. — «образцовый»). Абсолютистским государствам не могла не импонировать идея величавого порядка, строгой соподчиненности, внушительного единства. Претендующее на «разумность» государство стремилось, к тому, чтобы в нем видели уравновешивающее, объединяющее, героически возвышенное начало. В противовес барокко классицизм выражал стремление к разумному гармоничному строю жизни, а эти стремления были присущи не только монархам, но и народному сознанию с его идеалами мира, покоя, сплочения страны. Помимо того привлекательной стороной классицизма выступал его нравственный пафос, гражданская направленность. Эстетика классицизма ориентируется на *классические образцы:* определяющим для него является аристотелевский тезис *о подражании искусства природе,* она разделяет важный принцип античного театра *о трех единствах — места, времени и действия,* и др. Но фактически она базируется на рационалистической философии Р. Декарта. Классицизм получил широкое распространение в абсолютистской Франции, а также в ряде других стран (Италия, Германия, Англия). Он оставил такие вехи на пути художественного развития человечества, как трагедии **Пьера Корнеля**, **Жана Расина**, комедии **Мольера**, басни **Жана де Лафонтена**, поэзия **Никола Буало**, музыка **Жана Батиста Люлли**, парковый и архитектурный ансамбль Версаля, картины Никола Пуссена. В классицизме XVII в. самым правдивым было то, что идеал обществен-

ного устройства рисовался как мечта. Как мечту о «золотом веке» воспринимаем мы полотна **Никола Пуссена,** пейзажи **Клода Лоррена,** и, пожалуй, наивными кажутся нам картины придворных художников-классицистов, аллегорически живописующих монархию и монархов как воплощение классических добродетелей.

В XVII в. складывается еще одно направление в искусстве — это ***реализм***. В протестантской Голландии, не имевшей прочных связей с Италией и французских традиций классического искусства, складывается реалистическое искусство. Групповые и индивидуальные портреты **Франса Хальса** (ок. 1580-1666), пейзажи **Якоба Ван Рейсдаля** (1628-1682), натюрморты **Питера Класа, Виллема Хеды,** картины бытового жанра **Яна Стена, Яна Вермера, Герарда Тербоха** и других передают поэтическую красоту в обыденном, возвышают и одухотворяют мир материальных вещей. Вершиной голландского реализма является творчество **Харменса ван Рейна Рембрандта** (1606—1669). Талант Рембрандта таков, что позволяет превратить любое полотно в философское обобщение, в героический образ эпохи и общества — в многогранную характеристику человеческой личности. Главными выразительными средствами выступают у художника свет и цвет. Их сложное взаимодействие создает определенную эмоциональную среду и психологическую характеристику образа. Картины Рембрандта, будь то библейские и мифологические сюжеты («Жертвоприношение Авраама», «Даная», «Святое семейство», «Блудный сын» и др.), изображения природы («Пейзаж с мельницей») или портреты («Портрет старика в красном», «Автопортрет с Саскией на коленях» и др.), всегда передают не фантастическое, а вполне реальное человеческое бытие.

В XVII в. оформляются национальные школы в искусстве. Кроме итальянской, фламандской, голландской и французской очень влиятельной художественной школой была испанская. Расцвет испанской культуры пришелся на время ослабления экономической и политической жизни страны. Он ознаменован творчеством **Лопе де Вега, Мигеля Сервантеса,** автора бессмертного «Дон-Кихота» —

подлинной энциклопедии народной жизни. XVII в. по праву называется золотым веком испанской живописи. Его начало ознаменовано творчеством, великого **Эль Греко** (1541—1614), который у самого Тициана учился технике письма масляными красками. Этот век украшают имена **Франсиско Рибальты, Хосе Риберы и Франсиско Сурбарана.** В творчестве испанских художников значительное место занимают религиозные сюжеты, ведь Испания, наряду с Италией, классическая страна католицизма и контрреформации. Это «Святое семейство», «Моление о чаше», «Взятие под стражу» Эль Греко; «Апостол Петр», «Евангелист Лука» Рибальты; «Св. Себастьян», «Св. Инесса» Риберы и др. Но их привлекает и жанровая живопись.

Самым выдающимся художником «золотого испанского века» был **Диего Веласкес** (1599—1660). Его творчество необычайно многожанрово. Это и батальный жанр («Сдача Бреды»), и парадный портрет (Филиппа IV, графа Оливареса, папы Иннокентия X) необычайной силы правдивости, и групповой портрет («Менины», «Пряхи»), граничащий с жанровой картиной, и мифологический жанр. Его «Венера с зеркалом» — первое в испанском искусстве изображение обнаженного женского тела. Большая часть испанских художников принадлежала к направлению, получившему название *маньеризма.*

Таким образом, культура XVII в., представляющая начальный этап в культуре нового времени, принесла с собой много новых своеобразных моментов. Эта культура представляла собой некий единый организм, и не случайно И. Хейзинга писал, что «нельзя, кажется, назвать ни одного другого века, атмосфера которого была бы так же глубоко отмечена стилем своего времени, как XVII век» (Й. Хейзинга. Homo ludens. М., 1992). Культура XVII в. создала необходимые предпосылки для культур последующих эпох.

XVII век — начальная эпоха в становлении буржуазного общества, период усиленной выработки нового буржуазного мировоззрения, в качестве фундамента которого утвердилась ньютоновско-картезианская космология.

Земля перестала быть центром Вселенной и превратилась в одну из планет, движущихся вокруг Солнца, которое в свою очередь превратилось лишь в одну из великого множества звезд. Вселенная обрела облик сложной системы, состоящей из материальных частиц, подчиненной механическим законам. Неотъемлемой составной частью этой системы стала и общественная жизнь, распространение на которую ньютоновско-картезианских выводов породило естественно-правовые теории нового времени. Роль Бога в этом мировоззрении все еще оставалась существенной: раз мир подобен гигантскому часовому механизму, он должен иметь своего Мастера. Создатель, сотворивший мир и затем устранившийся из него, предстал в образах Божественного Архитектора, Математика и Часовщика.

Человек — не Бог, и создать мир, подобно Богу, в шесть дней не в состоянии. Могущество человека заключается в ином: силой своего Разума он может проникнуть в сердце вселенского порядка и затем обратить полученные знания к своей пользе. Реализуя себя в качестве познающего субъекта и творца культуры, человек осваивает роль повелителя мира.

Лозунгом этого нового мира стал Разум, точно так же, как лозунгом старого мира был Бог. Рационализм превратился в доминанту культуры; наука — главное орудие Разума — обрела мировоззренческий статус, познание — социальную направленность. Значение этих перемен трудно было переоценить: ведь прежде, чем победить старый феодальный мир реально, его нужно было победить идейно.

Культура XVIII века

«Галантный век» или «век Просвещения»? Конец XVII— начало XVIII вв. ознаменовано кризисом абсолютизма, длительное время определявшего жизнь, мироотношение, культуру европейских стран. К концу XVII в. Испания превратилась во второстепенную державу. Ее главный со-

перник — Англия пережила «славную революцию» 1688 г., положившую конец абсолютизму Стюартов. Во Франции в 1715 г. умер Людовик XIV. Наступает новая эпоха, формируется новая культура. Это эпоха интенсивной духовной жизни Европы, когда во Франции творили **Вольтер, Ж.-Ж. Руссо, Д. Дидро;** в Англии **— Г. Кавендиш, Дж. Уатт, Г. Филдинг;** в России **— М. Ломоносов, А. Радищев.** В Германии это время «бури и натиска», **Г. Э. Лессинга, И. В. Гете, Ф. Шиллера и И. Канта.**

XVIII век в Европе — завершающий этап длительного перехода от феодализма к капитализму. Происходит гигантская ломка всех общественных устоев, идет борьба за освобождение от религиозно-феодального миросозерцания, образуются первые политические партии, появляется периодическая печать. Но социальное и идейное развитие стран Европы совершается неравномерно. В то время как в Италии и Германии сохраняется феодальная раздробленность, мешающая капиталистическому развитию, в Англии совершается промышленный переворот, превративший ее в первую державу Европы. Во Франции — это период созревания революционной ситуации и свершения Великой французской революции (1789—1793), в идейной подготовке которой трудно переоценить роль широкого антифеодального движения, получившего наименование Просвещения. Однако было бы неверно считать Просвещение чисто французским явлением: оно имеет отношение практически ко всем европейским странам. Разум и просвещение превратились в основные лозунги эпохи. Даже абсолютизм, уступая духу времени, становится «просвещенным». В Австрии, Пруссии, России монархи используют идеи Просвещения для укрепления централизованной системы управления.

Однако идеалы Просвещения в целом отвечали интересам иных социальных сил: новый, рвущийся к власти класс буржуазии провозгласил через своих идеологов-просветителей культ Разума и Природы. Просветители были убеждены в том, что развитие Разума и прежде всего

прогресс науки и просвещение народа могут изменить общественную жизнь в соответствии с законами Природы.

Во Франции, ставшей гегемоном духовной жизни Европы XVIII столетия, роль аристократии в экономической жизни сходит «на нет». Она окончательно переродилась в праздную придворную касту, буржуазия, напротив, экономически все более усиливалась. Она, наряду с составлявшим большинство нации крестьянством, формирующимся молодым пролетариатом, ремесленниками и др., принадлежала к «третьему сословию» и была лишена политических прав. Зрели оппозиционные настроения, формировалась революционная ситуация.

Соответственно и культура Франции не могла быть однородной. Здесь складываются два основных направления. Одно имеет своим основанием придворные круги, выражает его идеалы и настроения и доминирует в первые десятилетия века («регентство» и «стиль Людовика XV»). Это культура *рококо.* Другое направление формируется исподволь, вызревает в ту же эпоху, достигая зрелости к 40-м гг., но отстаивает смысложизненные ценности третьего сословия. Это линия буржуазной оппозиции абсолютизму, линия буржуазного просветительства. Оно достигает вершинных проявлений в философских и литературных трудах энциклопедистов и художников, разделявших их принципы.

Духовный кризис начала века нашел своеобразное разрешение в эпоху регентства герцога Орлеанского, когда прежняя атмосфера ханжества и педантизма, характерная для Версальского двора, сменяется таким высвобождением чувств и страстей, которое зачастую выливается в оргии, разгул, пренебрежение приличиями. Если Людовик XIV говорил: «Государство — это я», то Людовик XV демонстрировал уже неподражаемое безразличие к судьбам страны, заявляя: «После нас — хоть потоп». Не случайно «регентство» в последующие годы становится в общественном сознании синонимом предельно развращенной и циничной эпохи. В предчувствии «потопа» аристократия стремилась брать от жизни все. Любовные похождения, га-

лантные праздники новоявленных «пастухов» и «пастушек», придворные интриги, отрицание всех ценностей, которые прежде считались незыблемыми, — характерные черты данной эпохи. Отношение к миру становится все более условным и маскарадным. Даже придворный этикет и церковная служба все больше принимают черты пышного, эффектного театрального зрелища. В эпоху Людовика XV одежда, прически, сама внешность человека стали больше, чем когда-либо, произведением искусства и одновременно — свидетельством сословной и должностной принадлежности. Изысканные туалеты знати казались вычурными и претенциозными на фоне жалкой и убогой одежды «плебеев», черни. Это было время всесильной мадам де Помпадур, грешной, но обворожительной Манон Леско, блистательного авантюриста-сердцееда Казановы и грустного кавалера де Грие, предпочитающего свою несчастную любовь блестящей карьере.

Не трудно увидеть, что разрешение духовного кризиса в эпоху рококо было чисто внешним: за праздниками, маскарадами, разгулом скрывались все те же опустошенность и безразличие, паралич воли к преобразованию страны. Европейский мир как бы изживал в культуре эпохи рококо свои последние сословно-патриархальные иллюзии (Дмитриева И. А. Краткая история искусств. М., 1990. С. 236). Но эта культура имела свои положительные стороны: она освобождала искусство от предрассудков, стереотипов, ориентировала его не на абстрактные идеалы, а на вкусы современников. Этот дух скепсиса, иронии, насмешки, пропитавший эпоху рококо, породил ту блестящую легкость и непринужденное остроумие, с которым идеологи Просвещения заговорили о серьезнейших проблемах философии и морали. Эта апелляция культуры рококо к интимному миру человеческих чувств, это умение превратить все вокруг в источник удовольствия, сделать красивое — максимально удобным, полезным — вело к новым эстетическим завоеваниям, подготавливало почву для мощной демократической культуры эпохи Просвещения.

Просвещение и просветители. Энциклопедисты.

Идеология Просвещения, зародившись в Англии в XVII в., получила в дальнейшем распространение практически во всех европейских странах. Особую роль она сыграла во Франции, где стала идейной базой назревавшей революции. В этом было главное отличие французских просветителей и от их более консервативных английских предшественников, озабоченных закреплением завоеваний буржуазной революции, и от немецких собратьев, вынужденных долгое время в силу особенностей исторического развития страны лишь теоретически, философски анализировать опыт просветительского движения.

Сам термин «Просвещение» впервые был использован Вольтером (1694—1778) и Гердером (1744—1803). Постановкой вольтеровской трагедии «Эдип» (1718) и выходом в свет «Персидских писем» (1721) Монтескье (1689— 1755) можно датировать начало французского Просвещения. **Вольтер и Монтескье,** развенчав богоданность и священность монархической власти и духовенства, обличив деспотизм правящего режима, фактически явились родоначальниками Просвещения во Франции, достигшего апогея в 40-е гг. XVIII в. Именно тогда начинается деятельность второго поколения просветителей, объединившихся в возглавляемой **Дидро** и **Д'Аламбером** работе над **«Толковым словарем, или Энциклопедией наук, искусств и ремесел...»** Задуманная первоначально издателем де Бретоном как перевод вышедшей в Англии «Энциклопедии» Чемберса, она вылилась в фундаментальное и оригинальное издание из 35 томов, значительная часть которых была посвящена французским проблемам. Дидро удалось привлечь к сотрудничеству выдающихся ученых и философов: **Вольтера, Шарля Луи Монтескье, Жан-Жака Руссо, Клода Адриана Гельвеция, Поля Анри Гольбаха, Анн Робера Тюрго, Жоржа Луи Бюффона** и многих, многих других.

Никогда еще буржуазная культура не выдвигала столь блестящей плеяды публицистов: ярких, остроумных, блестящих и страстных. Они писали столь раскованно и увлеченно, столь убежденно, что сама манера их письма

352

привлекала читателей, хотя отдельные статьи могут показаться легковесными и поверхностными, их сила заключалась не в логической последовательности выводов, а в общем духе свободомыслия. Ведь хотя по своим религиозным, философским, политическим взглядам, социальному происхождению энциклопедисты порой существенно отличались друг от друга, их объединяла ненависть к пережиткам феодально-абсолютистского строя, требование оценки человека по личным заслугам, а не по родовитости и богатству, стремление изменить мир к лучшему, воспитать свободного в суждениях гражданина.

Поскольку просветители полагали, что причины общественного неблагополучия — в невежестве людей, в заблуждениях рассудка, постольку они ставили целью пропаганду знаний, в том числе естественнонаучных. «Природа так разнообразна и так богата, — говорил Д'Аламбер, — что даже простая совокупность хорошо подобранных фактов чудодейственным образом расширяет наши познания».

Способствуя распространению научных знаний, совершенствованию системы образования, энциклопедисты повернули общественный интерес в сторону естествознания, а последнее сориентировали на обслуживание материальных интересов, подчинили общественной пользе.

Борьба просветителей с религией и церковью.

Немало страниц Энциклопедии посвящено рассмотрению социальных проблем. Но главные удары направлялись против церкви, присвоившей себе монополию на истину в последней инстанции (см. статьи «Фанатизм», «Инквизиция», «Священники» и др.), а также против государства и цензуры (см. «Свобода гражданская», «О политической экономии», «Естественное право» и т. д.).

Но не только в научно-популярных статьях Энциклопедии просветители вели неустанную борьбу с религией и церковью: тому же были посвящены и их фундаментальные труды. Вольтер не только положил начало движению за веротерпимость во Франции, он бросил в лицо церкви

353

дерзкий призыв — «Раздавите гадину!» и активно включился в борьбу против религиозного фанатизма («Кандид», «По поводу болезни иезуита Бертье»). **Гольбах** (1723—1789) в своей «Системе природы» утверждал, что религиозные идеи в равной степени ослепляют и монархов, и подвластные им народы, так как внушают неверные представления об их истинном долге и интересах. **А Мелье** (1664—1729) в «Завещании» метко указывал на союз религии и власти: «Религия поддерживает даже самое дурное правительство, а правительство в свою очередь поддерживает религию, даже самую нелепую, самую глупую».

Таким образом, просветители видели в католической церкви оплот всех реакционных сил, защитницу устоев старого режима, главное препятствие для развития цивилизации. По мнению Р. Тарнаса, «Буря и натиск» XVIII в., антиклерикальный деизм Вольтера, рационалистический скептицизм Дидро, эмпирический агностицизм Юма, материалистический атеизм Гольбаха, «естественный мистицизм» и «эмоциональная религия» Руссо — окончательно уронили авторитет традиционного христианства в глазах прогрессивных и просвещенных европейцев» (Тарнас Р. История западного мышления. М., 1997. С. 265).

Успехи просветителей в борьбе с религией и церковью не были бы столь значимы, если бы им пришлось бороться с обессиленным противником, но церковь еще прочно держалась на ногах. В 1745 г. выходит указ, по которому грозят смертной казнью за хранение и распространение литературы, подрывающей основы религии; а в 1754 г. то же наказание предусматривается за какое бы то ни было печатное обсуждение вопросов религии; после выхода в свет первых томов иезуиты добиваются запрещения Королевским советом дальнейшей публикации Энциклопедии и конфискации всех рукописей. И только вмешательство всесильной мадам Помпадур позволило продолжить работу над изданием.

Нельзя не вспомнить и о продолжавшихся в эту эпоху спорадических вспышках *религиозного пиетизма* в Германии, *методизма* в Англии, *янсенизма* во Франции. Кроме

того, повсеместно бытовала набожность традиционного христианства, которая соседствовала с нетрадиционными попытками создания «теологии природы». Широкой популярностью пользуются в это время такие книги, как «Теология воды» Фабрициуса, «Творец природы» Буасси, «Астрономическая теология» и «Физическая теология» Дергеля и др., в которых не прекращаются попытки укрепить теизм за счет естественнонаучных открытий.

Как ни парадоксально, эпоха, стремящаяся к Разуму, была эпохой нового расцвета мистики и суеверий, находивших благодатную почву и в народе, и в высшем обществе. С поразительной быстротой распространилось масонство. Масонами были Вольтер, Гете, Моцарт и др. Существовала вера в чудеса и знамения, каббалу и дьявола, на которой паразитировали авантюристы типа графа Калиостро, Казановы. Своеобразным соединительным мостом между учением каббалы и философским масонством стало розенкрейцерство. Члены этого германского сообщества, предположительно основанного еще в XIV в. неким Христианом Розенкрейцем, намеревались изменить мир с помощью услужливых духов, жаждущих прийти на помощь человечеству. Широкой популярностью пользовались магнетические сеансы Месмера (1734—1815), который пытался с помощью медиумов предсказывать будущее, передавать мысли на расстоянии, «заглядывать внутрь тела другого человека». Сен-Мартен (1743—1803) намеревался соединить гностицизм с каббалой и открыто выступал против науки.

Прогресс естественных наук.

Между тем научный прогресс продолжал восходящую линию развития. Теперь, наряду с дальнейшей разработкой крайне популярных в XVII в. математики и механики, усиленно развиваются новые отрасли физики — *учение о теплоте, электричестве, магнетизме.* Широко разворачиваются *химические исследования.* Прогрессируют *биологические науки — анатомия, зоология, эмбриология.* Успехи **Карла Линнея** (1707—1778) в классификации нового фактического материала, накоп-

ленного ботаникой и зоологией, развитие палеонтологии с неизбежностью ставили вопрос об эволюции органического мира. Крупнейший представитель эволюционизма XVIII в. французский ученый **Жорж Луи Бюффон** (1707— 1788) создал грандиозную «Естественную историю». Успехи геологии в изобилии давали материалы о развитии земной коры. Это имело огромное значение для разработки космогонических гипотез, выдвинутых в середине века Бюффоном и **Кантом** (1724—1804), а в конце века — П. С. Лапласом (1749- 1827).

Одновременно с ростом знаний во всех областях знания идет популяризация достижений науки, решаются задачи просвещения. Достаточно сказать, что во Франции существовало множество научных и учебных заведений — Академия наук, Королевский колледж, Школа военных инженеров, Парижская обсерватория и т. д. Академии и университеты возникают во многих провинциях. Одних только университетов перед революцией было более 20. Выпускаются научные труды, журналы, ученые записки, идет активный обмен результатами исследований.

Наблюдаются сдвиги в сфере социального познания, которое окрашивается в оптимистические этические тона. Достижениями просветителей можно считать идею общественного прогресса и учение об обусловленности характера человека средой. Вера в прогресс основывалась на том, что идеалы разума обязательно должны быть осуществлены. Несколько позже **Георг Вильгельм Гегель** (1770— 1831) выразит эту идею в классической форме: «Что разумно, то и действительно, и что действительно, то разумно». Другой немецкий просветитель **Иоган Готфрид Гердер в** фундаментальном труде «Идеи к философии истории человечества» предпринял грандиозную попытку обосновать идею прогресса на конкретном материале истории культуры. Французский философ и экономист Анн **Робер Тюрго** (1727— 1781) посвящает этой идее страницы своей книги «О последовательном прогрессе человеческого разума», а энциклопедист младшего поколения, философ, математик, астроном **Мари Жан Антуан Никола Кондорсе** (1743—

1794) создает «Эскиз исторической картины успехов человеческого разума».

Для просветителей характерна вера в добрую природу человека. Но была очевидна и всеобщая испорченность нравов. Как же совместить веру в то, что человек от природы добр, с его злыми качествами, проявляющимися повсеместно? Руссо, решая эту дилемму в своем трактате «Эмиль, или О воспитании», противопоставляет добрые природные задатки человека испорченным нравам, порождаемым цивилизацией. Все пороки социально обусловлены. Поэтому, чтобы изменить человека, нужно изменить условия его жизни и систему воспитания, согласовав последнюю с природой человеческих чувств. По словам Канта, Руссо мудро вывел метод воспитания из самой природы.

Политические и правовые учения.

Воля к прогрессу и вера в добрую природу человека становятся господствующими и в правоведении. Право, основанное на Разуме, правовые принципы, выведенные из природы человека, ценятся превыше всего. Гарантом неотъемлемых прав личности выступает государство.

В XVIII в. «естественное состояние» перестает рассматриваться как «война всех против всех», а природа человека — как злобная и агрессивная. У ряда просветителей появляются сомнения в естественности права собственности. **Мабли,** например, полагал, что частная собственность возникает в результате злоупотреблений должностных лиц и потому право на нее не является естественным. Руссо рассматривал естественное состояние как состояние изолированных индивидов, между которыми поэтому не могло быть никакой войны. Общество превращается в арену ожесточенной борьбы лишь с появлением собственности и неравенства, которые выводят человечество из естественного состояния и способствуют образованию государства.

В объяснении происхождения государства большинство просветителей придерживалось *договорной теории.*

Они давали различное толкование причин, побудивших людей заключить гипотетический *общественный договор* на заре человеческой истории — прекращение «войны всех против всех», охрана собственности, обуздание страстей и т. п. Некоторые полагали, что человек всегда существовал в обществе, так как природа вложила в него не только биологические, но и социальные качества (Гольбах, Мабли), что права на свободу, на счастье и др. заложены в самой человеческой природе. Законы же создаются государством в помощь разуму для защиты естественных человеческих прав.

В целом просветители положительно оценивали результаты общественного договора — *появление гражданского общества и государства.* Даже выдающийся представитель «социальной робинзонады» Руссо, и тот признавал, что договор «замещает моральным и законным равенством все то физическое неравенство, которое природа могла внести между людьми». Способности человека «упражняются и развиваются, его идеи расширяются, его чувства облагораживаются и вся его душа возвышается».

В условиях приближавшихся буржуазных революций философов и политиков волновал вопрос — как не допустить перерождения свободы в деспотизм? И здесь на вооружение был взят сформулированный еще Локком *принцип разделения властей.* Идеалом было провозглашено «слабое» государство, позволяющее своим гражданам «делать все, что дозволено законом» (Монтескье).

Сходные идеи развивает **Томас Джефферсон** (1743— 1826), автор «Декларации Независимости», американский интерпретатор учения Локка. Назначение государства — защищать те права человека, которые он не может защитить сам. В первую очередь, если необходимо, это право на жизнь, свободу, собственность и счастье. Но если оно само нарушает права или плохо их защищает, народ может изменить строй. Джефферсон полагал, что правительство становится сильным не в результате укрепления его власти, а вследствие ее правильного распределения. Идеалом является «слабое государство», решающее не все воз-

можные, а лишь принципиальные вопросы. Ведь если бы когда сеять, а когда жать решали в Вашингтоне, иронизирует Джефферсон, то наши поля до сих пор оставались незасеянными.

Столь обстоятельный и повсеместный интерес общественной мысли к вопросам рационального государственного устройства на деле отражал процесс созревания правового сознания буржуазного общества.

Социальные утопии. Не случайно, что и широко популярные в эту эпоху социальные утопии излагаются в виде готовых к употреблению, разбитых по статьям законов, регулирующих практически все стороны жизни («Кодекс природы» **Морелли**, «О законодательстве, или Принципы законов» Мабли, «Проект конституции для Корсики» Руссо и т. п.). Рассмотрим, к примеру, книгу Морелли «Кодекс природы, или Истинный дух ее законов». Показательно уже само название книги, в котором присутствуют и Природа, и Истина, и Закон. Торжественные интонации характерны для рационализма, а ведь перед нами — классический образец просветительской рационалистической утопии. Не случайно авторство этой книги долгое время приписывалось Д. Дидро. Неординарность автора лишь в том, что он является просветителем-коммунистом и естественное состояние для него — общество коммунистическое. *Три основных закона регулируют жизнь этого общества: отмена частной собственности, право на существование и право на труд и обязанность трудиться.* «В обществе ничто не будет принадлежать отдельно или в собственность кому бы то ни было, кроме тех вещей, которые каждый употребляет для творения своих потребностей, для удовольствий или для повседневного труда», — пишет Морелли. Каждый гражданин будет должностным лицом, обеспеченным работою и получающим содержание за общественный счет и сообразно своим силам и способностям будет содействовать общественной пользе. В этом обществе ничто не будет продаваться или обмениваться. Все продукты распределяются через общественные скла-

ды или рынки в соответствии с принципом «по потребности» для предметов первой необходимости и «по норме» для «предметов вкуса» или для тех, которых не имеется в достаточном количестве. Деньги отсутствуют.

Социальные различия исчезают. Нет границы между городом и деревней, так как земли приписываются городам и обрабатываются в течение 5 лет в порядке трудовой повинности гражданами, достигшими 25-летнего возраста. Нет здесь замкнутой касты правителей: все отцы семейств по очереди занимаются общественными делами. Но вот с наукой и искусством дело обстоит сложнее: число талантов строго регламентируется для каждого рода занятий, а все остальные могут проявлять свои способности в конкретной области лишь после достижения 30 лет. Кстати сказать, даже таланты не освобождаются от сельскохозяйственного труда. Семейно-брачные отношения имеют форму моногамной семьи. Морелли допускает даже принудительное вступление в брак по достижении определенного возраста и весьма затрудненную процедуру развода. Воспитание детей до 5 лет происходит в семье, а затем приобретает сугубо общественный характер. Обучение предполагает овладение тем или иным видом ремесла в сочетании с производительным трудом. Аскетизм и грубая уравнительность пронизывают всю утопию Морелли, но особенно наглядно они проступают в законах против роскоши. Лишь с 30 лет граждане могут одеваться в соответствии со своими вкусами, но без излишеств, а все прочие имеют лишь два платья — рабочее и праздничное и каждая ремесленная корпорация отличается от другой цветом и покроем одежды. Всякое тщеславие — пусть оно проявится в виде самого невинного украшения — «будет подавляемо старшинами и отцами семейства».

Не правда ли, нарисованное Морелли общество кажется нам малопривлекательным, унылым, безжизненным, и совсем не хочется посетить его на фантастической машине времени? Но современниками Морелли оно воспринималось совершенно иначе. Ведь в книге были выражены чаяния широких плебейских масс, уставших нести на сво-

их плечах непосильное бремя создаваемой их же трудом аристократической роскоши. Содержащиеся в книге идеи рассматривались **Гракхом Бабефом** как непосредственное руководство к действию. В годы Великой французской революции он намеревался посредством заговора воплотить в жизнь идеалы «Республики равных». К восстанию против тирании призывал и другой просветитель-коммунист — **Жан Мелье**, который справедливо полагал, что просвещение сильных мира сего — дело бесполезное, поскольку они добровольно никогда власть не отдадут.

Следует отметить, что далеко не все просветители были настроены столь радикально. И легенда, возникшая уже после революции в кругах роялистской и клерикальной эмиграции о мрачных тайных сборищах у Гольбаха, где якобы разрабатывались планы низвержения трона и алтаря, — не имела ничего общего с действительностью. Напротив, большинство просветителей считало, что все задачи общественного преобразования можно решить мирно, на путях пропаганды, потому что Истина — всесильна и свет ее способен рассеять все заблуждения. Осененные светом истины монархи станут действительно просвещенными и сами изменят мир к лучшему.

Наивность подобных идей нам очевидна. А вот прозорливого **Джонатана Свифта**, который в «Путешествиях Гулливера» едко иронизировал по поводу монархов, интересы которых совпадают с интересами их народов, министров, заботящихся об общественном благе, и т. п., современники объявили ретроградом. К тому же он еще и посмел усомниться в научном прогрессе! Действительно, описывая Академию страны Бальнибарби, Свифт, по сути, пародирует ситуацию в научном и околонаучном мире современной ему Европы. Более всего его раздражает оторванность науки от практики, когда ученые занимаются всевозможной чепухой. Один пытается добыть из огурцов солнечные лучи, другой — переработать экскременты в питательные вещества, третий — изготовляет селитру изо льда. Еще один «ученый»-практик открыл способ «пахать землю свиньями и избавиться, таким образом,

от расходов на плуги, скот и рабочих». Способ этот заключается в следующем: на десятине земли вы закапываете на расстоянии шести дюймов и на глубине восьми известное количество желудей, фиников, каштанов и других плодов и овощей, до которых особенно лакомы свиньи, затем вы выгоняете на это поле штук шестьсот или более свиней и они в течение немногих дней в поисках пищи взроют всю землю, сделав ее пригодной для посева и в то же время удобрив ее своим навозом. Правда, произведенный опыт показал, что такая обработка земли требует больших хлопот и расходов, а урожай дает маленький или никакой. Однако никто не сомневается, что это изобретение поддается большому усовершенствованию (Свифт Дж. Путешествия Гулливера. М., 1980. С. 61).

Мораль.

XVIII век характеризуется созреванием не только политического, но и морального сознания буржуазного общества. Обычно историки и культурологи называют XVIII в. «галантным». Действительно, эпоха кризиса абсолютизма, отмеченная распадом нравственных устоев, характеризуется вырождением морали в сложнейший этикет, верховным блюстителем которого был сам король. Галантное светское общество превыше всего ценило изящную салонную непринужденность, легкость общения, умение прикрыть вычурными фразами любую вольность или непристойность, едкий сарказм, игривый намек, изысканность манер... И на этом фоне шло формирование иной системы моральных ценностей. Новые моральные принципы резко отличались Как от дворянеко-аристократической этики, так и от христианской морали.

Еще **Клод Адриан Гельвеций** (1715—1771) сформулировал принципиально важное положение о том, что добродетель следует измерять полезностью, а не самоотречением, смысл которого — служение Богу. Тому, кто все время борется с самим собой, грозит поражение. Следует быть добродетельным, чтобы быть счастливым. Родоначальник утилитаризма **Иеремия Бентам** (1748—1832) выдвинул принцип пользы в качестве основополагающего. Добро-

детель, считал он, основывается на индивидуальной пользе, поэтому, действуя в интересах другого, не забывай о собственной выгоде. Даже в общество людей объединяет личная выгода: что выгодно индивиду, должно быть выгодно обществу, и наоборот. Главные богатства — материальные, поэтому кто богаче, тот и счастливее.

Американскому просветителю **Бенджамину Франклину** (1706—1790) принадлежит заслуга классической формулировки основополагающих принципов буржуазной морали, в которых отражено изменение духа времени.

Герой нового времени — человек, который всем обязан самому себе, а не преимуществам принадлежности к знатному роду. Он рассчитывает только на себя («на бога надейся, а сам не плошай»), на свои силы. Ему присуща трезвость ума и нацеленность на реальную, посюстороннюю жизнь. В ней он является противником праздного образа жизни, роскоши, бездумной траты денег, так характерных для дворянства. Главные добродетели, культивируемые этим героем, — трудолюбие, бережливость и точное соблюдение денежных обязательств. Последнее требование противостоит дворянской этике, считавшей необходимым удовлетворение лишь долга чести, т. е. долга равному себе, дворянину. Что же касается представителей других сословий, то им и долги не возвращать не возбраняется. Франклин же поучает: «Тот, кто вовремя отдает долги, является хозяином чужих кошельков», «Бережливость и труд к богатству ведут», «Время — деньги», «Кто покупает ненужное, скоро продаст необходимое», и, наконец, «Пустому мешку нелегко стоять прямо, а нуждающемуся человеку всегда поступать честно». Ведь добродетель прямо зависит от обогащения, потому что только богатство дает независимость.

Таким образом, противоречивый, переходный XVIII в. показывает нам сложное взаимодействие феодально-абсолютистской и буржуазной культур в политике, морали, теориях общественного развития. Рассмотрим теперь, как эти тенденции преломились в искусстве.

Искусство XVIII в.

В XVIII в. центром духовной жизни Европы становится Франция. Наиболее значительная часть произведений искусства здесь была создана между смертью «Короля-Солнца» и первыми раскатами революционного грома. Первые десятилетия XVIII в. — это стиль «регентства», или раннее *рококо* (от фр. «рокайль» — раковина). Затем следует «стиль Людовика XV», зрелое рококо. С 40-х гг. набирает силу идейное движение Просвещение, нравственные, этические и эстетические принципы которого направляют искусство в новое русло. В конце века соединение идеалов Просвещения с оживленными традициями классицизма порождает революционный классицизм, который в годы наполеоновской империи вырождается в *ампир.*

Рококо часто характеризуют как вырождающееся *барокко,* стиль изысканный и весьма легковесный. Действительно, в нем причудливо соединяются гедонизм, прихотливость, пренебрежение к разуму и апофеоз чувства, пренебрежение естественным ради эстетства, экзотики и блестящая художественная культура. Рококо — выражение тенденции к отрицанию устоявшихся, ставших бесплодными форм и противопоставление им новых, пусть не бесспорных, но весьма своеобразных подходов. Стремление к освобождению от официоза выливается в пристрастие к сельским идиллиям и пасторалям, игривым «галантным сценам»; пышности и величию, патетике противопоставляются камерные, интимные, связанные с бытом формы искусства: внешнему облику — интерьер, где кроме красоты важным становится и удобство; классицистской симметрии — сложная асимметричность. Рококо находит яркое проявление в прикладном искусстве — в мебели, посуде, бронзе, фарфоре (знаменитый севрский и мейсенский фарфор — продукты этой эпохи). Ощущение праздника в интерьере создают многочисленные зеркала, обильная лепнина, позолота, шелк обоев, удобная, хотя и вычурная мебель, статуэтки, панно и живопись преимущественно любовного содержания.

364

Наиболее выдающиеся представители последней **Антуан Ватто** (1684—1721), **Франсуа Буше** (1703—1770), «первый художник короля» и любимец мадам Помпадур, и **Оноре Фрагонар** (1732—1806). Изысканные туалеты дам в фижмах и кринолинах, башнеобразные прически, плавные движения менуэта, хитросплетения комедий Бомарше, романы в письмах, «пастушеские сцены» — все это эпоха рококо.

В Италии в это время строится театр «Ла Скала», творят свои неподражаемые комедии **Карло Гоцци** и Карло Гольдони, пишут картины **Франческо Гварди** и **Джованни Батиста Тьеполо**. Основной вклад в итальянское искусство XVIII в. внесла Венеция. Праздничный, маскарадный венецианский стиль сродни французскому рококо. Параллельно рококо в атмосфере его отрицания и критики формируется искусство, опирающееся на идеи Просвещения и претендующее на выражение запросов третьего сословия. «Салоны» Дидро — первая форма критической литературы по искусству. В русле новых эстетических идей развивается искусство **Уильяма Хогарта** (1699—1779), **Жана Батиста Грёза** (1725—1805). Без излишнего морализирования **Жан Батист Симеон Шарден** отражал в своих полотнах уют буржуазного быта, прославляя добропорядочность и трудолюбие выходцев из третьего сословия. С идеями Жан-Жака Руссо связано сентиментально-дидактичное творчество Греза. **А Жак Луи Давид** (1748—1825), ведущий мастер французской живописи предреволюционной и революционной эпохи, был первым, кто соединил культ античности с идеалами Просвещения и политической борьбой. Этот синтез дал культуре новый стиль — *революционный классицизм.*

Нужно отметить, что в возрождении классицизма сыграли роль раскопки античных городов (Помпея), публикация «Истории искусства древних» Иоганна И. Винкельмана. Но образцом для подражания теперь является не Рим, а Греция. Идеалом становятся классическая простота, минимум деталей, близость к дикой природе (английский парк). В моде утверждается изысканная незатейливость кроя — платья, перехваченные лентой под грудью;

365

в области декора линии выпрямляются, утверждаются симметричные формы; на античный манер оформляется интерьер. Думается, что решающую роль в возврате к классицизму сыграл тот нравственный и гражданский пафос, та бескомпромиссность, которую он в себе нес и которая была созвучна революционным идеалам третьего сословия. Классицизм в скульптуре связан с именами **Этьена-Мориса Фальконе** (1716—1791), **Жана-Антуана Гудона** (1741-1823).

Первая половина века в музыкальной культуре Европы ознаменована грандиозным, насыщенным философской мыслью творчеством великого **Иоганна Себастьяна Баха** (1685—1750) — титана барокко. «Страсти по Матфею» превращают библейскую легенду в подлинную народную драму, где герой жертвует собой ради спасения людей.

Вторая половина века — это расцвет венской классики. В музыкальной Европе тон начинает задавать Австрия **Вольфганга Амадея Моцарта.** Ему приписывается более 700 музыкальных произведений. В. А. Моцарт вместе с **Йозефом Гайдном** (1732— 1809) и **Людвигом ван Бетховеном** стал одним из законодателей классической венской музыки. Венская классика, давшая миру несравненные образцы оперной, симфонической, камерной музыки — это не узконациональное явление. Она синтезировала в себе все ценное, что было в музыкальной культуре Европы.

Помимо классицизма в конце XVIII в. в европейской художественной культуре сложился *сентиментализм.*

Сентиментализм, так же как и рококо, выражал протест против сухости и высокопарности классицизма, но в отличие от рококо не был аристократическим стилем. Он противостоял и холодной аристократической галантности, и бездушному утилитаризму буржуа, идеализируя естественно-патриархальную жизнь «маленького человека», проявляя подчеркнутое внимание к его чувствам и переживаниям. Сентиментально-дидактическое творчество французского художника Ж. Греза было близко сентиментализму в литературе Ж.-Ж. Руссо. Выдающийся английский художник **Томас Гейнсборо** был близок по своему ми-

ровосприятию к сентиментализму **Лоуренса Стерна** в литературе, хотя в лучших своих произведениях он преодолевает рамки этого стиля, создавая сложные и глубокие реалистические произведения.

Два замечательных произведения английской литературы начала века — «Жизнь и удивительные приключения Робинзона Крузо» (1719) **Даниэля Дефо** и «Путешествие Гулливера» (1726) **Джонатана Свифта** рисуют образы людей эпохи Просвещения, позволяют воссоздать тип английского буржуа XVIII в. Оказавшись один на необитаемом острове наедине с природой, Робинзон «тотчас же, как истый англичанин, начинает вести учет самому себе». Сразу же вслед за желанием выжить появляется желание нажить богатство, и в достижении этой цели Робинзон проявляет качества колонизатора, плантатора-владельца, дельца-коммерсанта, оставаясь при этом истинным пуританином. Он чувствует себя не только хозяином острова, но и подлинным хозяином жизни. Роман Свифта выражает разочарование в идеалах века Просвещения. Ни страна лилипутов — карикатура на английскую конституционную монархию, ни страна великанов — воплощение идеалов философов-просветителей, не приносят успокоения Гулливеру.

Во Франции образ «самого смышленого человека нации» создал **Пьер Бомарше** в своей трилогии «Женитьба Фигаро», «Севильский цирюльник», «Преступная мать». В Германии в то же время увидели свет пьесы **Фридриха Шиллера.** И венчает век Просвещения философская драма Иоганна Вольфганга Гёте «Фауст», утверждающая величие борьбы человека за свои идеалы:

Лишь тот достоин жизни и свободы,
Кто каждый день идет за них на бой!

Подведем итоги. Искусству XVIII в. свойственна в сравнении с другими эпохами большая стилистическая цельность: в различных национальных школах и художественных стилях можно обнаружить объединяющие черты. Это искусство совершает переход от *рационализма к*

сенсуализму, от *возвышенного* — *к непосредственно данному, человеческому.* Культ ощущения и наслаждения, ориентация на «приятное и развлекательное» превращаются в своеобразное этическое кредо, выраженное Вольтером в его знаменитой формуле: *«Все жанры литературы хороши, кроме скучного».* Героические сентенции революционного классицизма логически принадлежат другой исторической эпохе — культуре XIX в. В XVIII в. искусство становится преимущественно светским: исчезает принципиальная несовместимость культур различных религиозных конфессий, светское зодчество впервые берет верх над церковным. «Обмирщение» идет в живописи и скульптуре, где жанровое направление завоевывает одно из главных мест. Парадный портрет сменяется камерным, интимным, развивается «пейзаж настроения», усиливаются романтические тенденции. Театр и музыка становятся ведущими видами искусства. Главным результатом искусства XVIII в. было рождение основ художественной культуры грядущих столетий.

Итак, культура XVIII в. унаследовала основные черты культуры предшествующего столетия, такие как *антропоцентризм, рационализм, сциентизм,* и др. Вместе с тем она привносит ряд новых моментов, иначе расставляет акценты в решении основных мировоззренческих проблем.

Природа по-прежнему рассматривается как совокупность вещей, энергий, сущностей и закономерностей, существующих до вмешательства человека. Но в культуре Просвещения над декартовским миром количеств и протяженности берут верх качественные характеристики. Понимание природы первопричины и первотворца все чаще наделяется высшим ценностным смыслом. «Естественный человек», «естественный разум», «естественное состояние», «естественные законы», «естественное право» — выступают как синонимы истинного, добродетельного и прекрасного. Одновременно «естественное» становится святым и благочестивым; Природа-мать поднята на пьедестал, на котором вполне могло бы быть начертано: «Свята и непорочна». От лица Природы ведется кри-

тика изживших себя общественных отношений и нравов; природа выступает оружием борьбы за торжество истины, за переход к естественному порядку. В целом можно говорить об изменении образа мира: в общественном сознании образ *мира-механизма* вытесняется образом *мира-организма.*

Признание природы первичной реальностью повлекло за собой вывод об отсутствии каких бы то ни было оснований для сословных привилегий, социального неравенства: ведь все люди скроены из одного природного материала. Человек, объявленный частью природы, «продуктом природы, подобно прочим существам» (Гольбах), все более погружался в материальный мир, освобождался от души, привязывающей его к Богу, а тем самым — от старых идеологических пут. Человек осознал себя господином своей судьбы, присвоил себе функции творца, и в конечном счете убедился в ненужности «гипотезы Бога» (Лаплас).

Важнейшим результатом собственно человеческого творчества выступает мир культуры. В нем важное место принадлежит государству и системам законов, морали и системам воспитания, промышленности, науке, искусству. И хотя порой плоды человеческого творчества оцениваются порой негативно (Руссо), в целом в культуре XVIII столетия доминирует нравственно-оптимистический настрой, убеждение, что появление общества и культуры — благоприятный фактор для человечества. В понимании конечной цели общественного прогресса, в который неколебимо верит культура Просвещения, представлена широкая палитра мнений. Но моментом, объединяющим мыслителей различных направлений, была апелляция к Разуму и Природе. Эти идеалы получили практическую проверку в ходе последующих буржуазных революций.

Европейская культура XIX века

В культуре нового времени XIX в. занимает особое место. В это время буржуазная цивилизация достигает зре-

лости, а затем вступает в стадию кризиса, сопровождаясь соответствующими изменениями в духовной жизни общества, в художественной культуре. В своей основе культура XIX в. базируется на тех же ценностях, что и вся культура Нового времени — рационализм, антропоцентризм, сциентизм, европоцентризм и др. В решении фундаментальных мировоззренческих вопросов она пытается удержаться в рамках нововременной культурной парадигмы. Но к XIX столетию мир стал качественно иным и культура избирает путь переоценки ценностей.

Исторические и логические границы культуры XIX в.

Вступление Европы в это столетие ознаменовано величайшим культурным поворотом, сопоставимым по значимости и масштабности с переходом человечества от древности — к средневековью, и от последнего — к новому времени. Видный философ и культуролог XX в. Хосе Ортега-и-Гассет в этой связи писал: «Мы действительно стоим перед радикальным изменением человеческой судьбы, произведенным XIX в.... Три фактора сделали возможным создание этого нового мира: демократия, экспериментальная наука и индустриализация. Второй и третий можно объединить под именем «техника». Ни один из этих факторов не был созданием века, они появились на два столетия раньше. XIX век провел их в жизнь».

Обозначенная ситуация — следствие трех эпохальных событий, значение которых для судеб европейской культуры трудно переоценить. Речь идет *о промышленном перевороте в Англии, Войне за независимость североамериканских колоний и Великой французской буржуазной революции.* Именно эти события, порождающие основные социокультурные процессы XIX столетия, образуют его нижнюю границу, смещенную таким образом в XVIII в. Не совпадает с хронологическими рамками и верхняя граница — август 1914 г., — конечный пункт прибытия культуры нового времени с ее рационализмом и оптимизмом, верой в безграничный прогресс и добрую природу человека.

370

Начавшийся в последней трети XVIII столетия в Англии промышленный переворот стал в XIX в. главным содержанием экономического развития западных стран. Результатом промышленной революции стало образование индустриального общества, где «труд и производство становятся идеалом, а затем и идолом» и вместе с образованием, демократией и наукой превращаются в доминанты культурного процесса (Й. Хейзинга). На трон взошла ее величество Машина, по образу и подобию которой моделируется теперь вся общественная жизнь. Певец индустриализма Анри де Сен-Симон мечтает об обществе, организованном как огромная фабрика, во главе которой стоят промышленники и ученые.

Индустриальная цивилизация отличалась от прежних этапов буржуазного развития следующими чертами.

— **Фабрика сменила мануфактуру,** приведя к невиданному прежде росту производительности общественного труда, производство дегуманизировалось, освобождалось от всех духовных ценностей.

— **Уровень благосостояния и шире — качества жизни существенно возрос**. В быт людей повсеместно входят телефон и телеграф, фотография и кинематограф, новые транспортные средства — паровоз, пароход, автомобиль, электрический трамвай, метро позволяют быстрее преодолевать расстояния. В городских домах появляются паровое и водяное отопление, центральное водоснабжение и канализация и т. д.

— **Формируется средний класс — служащие государствен**ных учреждений и частных кампаний, лица свободных профессий, мелкая буржуазия — по признаку устойчивого материального положения, хотя и различного у отдельных слоев. Именно «средний класс» в конечном счете придает устойчивость обществу.

— **Складывается новая система ценностей.** Главной ценностью индустриальной цивилизации стал технический прогресс, который вместе с наукой мог обеспечить человечеству то, что называется благосостоянием. Польза, достаток, комфорт — эти ориентиры «чувственной»

371

культуры доминируют в общественном сознании, которое начинает неправомерно отождествлять прогресс культуры с экономическим прогрессом. Восприятие технического прогресса как определяющей цивилизационной черты неминуемо вело к противопоставлению «передовой» западной цивилизации «отсталым» цивилизациям других стран.

В пересмотре этой точки зрения роль Войны за независимость североамериканских колоний трудно переоценить. Во-первых, принятая 4 июля 1776 г. Декларация независимости, опередив Европу, воплотила в буржуазное законодательство принципы либерализма, послужив тем самым образцом для французской Декларации прав человека и гражданина, а вместе с ней — для конституций практически всех европейских государств.

Во-вторых, поражение в войне первой промышленной державы Европы и отпадение важнейшего звена от могущественной британской колониальной империи способствовало развитию национального самосознания других народов. Так, войны за независимость (1810—1826), прокатившиеся под влиянием американской революции по всей Латинской Америке, разрушили одну из старейших колониальных империй. И хотя на протяжении всего XIX в. шел раздел мира, складывались новые колониальные империи (к 1900 г. площадь колониальных владений составляла 54,9% всех территорий, там проживало 35% населения Земли) и итоги национально-освободительной борьбы были зачастую неутешительны, судьба колониализма была предрешена.

США продемонстрировали всему миру перспективы ускоренного развития ранее зависимых народов по пути капитализма, минуя феодализм. Капитализм вышел за пределы Европы. Складывание мировой системы капиталистического хозяйства, мирового рынка охватило оба полушария, стало всеохватывающим и более однородным. Шел процесс превращения истории во всемирную историю, формирования мировой культуры как целого, как единства многообразия — национальных культур, художе-

ственных школ, и т. д. В этот процесс постепенно включаются и традиционные общества, придавая особый колорит проблеме диалога культур.

Хотя уже лидеры американской революции вдохновлялись идеалами английского и французского Просвещения, классическим политическим переворотом буржуазного типа была французская буржуазная революция 1789— 1793 гг. Именно она, воплотив в жизнь, казалось бы, чаяния просветителей, обозначила кризис культуры Просвещения, как неспособной обеспечить адаптацию человеческой деятельности к новым формам реальности. Принятая 26 августа 1789 г. Декларация прав человека и гражданина провозглашала, что люди «рождаются и остаются свободными и равными в правах», среди которых в качестве важнейших и неотъемлемых фигурируют «собственность, безопасность и сопротивление угнетению».

Однако обещанное просветителями «царство Разума» вскоре обернулось торжеством буржуазного рассудка, равенство свелось к формальному равенству перед законом, безопасность личности была растоптана якобинской диктатурой, свобода вылилась в свободу самой беспощадной капиталистической эксплуатации, революционное братство третьего сословия распалось и враждующие классы разошлись по разные стороны баррикад. Ход революционных событий, казалось, опровергал рационалистический взгляд на мир. Ведь если миром правят законы разума, то как возможно столь разительное несоответствие результатов — целям? Отныне проблема соотношения идеала и действительности волнует общественное сознание не меньше, чем поиск исторической необходимости в происходящем. В логическом аспекте именно это противоречие — идеала и действительности — становится движущим мотивом социокультурного развития в XIX в.

Франция явилась своеобразным политическим полигоном Европы. В годы революции за короткий исторический период здесь прошли апробацию самые разнообразные формы политического устройства — от классической буржуазной республики до революционно-демократичес-

кой диктатуры мелкой буржуазии и буржуазной империи. Особенно важную роль французская революция сыграла в формировании политического климата и духовной атмосферы в Европе. Начатый ею цикл буржуазных революций завершился лишь в 70-е гг. XIX столетия. Все политические партии и движения, независимо от ориентации, испытали влияние ее идей на себе. Произошла коренная трансформация общественного сознания.

Следует отметить, что, хотя формирование индустриального общества и правового государства по нарастающей шло в мировом масштабе, Европа XIX столетия была еще крайне неоднородной в социально-экономическом и политическом отношениях. Наряду с Англией, этой «мастерской мира», извлекающей выгоды из своего положения первопроходца по индустриальным рельсам, существуют еще Франция и Германия, обремененные избыточным крестьянским населением и малоэффективным сельским хозяйством. На столетие-полтора позже, чем в Англии, здесь совершаются и политический, и промышленный переворот. Вместе с передовыми буржуазными республиками с четко определенными национально-государственными границами, на политической карте Европы — «лоскутная» империя Австро-Венгрии, феодально-раздробленные Германия и Италия (1859—1870 — объединение Италии, 1861—1865 — объединение Германии). Ни промышленный, ни демократический перевороты не коснулись феодальной Испании, превратившейся в одну из отсталых стран Европы. И, напротив, благодаря экономическим и политическим преобразованиям к концу века вырываются вперед Германия и США. От общества свободной конкуренции Европа эволюционирует к «организованному капитализму» трестов и монополий. Начинается борьба за передел уже поделенного мира. Термин «империализм», первоначально использовавшийся для характеристики колониальной политики, в конце XIX в. начинает применяться для обозначения нового этапа в развитии капитализма — монополистического.

374

Рассмотрим теперь, как главные тенденции социокультурного развития преломляются в различных областях.

Наука и техника.

Как уже отмечалось, в индустриальной цивилизации, утвердившейся в Европе в XIX столетии, главной ценностью стали считать научно-технический прогресс. И это не случайно. Как показали подсчеты П. Сорокина, «лишь только один XIX в. принес открытий и изобретений больше, чем все предшествующие столетия вместе взятые», а именно 8527.

В XIX столетии наука вступила в свой «золотой век». «Кульминационный взлет» (П. Сорокин) естественных наук, начавшийся с XVIII в., на излете XIX столетия завершается «революцией в естествознании». Под натиском ошеломляющих физических открытий зашаталась и рухнула вся ньютоновская космология с ее твердыми атомами — кирпичиками материи, независимыми атрибутами временем и пространством, механической причинностью. Бурный научный и технический прогресс XIX столетия основывался на двух духовных посылках западноевропейской культуры — *вере в человека-преобразователя* (Возрождение) *и вере в активную роль его разума* (Просвещение).

Научные открытия в области физики, химии, биологии, астрономии, геологии, медицины следовали одно за другим. Вслед за открытием **Майклом Фарадеем** (1791— 1868) явления электромагнитной дуги, **Джеймс Максвелл** (1831—1879) предпринимает исследование электромагнитных полей, разрабатывает *электромагнитную теорию света.* **Анри Беккерель, Пьер Кюри и Мария Склодовская-Кюри,** изучая явление радиоактивности, поставили под вопрос прежнее понимание закона сохранения энергии. В начале **XX** в. **Макс Планк** установил, что энергия выделяется отдельными пучками-квантами, а **Альберт Эйнштейн** приступил к разработке *теории относительности.* Физическая наука проделала путь от атомной теории материи **Джона Дальтона** — к раскрытию сложной структуры атома. После обнаружения **Дж. Дж. Томпсоном в** 1897 г. первой элементарной частицы электрона последовали *плане-*

375

тарные теории строения атома **Эрнеста Резерфорда и Нильса Бора.**
Развиваются междисциплинарные исследования — *физическая химия, биохимия, химическая фармакология.* Если сформулированный в 1869 г. **Дмитрием Ивановичем Менделеевым** *периодический закон химических элементов* установил зависимость между их атомными весами, то открытие *внутреннего строения атома* выявило связь между порядковым номером элемента в периодической системе и числом электронов в слоях оболочки атома.
В биологии появляются *теории клеточного строения* всех организмов **Т. Швана,** *генетической наследственности* **Грегора Иоганна Менделя,** опираясь на которые **Август Вейсман и Томас Морган** создали *основы генетики.* Основываясь на исследованиях *в области физиологии высшей нервной деятельности,* **И. П. Павлов** разработал *теорию условных рефлексов.* Подлинную революцию в науке произвели книги великого ученого-натуралиста **Чарльза Дарвина** «Происхождение видов» (1859) и «Происхождение человека» (1871), которые иначе, чем христианское учение, трактовали возникновение мира и человека.
Достижения в области биологии и химии дали мощный толчок развитию медицины. Французский бактериолог **Луи Пастер** разработал *метод предохранительных прививок* против бешенства и других заразных болезней, *механизм стерилизации и пастеризации различных продуктов,* заложил основы *учения об иммунитете.* Немецкий микробиолог **Роберт Кох** и его ученики открыли возбудителей туберкулеза, брюшного тифа, дифтерита и других болезней, создали против них лекарства. В арсенале врачей появились новые лекарственные препараты и инструменты. Врачи стали применять аспирин и пирамидон, был изобретен стетоскоп, открыты рентгеновские лучи.
Естественнонаучный прогресс повлиял и на гуманитарные науки, многие из которых переходят на позиции *биологического редукционизма.* Это коснулось отдельных направлений *этнологии, психологии,* и в особенности возникшей в конце века *социологии.* В философской по-

лемике сталкивались различные школы, течения и теории — *неокантианство, прагматизм, «философия жизни», позитивизм, интуитивизм* и др.
Отмечая в целом небывалый количественный рост научных открытий как одну из определяющих характеристик XIX столетия, нельзя не указать и на происходящие в науке качественные изменения. Речь пойдет об изменении в соотношении функций науки — *воспитательной, познавательной и прикладной.* Если раньше роль первой функции была весьма значительна, то в XIX в. соотношение меняется в сторону двух последних. Объем знаний и их техническое применение бесконечно возрастают, а воспитательная ценность науки падает. *Принцип пользы трансформирует понятие истины — «истина суть то, что удобно и полезно».* Девизом науки становится «Savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir» (знать, чтобы предвидеть, предвидеть, чтобы действовать). Связь научного и технического прогресса становится нераздельной.
Как только не называли современники XIX в.! «Машинный век», — и это совершенно правильно, ведь именно тогда началось производство машин с помощью самих машин. От механической прялки «Дженни» (1765) человечество шагнуло к первому современному станку из металла (1800, Моделей), а от него — к автоматическому ткацкому станку Жаккара. XIX в. называют «эпохой стали», — именно тогда уровень производства стали становится показателем экономической мощи страны. Железо и сталь вытесняют дерево. Если XVII—XVIII вв. были эпохой ветряных мельниц, то с конца XVIII в. начинается *эпоха пара.* В 1784 г. Дж. Уатт изобрел *паровой двигатель.* А уже в 1803 г. появляется *первый автомобиль с паровым двигателем* **(Эванс,** США, **Тревитик,** Англия). 17 августа 1807 г. совершилась пробная поездка парохода **Фультона** «Клермон», а в 1814 г. появился на свет паровоз **Дж. Стеффенсона.** Паровой двигатель нашел применение в сельскохозяйственной технике (паровой плуг, локомобили), строительстве (паровой каток, подъемные механизмы) и т. д. XIX в. называют также веком железных дорог. От 50 км железнодорожного пути, проложенного между Ман-

честером и Ливерпулем в 1829 г., стальные рельсы в 1912 г. протянулись на 1 080 000 км.
Революцию в средствах транспорта дополнило развитие морских сообщений. Благодаря пару плавание перестало зависеть от силы ветра, и преодоление океанического пространства совершалось во все более и более короткие сроки. В конце XIX в. появляется автомобиль **Г. Даймлера и К. Бенца** (1886, Германия), имеющий высокоэкономичный двигатель, работающий на жидком топливе **(Н. Отто, Р. Дизель),** а в 1903 г. — первый самолет братьев **У.** и **О. Райт** (США). Параллельно шло строительство и совершенствование дорог, мостов, тоннелей, каналов (Суэцкий канал, 1859-1869)
XIX век — это век электричества. После открытия **В. В. Петровым** явления электрической дуги С. Морзе изобрел электрический телеграф (1832), а **А. Бэлл** — телефон (1876), а Т. Эдисон — фонограф (1877). Последний сделал за свою жизнь заявки на патент 1093 изобретений и к 1882 г. стал «королем электричества». Появляются радиоприемники **А. С. Попова и Г. Маркони**, кинематограф братьев **Люмьер** (1895). Важным новшеством стало электрическое освещение городов, конка уступала место трамваю. В 1863 г. появилась первая подземная железная дорога «Метрополитен», а к концу века метро функционировало уже в Лондоне, Париже, Нью-Йорке, Будапеште, Париже и других городах. Жизнь человека радикально изменилась.
Благодаря открытиям и изобретениям техническое господство над пространством, временем и материей выросло безраздельно. Начался небывалый пространственно-временной рост цивилизации — в духовный мир человека входили новые территории и новые пласты прошлого. Познание раздвинуло свои границы вглубь и вширь. Одновременно возникли и новые способы преодоления времени и пространства — новая техника с ее скоростями, средствами связи способствовала тому, что человек смог вместить в себе больший отрезок космического, любую точку планеты. Вселенная как бы одновременно сузилась и расширилась, все пришли в соприкосновение со всеми. Мир качественно преобразился.

Политическая культура

Со времен американской Войны за независимость и Великой французской революции защита естественных и неотъемлемых прав личности считалась важнейшей задачей демократических государств. Доктрина народного суверенитета, в соответствии с которой верховная власть принадлежит народу, доверившему ее своим представителям, образовала остов модели политической системы, утвердившейся в большей части развитых стран Европы и Америки.
Высшим представительным учреждением, выражающим интересы народа и осуществляющим его волю, стали избираемые населением парламенты (конгресс в США, рейхстаг в Германии, парламент в Англии, Дума в России, и т. д.), которые чаще всего состояли из двух палат. Парламентский режим действовал в различных политических системах — как в республиках (Франция и др.), так и в конституционных монархиях (Англия и др.) Парламентам принадлежала законодательная власть, а исполнительную осуществляли правительства, возглавляемые президентом, премьер-министром, канцлером и т. д. Кроме того, действовала независимая судебная власть.
Важной составляющей политической жизни Европы стали идейно-политические движения — либерализм, консерватизм, социализм и политические партии. *Принципы либеральной доктрины,* сформулированные еще Локком и развитые французскими просветителями, находят широкое применение в самых различных сферах. **В экономике** — *это защита частной собственности, свободного предпринимательства, рынка, в сочетании с проведением идеи невмешательства государства в экономику.* **В социальной сфере** — *принцип равенства возможностей, отказ от грубоуравнительной трактовки равенства, отстаивание самоценности индивида и его личной ответственности за принятие решений.* **В политике** — уже знакомый нам *принцип разделения властей, признание равенства в правах и свобо-*

дах, свободных выборов всех институтов власти, в идеологии — свободный обмен мнениями, право на борьбу идей.

Консерваторы (от лат. — «сохраняю») стремились к сохранению старых, добуржуазных порядков и учреждений, укреплению общественных устоев — семьи, социальной иерархии, монархии и т. д. Либеральной идее *все люди рождаются свободными и равными в правах* они противопоставили другой принцип — *все люди имеют равные права, но не одни и те же блага.* Наиболее известные представители этого направления — автор данной формулы Жозеф де Местр, К. Меттерних, Б. Дизраэли и др. К концу века происходит трансформация этих принципов — либералы отказываются от идеи невмешательства государства в экономику и становятся на путь буржуазного реформаторства, а консерваторы осознают неизбежность буржуазных преобразований.

Социалисты (от лат. — «общественный») стремились заменить буржуазное общество другим, основанным на общественной собственности и справедливом распределении. Диапазон социалистического движения необычайно широк — от различных вариантов утопического социализма, анархизма до марксизма. Идея революции, благополучно забытая либералами, была подхвачена ими и трансформирована радикальным образом в контексте социалистических доктрин. Марксизм, в частности, видел всемирно-историческую миссию пролетариата в насильственном революционном свержении буржуазного строя и построении бесклассового коммунистического общества. Другие, более мирные течения социализма, придерживались эволюционного пути развития посредством реформ.

Каждое из этих течений — консерватизм, либерализм, социализм — было организационно оформлено в политические партии. В Великобритании соперничают консерваторы и либералы, во Франции — монархисты и республиканцы, в Германии — консервативная, национально-либеральная и католическая партии, в США — республиканская и демократическая партии. Повсеместно возникают социал-

демократические партии, профсоюзы. В результате соперничества партий, парламентской и внепарламентской борьбы идет совершенствование социального законодательства и парламентской системы — были проведены реформы избирательной системы, признана законной деятельность профсоюзов, отменены ограничения на проведение стачек, приняты законы об ограничении рабочего дня и охране детского труда и т. п.

Таким образом, политическая культура в XIX в. достигает своих зрелых форм. Хотя либеральная доктрина сохраняла за собой ведущие позиции, в целом был накоплен богатый опыт политической борьбы, сформулированы и апробированы важнейшие нормы и принципы правового государства.

Мораль и религия

Величайшим моральным авторитетом в начале XIX в. остается Иеремия Бентам. К его мнению прислушиваются коронованные особы. Так, русский император Александр I предписывал созданной им комиссии по законодательству во всех спорных случаях советоваться с англичанином. А мадам де Сталь была просто уверена в том, что время, в которое ей довелось жить, потомки назовут не веком Бонапарта, а веком Бентама.

Известно, что в новое время средневековой христианской морали и рыцарской этике был противопоставлен идеал человека, который всем обязан самому себе, своему труду, личным заслугам, человека, который стремится к земному благополучию, а не мечтает о лучшем месте в мире ином, измеряет добродетель не самоотречением, а пользой. В XIX в. данные ценности сохраняют свою привлекательность в буржуазной среде. Но в связи с тем, что буржуазная активность теперь обретает новые формы, появляется и новый буржуа. В отличие от старого бережли-

вого, ограничивающего свои потребности, не благоволившего к техническим новшествам, заботившегося о качестве товара, осуждавшего заманивание клиента рекламой и более низкими ценами, — новый буржуа маниакально поглощен предприятием и приносимыми им прибылями, мало озабочен качеством производимого товара. Перестают цениться бережливость и умеренность, чаще всего буржуа предпочитает ни в чем себе не отказывать и жить в роскоши. В жестокой конкуренции для него все средства хороши — от рекламы до прямого подлога. Наконец, если в предшествующие исторические эпохи буржуа гордился своей принадлежностью к трудовому третьему сословию, то теперь он стремится обрести различные титулы (титул лорда получил Дизраэли, титулы баронов — Крупп и Сименс и т. д.). Означает ли это, что исчезают традиционные буржуазные добродетели? Нет, но они как бы объективируются и с отдельного человека переносятся на предприятие. Теперь фирма должна быть их воплощением, т. е. быть солидной, кредитоспособной и т. д.

В течение века происходят существенные изменения в этикете, который становится не только более демократичным, но и более утилитарным. Еще якобинцы пытались пересмотреть этикетные нормы. Так, они предпочитали обращение на *ты* обращению на *вы,* предписывали снимать головной убор лишь на публичных выступлениях. От этих этикетных норм класса, идущего к власти, отличается этикет победившей буржуазии. В его основе — этикетные формы регуляции дистанции между свободными партнерами купли-продажи. Тот факт, что продавец товара полностью зависит от покупателя («покупатель — король рынка»), находит отражение в необходимости однонаправленного соблюдения этикетных норм — это продавец товара должен быть вежливым, обходительным и т. д., что совершенно не требуется покупателю. Коммерческая установка пронизывает и отношения равноправных партнеров, когда внимание оказывают лишь тем, кто полезен. Даже непроизводственная сфера пронизана этими установками. М. Оссовская подметила, что даже пригла-

шения на званые вечера с указанием часа прибытия и времени убытия гостей напоминают собой торговые контракты. Налицо, таким образом, инструментальное, утилитарное использование человека через этикет.

Происходящие в моральной сфере изменения явились отражением дальнейшего упрочения принципов утилитаризма в западном мышлении. Г. Спенсер (1820—1903) в своей книге «Основания этики» доказывал, что мораль изначально основана на принципе пользы и, будучи переваренной клетками мозга и переданной по наследству, она превращается в механизм, обслуживающий сложно-организованное общество. При этом утилитаризм не считает для себя обязательными требования гуманизма и потому зачастую прогресс осуществляется ценою свободы и счастья отдельных людей. По сути те же принципы нашли свое отражение и в марксизме, где вера в прогресс уже совершенно освободилась от этических норм и стала механической. Место нравственности было определено в надстройке, всегда зависимой от социально-экономических изменений и классовых интересов.

Всеобщее притупление нравственного чувства и в известной степени — *падение нравственных ценностей было связано не только с распространением философского и социологического имморализма, влияющего на достаточно ограниченный круг людей, но в гораздо большей степени —* с изменением места и роли христианской религии и церкви в европейском обществе. Процесс «расколдовывания мира», неуклонно идущий в культуре, начиная с эпохи Возрождения, приходит к своему логическому завершению.

Чисто внешне мало что изменилось: люди ходили в церковь, молились. В религиозном духе воспитывали своих детей. Церковь увеличивала число прихожан, богословы истолковывали Священное писание применительно к изменившимся реалиям современного мира. Однако из общественного сознания уходит то, что составляет суть любой религии — вера в сверхъестественное. Научная революция заставила усомниться в христианской версии происхождения мира, его существовании как воплощении

Божественного промысла, в чудесах непорочного зачатия, физического воскресения из мертвых, и т. д. и т. п. Христианская вера в Бога, проявляющего свою волю через откровение и благодать, оказалась совершенно несовместимой с картиной мира, создаваемой наукой. После знаменитого оксфордского дебата, состоявшегося в 1860 г. между епископом Уилберфорсом и ближайшим последователем Ч. Дарвина Т. Г. Гексли, ставшего знаковой победой дарвинизма, наука добилась полной независимости от религии.

Эволюционная теория Дарвина показала возможность более правдоподобного объяснения мироустройства принципами естественного отбора, наследственности и изменчивости, нежели рассуждениями ньютоновской науки о Верховном зодчем и Правителе. Она дискредитировала библейские представления о сотворении мира и человека, показав, что он не только не сотворен по образу и подобию Бога, но и является биологическим потомком человекообразных приматов. 3. Фрейд пошел еще дальше, доказав, что сам Бог (идея Бога) — плод страха, слабости человека, объективация бессознательных человеческих мечтаний о могуществе, власти, стремлений к защите и покровительству. Маркс, назвав религию «вздохом угнетенной твари», связал ее с интересами классовой борьбы. Внесла свою лепту в расшатывание христианского мировоззрения и историческая наука. Критическое изучение библейских текстов привело к переоценке их богоданности и исторической подлинности. Затем появились критические исследования самой истории христианской церкви, в результате которых была доказана ее далеко не всегда прогрессивная и гуманная природа.

Монолитное здание христианской церкви, давшее трещину под напором деятельности Лютера, пошатнувшееся во время антиклерикальной «Бури и натиска» эпохи Просвещения, было подвергнуто новым испытаниям. В ряде стран (Франция, Бельгия, Германия) после 1830 г. возникли движения за «национальную католическую церковь», что грозило новой Реформацией. Протестантизм,

отказавшись от монолитных форм католичества, распался на множество сект, что не способствовало усилению его позиций. К тому же длительная борьба за свободу совести и религиозный плюрализм приводила к тому, что религиозная терпимость постепенно перерождалась в религиозное безразличие. Необходимо добавить, что и полная поглощенность материальным прогрессом оставляла весьма мало места для духовных ценностей. Религия зачастую сводится лишь к соблюдению обрядов, в чем видится некий символ цивилизованности общества.

Введение обязательного светского образования детей, запрет на деятельность ордена иезуитов, лишение права надзора духовенства за начальными школами, права преподавания, политической агитации, введение гражданской регистрации брака, рождения и смерти и т. д. — все это существенно ослабляло позиции церкви и приводило к падению ее роли в общественной жизни. В такой ситуации церковь предпринимает отчаянные попытки вернуть утраченные позиции, повернувшись лицом к жизни. Папская энциклика 1881 г., выдвинув на первый план проблемы веротерпимости и «классового мира», потребовала от духовенства, чтобы оно «шло в народ». Ответом было широкое развитие миссионерской деятельности (в 1865 г. возникает Армия Спасения), возникновение католических профсоюзов, которые должны были способствовать созданию более благоприятных условий труда для рабочих-католиков.

Таким образом, *в XIX в. кризис христианской космологии, организации перерастает в кризис всего христианского мировоззрения, морали. Общественное сознание неуклонно движется от лапласовского «Я не нуждаюсь в этой гипотезе» (гипотезе Бога) к ницшеанскому «Бог умер, это мы его умертвили». Для Ницше «смерть Бога» означала не просто признание религии обманом, но и отказ от всех ценностей христианской культуры, отрицающих жизнь человека как природного существа.*

Искусство в XIX веке

Научно-технический прогресс и товарно-денежные отношения приводят к обмирщению искусства, в котором нагляднее всего проступает столь характерное для Нового времени «расколдовывание мира». Прежде всего происходит неуклонное снижение доли религиозного и увеличение доли светского искусства. П. Сорокин в своей книге «Социальная и культурная динамика» приводит следующие цифры, характеризующие изменение этого соотношения: XVII в. - 50,2-49,2; XVIII в. 24,1-75,9; XIX в. — 10,0—90,0 соответственно. Светское искусство утверждало ведущую роль человека, демонстрировало интерес к окружающему миру во всех проявлениях — от бытовых до героических. *В живописи развиваются портрет, пейзаж, бытовой и исторический жанры,* причем с XVII по XIX в. доля пейзажа возросла с 2,9 до 15,4%; портрета — с 17,8 до 18,9%; жанра - с 14,9 до 35,9%.

Характерной чертой искусства XIX в. было *отсутствие единой эстетической доминанты — родовой, видовой, жанровой.* Сглаживается, а в XX в. становится уже определяющим «децентрализованный» тип художественной культуры»: отныне развитие искусства характеризуется асинхронностью и многостильем, борьбой противоположных направлений. Последние попытки преодолеть разорванность искусства предпринимают в начале века *романтизм* («динамический синтез искусств»), а в конце — *неоромантизм,* или *модерн.*

Происходит своеобразная «передислокация» видовых и жанровых форм художественного освоения действительности. Одни уходят на задний план (архитектура), другие выдвигаются на авансцену: в романтизме — музыка и поэзия, в реализме — социальный роман, и т. д. Это касается и принципиально новых способов художественного творчества, порожденных развитием техники: фотография, кино, реклама и др., более склонных к коммерциализации искусства и соответствующих принципу пользы.

386

В XIX в. складывается классическая модель институтов художественной культуры. В мир искусства наряду с профессиональным творчеством входит фольклор, который, начиная с романтизма, функционирует по правилам высокой культуры, а также прикладное искусство и художественная промышленность. Союз художественной культуры и фабричного производства привел к стандартизации предметного мира человека, снижению эстетической ценности бытовой вещи, а массовое тиражирование предметов искусства ставило его на поток, лишало тайны. Не случайно именно в XIX в. зарождаются «индустрия словесности», «индустрия зрелищ» и т. д. — эти слагаемые «массовой культуры».

В таких условиях все более значимой становилась роль высокого искусства, и оно настойчиво претендует на занятие ключевых позиций в духовной культуре. В обстановке постоянных революционных потрясений первой половины века, в этом бесконечном историческом хаосе важнейшей задачей выступает не столько освоение действительности, сколько выражение отношения к ней человека. И здесь роль искусства трудно переоценить. К тому же зачастую оно одно и могло быть рупором передовых общественных идей. Вот почему искусство превращается в своеобразный язык философии, которая постепенно отходит от универсальных рационалистических построений и погружается в сферы субъективного опыта, становится главным способом выражения нравственных идеалов. Соответственно вырастает самооценка искусства как креативной силы культуры. Оно берет на себя роль судьи над обществом, впервые себя ему противопоставляет и в конце века решительно утверждает свою самоценность (теории искусства для искусства, эстетизм).

В развитии искусства XIX в. можно выделить два больших этапа: *эпоха романтизма* (первая половина XIX в.) и *эпоха декаданса* (с конца 50-х гг. до начала первой мировой войны). В годы Французской революции получил распространение классицизм (Жан Огюст Доминик Энгр, Клод Никола Леду), получивший эпитет «революционный»

387

Жак Луи Давид и др.)..Новое обращение к классицизму было обусловлено как героикой революционного времени, так и раскопками Помпеи и изданием «Истории искусств» Винкельмана. В годы наполеоновской империи утверждается и становится господствующим величественный, тяжеловесный, богатый стиль *ампир* (Пьер Виньон, Франсуа Шалырен, Шарль Персье). Этот стиль был строго выдержан в архитектуре и декоративно-прикладном искусстве. Цельность и основательность придавали ему своеобразное обаяние.

Как реакция на французскую революцию и идеалы просветителей с их культом разума возникает *романтизм.* Постоянные революционные брожения в Европе, связанные с незавершенностью цикла буржуазных революций, развитием национально-освободительных движений вряд ли могли породить более адекватную форму выражения в искусстве, чем романтическое бунтарство. Термин *романтизм* первоначально применялся в литературе главным образом романо-германских народов, а позже охватил музыку и изобразительное искусство, что позволило трактовать романтизм как преимущественно художественное направление. Однако уже в XIX в. начинают говорить о «романтических тенденциях» в философии, «экономическом романтизме», «романтических иллюзиях» в социализме, т. е. трактовать его как общекультурное движение, а не только направление или стиль, подобно *классицизму, барокко* и т. д.

Романтизм имел предшественника в лице Ж.-Ж. Руссо, который в век разума заговорил о примате чувства, о своеобразии и неповторимости каждого человека: его питали идеи литературно-общественного движения «бури и натиска», творчество раннего Гете и Шиллера (вертеровская тема и тема героя-разбойника). В качестве важнейших источников следует указать также на философию Фихте с ее абсолютизацией творческой свободы и Шопенгауэра с идеей слепой неразумной воли, творящей мир по своему произволу. Эти идеи были интересны и близки романтикам, так же как искания широкого круга музыкан-

388

тов. живописцев, в творчестве которых пробивались ростки нового, отличного от классицизма видения мира и задач искусства (Жироде, Гро, Бетховен).

Специфической для романтического искусства является проблема *двоемирия,* т. е. сопоставление и противопоставление реального и воображаемого миров. Причем реальная действительность, «проза жизни» с их утилитаризмом и бездуховностью расцениваются как недостойная человека пустая «кажимость, противостоящая подлинному ценностному миру». Утверждение и развертывание прекрасного идеала как реальности, осуществляемой хотя бы в мечтах, — сущностная сторона романтизма. Отвергая современную ему действительность как вместилище всех пороков, романтизм бежит от нее, совершая путешествия во времени и пространстве. Бегство за пространственные пределы буржуазного общества выступало в трех основных формах, а именно:

1. *Уход в природу,* которая была либо камертоном бурных душевных переживаний, либо инобытием идеала свободы и чистоты (Дж. У. Тернер). Отсюда интерес к деревне, критика города, интерес к духовности народа, выраженной в фольклоре.
2. *Романтизм «заглядывает» в иные регионы,* экзотические страны, не испорченные буржуазной цивилизацией (восточная тема в творчестве Дж. Байрона, полотнах Э. Делакруа).
3. В случае отсутствия реального территориального адреса бегства он *выдумывается из головы, конструируется в воображении* (фантастические миры Э. Т. А. Гофмана, Р. Вагнера).

Второе направление бегства — *уход от действительности в иное время.* Не находя опоры в настоящем, романтизм разрывает естественную связь времен, идеализирует прошлое, реже античное, почти всегда средневековое, его нравы, патриархальный образ жизни (Кольридж, Жорж Санд), ремесленный уклад (Новалис, Гофман), рыцарский кодекс чести (Вальтер Скотт) и т. д.

389

Третье направление бегства романтика — *уход в собственный внутренний мир, в сокровенные уголки своего «Я».* В жизни сердца видят романтики противоположность бессердечности внешнего мира (сказки Гофмана, В. Гауфа, романтический портрет).

Присущее культуре нового времени признание высокого ценностного ранга *личности* выливается в романтизме в идею *ее уникальности и неповторимости.* Тем самым романтизм может рассматриваться как продолжение традиции нового времени и перенос принципов свободной конкуренции, личной свободы и инициативы в область морали, искусства, духовной жизни в целом. Особенно высоко ценится наряду с великими, незаурядными личностями личность художника. Не случайно в романтизме происходит *эстетизация всего мировоззрения,* его преимущественно художественное воплощение, контрастирующее с морализующим духом культуры Просвещения.

С эмоционально-личностной интонацией связана и другая сторона романтизма — *чрезвычайное многообразие несхожих между собой форм и вариаций.* Эта черта подпитывалась также историческим реализмом романтиков, живо интересовавшихся национальными истоками искаженного социумом природного бытия.

Национальные формы романтизма при наличии общих черт, присущих этому культурно-историческому типу, весьма самобытны. Так, *немецкий романтизм, серьезный и мистический,* систематически разрабатывал теорию, эстетику романтизма, одновременно рождая шедевры в музыке, литературе. *Французский романтизм, порывистый и свободолюбивый,* проявил себя прежде всего в жанровой живописи — исторической и бытовой, жанре портрета, а также в романистике, свои особенности были и в развитии *английского романтизма. Сентиментальный и чувственный,* он часто видел возвышенное в простых, обыденных вещах. Различные романтические движения в Англии сближало стремление к натурализму, что придавало весьма своеобразный характер романтическому индивидуализму, развитие которого не приводило к обособлению «Я»

390

художника от реальной жизни. Не случаен поэтому интерес английских романтиков к политике (П. Б. Шелли — выдающийся политический оратор. Водсворт и Кольридж после либеральных увлечений юности стали консерваторами, и т. д.). В английском романтизме широко использовалось *фантастически-утопическое, аллегорическое и символическое отображение жизни, ирония и гротеск как сочетание смешного и страшного,* что Рескин считал национальной чертой англичан. Эмоциональное начало, фантазия сочетаются в английском романтизме с традицией сенсуалистического эмпиризма.

Таким образом, внутреннее единство романтизма реализовывалось с учетом национальной специфики необычайно многообразно.

Далеко не случайно именно в романтизме появляется идея «синтеза искусств». С одной стороны, так решалась конкретная задача обеспечения максимальной живости и естественности художественного впечатления, полноты отображения жизни. С другой — она служила глобальной цели: искусство развивалось как совокупность различных видов, жанров, школ, подобно тому, как общество казалось совокупностью изолированных индивидов. Синтез искусств — это прообраз преодоления разорванности человеческого «Я», разорванности человеческого общества.

Реализм в качестве самостоятельного течения утверждается в европейской культуре в 40-е гг. XIX в., выливаясь в форму критического (социально-исторического) реализма. Реализм как тип культуры представляет собой продукт Нового времени и так же как XIX в. представляет собой кульминацию культуры нового времени, *критический реализм —* высшая точка реализма. Развитие реализма сопровождает развитие капиталистического способа производства, связанного с нарастанием социальных противоречий, всепроникающим влиянием чистогана на общественную жизнь, нравы, духовное развитие человека. Реализм объединяло с романтизмом не только разочарование в итогах революции, отрицательное отношение к утвердившейся буржуазной действительности, но и обращенность к

391

духовному миру человека, борьба за самоутверждение личности. Реализму близка открытая романтиками *тема народности. Стремление к охвату мировой истории, романтический историзм,* историческое чувство также были небезразличны писателям и художникам-реалистам. Однако в отличие от романтизма, бегущего от действительности, реализм глубже проникает в общественную жизнь, стремится раскрыть суть социальных катаклизмов, вследствие чего его историзм становится более основательным.

В отличие от романтиков, которых занимали чрезвычайные ситуации, необыкновенные личности, мировые катаклизмы, героические времена, реализм занят решением других проблем. Его интересует не индивид в чрезвычайных обстоятельствах и бурная, полная страстей жизнь его сердца, а «жизнь сердца, души и разума в нормальном состоянии» (Мопассан) и точное изображение «типических характеров» в «типических обстоятельствах».

Критический реализм наследует лучшие черты романистики предшествующих эпох. Социальный роман становится основным жанром. Он представлен такими всемирно известными именами, как Бальзак, Мопассан, Флобер, Золя и др. во Франции; Диккенс, Стендаль, Теккерей, Голсуорси, Гарди и др. в Англии; И. С. Тургенев, Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой в России и многими-многими писателями реалистического направления в других европейских странах, чьи произведения обнажали «скрытый смысл огромного скопища типов, страстей и событий» (О. Бальзак).

Блестящие образцы реализма дает и *изобразительное искусство.* Ранее всего реализм утвердился в изобразительном искусстве Англии, что прямо было связано с промышленным переворотом, сопровождающей его урбанизацией, расцветом естественных наук. В силу консервативности английской буржуазии реалистическая тенденция проявилась здесь не в историческом и бытовом жанрах, а в пейзаже (Джон Констебль и др.). Причина тому — свершившийся разрыв города и деревни и тоска по сельскому образу жизни. Возвращаясь к литературе, следует сказать,

что в отображение этих процессов, а также быта и нравов викторианской эпохи внес существенный вклад и английский *социальный роман.*

Изобразительное искусство Франции также богато именами художников-реалистов. Здесь пейзажи Теодора Руссо, Камиля Коро и полная сарказма графика Оноре Домье, «крестьянская» живопись Франсуа Милле, необычайно талантливое, многожанровое творчество Гюстава Курбе.

В Германии реалистическое направление сложилось позже, в последней трети XIX в. Причиной тому послужило запоздалое буржуазное развитие страны, отягощенное феодальной раздробленностью, а также определенные черты национального характера, прочность романтической традиции и др. (в литературе — писатели братья Томас и Генрих Манн, в живописи — Адольф Менцель, Вильгельм Лейбль).

Европейский реализм выводит на арену искусства людей дела, мир предпринимательства, нового героя — буржуа. Но его интересуют и судьбы простого человека, счастье и несчастья массы людей, и поэтому вместо изображения героев он переходит к изображению толпы, жизни людей, составляющих массу. Производственная тема проникает в живопись (Менцель), искусство своими средствами пытается решать «рабочий вопрос». В реализме преломляется специфическая черта капитализма — личная независимость, основанная на вещной зависимости. Реализм стремится показать систему вещной зависимости через социальное олицетворение и социальную типичность вещей. Так, сюжет реалистического романа отражает господство над судьбой отдельного человека законов буржуазного общества, действующих как неодолимая стихия. В этом его сходство с античной трагедией и романтизмом, где идея рока, судьбы, фатума подспудно присутствует в каждом произведении. Реализм показал растлевающее влияние материального достатка на нравы, превращение брака в торговую сделку между партнерами, разрушение естественных связей между людьми. Но критика — не самоцель, а средство выражения положительных гуманис-

тических идеалов, чего был совершенно лишен *натурализм —* одно из направлений культуры декаданса.

С конца 50-х гг. XIX в. искусство Западной Европы вступает в эпоху декаданса. *Декаданс* (от фр. — «упадок») — в своем генезисе явление сложное и противоречивое, связанное с различными направлениями в художественной культуре. Этот термин употребляется для обозначения кризисных явлений в духовной культуре конца XIX — начала XX в., отмеченных настроениями безнадежности, пессимизма, упадничества. Впервые эти черты проявились во французском символизме, хотя такие настроения имели место и у различных представителей реализма, а также в эстетизме, и позже в модернизме. Почему же в условиях восходящего капиталистического развития в его наиболее мирный и стабильный период, на фоне блистательных успехов науки и техники в духовной культуре наступает эпоха декаданса? И вправе ли мы говорить в целом о кризисе культуры рубежа XIX—XX вв.? Какие перемены происходят в общественном сознании?

Господствующим тоном эпохи становится *пафос познания. На смену концептуальным картинам мира приходит поклонение эмпирической реальности, данной в ощущениях.* Происходит качественная перестройка общественного сознания в духе *позитивизма.* В то же время в определенных кругах повышенным спросом пользуются идеи *иррационалистической философии.*

Не вызывает сомнений связь *натурализма* и *импрессионизма,* возникших в недрах реалистического искусства, с *позитивизмом.* В отличие от реализма, который несмотря на свой критический пафос был пропитан «тоской по идеалу», натурализм был абсолютно лишен идеальной поэзии человеческих ценностей. Опираясь на теорию Дарвина, он сводил человеческую сущность и смысл существования лишь к биологическим мотивам, объяснял формирование характера одной лишь средой бытования. Творчество представителей натурализма утверждало неотвратимость грубой реальности, подавленность человека будничным, иссушающим душу потоком жизни, преувеличивало *роль*

подсознательного в человеке. Все это приводило к фатализму и пессимизму, а у натуралистов, близких к декадентскому миросозерцании, принцип *«беспристрастности»* становится оправданием социальной апатии.

Импрессионизм (от фр. — «впечатление») в лице своих наиболее ярких представителей (Клода Моне, Эдуарда Мане, Эдгара Дега, Огюста Ренуара и др.) ставил перед собой задачу непосредственного наблюдения и изучения окружающей действительности в ее разнообразных индивидуальных проявлениях и перенесения в искусство результатов своих наблюдений. Импрессионисты стремились выразить не только то, что видят, но и как видят, а новое видение обращалось непосредственно к «зрительной сущности» вещей. Отсюда характерное для импрессионизма внимание к передаче света, дающего вещам зримость, раскрывающего их цветовое богатство, а также к движению воздушных масс, меняющих формы предметов, передающих динамику окружающего мира.

Метод импрессионистов таил в себе опасность скольжения по поверхности явлений, а не постижения сути процесса. Предельная индивидуализация ситуаций, также характерная для импрессионизма, отнюдь не способствовала социальным обобщениям. Импрессионизм вообще был социально апатичен, и даже введение в искусство патологических типов (проституток, сутенеров, пьяниц и бродяг) не имело никакой социальной подоплеки, полотна оставались просто картинками с натуры. Поэтому применительно к импрессионизму можно смело говорить, как и в случае с натурализмом, о кризисных явлениях в реалистическом искусстве.

Еще ярче кризис реалистической традиции проявился в *постимпрессионизме* (Поль Сезанн, Винсент Ван Гог, Поль Гоген и др.). Для него характерен поиск новых форм, способных отразить дегуманизацию условий жизни человека, диссонансы большого города, а также новых приемов, способных помочь решению этой задачи. Формальные искания постимпрессионистов приводили к тому, что искусство становилось порой излишне рассудочным. К

тому же неспособность понять и преодолеть средствами живописи социальные конфликты толкала многих художников на путь бегства от действительности — в экзотические страны или в собственный внутренний мир. Общим для них являются черты субъективизма, мистицизма, символизм в отображении действительности.

Еще раньше эти черты проявились в *символизме* (Малларме, Верлен и др.). У истоков символизма стоит Шарль Бодлер с его книгой «Цветы зла» (1857). Мастерская передача настроений усталой подавленности и душевной распутицы, цепенящего страха за мятежное богоотступничество, способствовали распространению славы Бодлера к концу XIX столетия, когда эти настроения стали господствующими в атмосфере эпохи. Именно тогда символизм превратился в европейское общекультурное движение, охватывающее театр (Метерлинк), музыку (Скрябин), живопись (Врубель) и др.

Бодлер одним из первых замахнулся на две важнейшие опоры *рационализма* — веру в изначальную доброту человека и убежденность в разумной целесообразности поступательного хода вещей. *«Сверхприродная эстетика»* Бодлера имеет в основании иные краеугольные камни:

1. Предзакатный характер стареющей буржуазной цивилизации внушает чуткость к красоте увядания, поэзии печали. Впитавшее испарения эпохи бытие ущербно. Преодоление этой ущербности — «героизм времен упадка», и эту миссию выполняет искусство.
2. Искусство преодолевает эпоху при помощи воображения, а не подражания природе. Воображение — это повторение акта божественного творения мира из хаоса. Оно предполагает «магическое колдование» миром, и поэтому необходимейшей частью искусства становится странное, мистическое.

Сходные идеи развивали представители английского эстетизма и близких к нему течений. Рескин, например, считал искусство воспроизведением фактов, преобразованных воображением, а потому не только отображением реальности, но и выражением личности художника. Но

396

если Рескин верил в возможность изменить реальность средствами искусства, то У. Рейтер и О. Уайльд, представители *эстетизма,* утверждали самоценность искусства. Квинтэссенция эстетизма — переживание прекрасного ради самого прекрасного. Уайльд считал, что искусство ничего не выражает, кроме самого себя, и наиболее полно этому идеалу «чистого искусства» соответствовали музыка и орнамент. Единственный источник развития искусства — заимствование сюжетов одним видом искусства из другого, а не из реального мира. Поскольку, по мнению Уайльда, жизнь может почерпнуть красоту только из стоящего над ней искусства, постольку она в большей степени подражает искусству, чем искусство — жизни.

Итак, что же происходит в искусстве к концу XIX в.? Впитавшие дух эпохи *натурализм* и *импрессионизм,* стремясь быть как можно ближе к натуре, быть более реалистичными, чем сам *реализм,* приводят данное направление к кризису. *Символизму* буржуазный прогресс кажется скучным, в буржуазной практичности и расчетливости он улавливает дух тления. Он пассивно протестует против отношений купли-продажи, противопоставляя технократическому оптимизму и утилитаризму настроения тоски. По сути, символисты явились предвозвестниками кризиса технократической цивилизации.

В более широком философском контексте проблему «переоценки ценностей» ставит Ф. Ницше. Рухнула вера в категории разума, оказавшиеся принадлежностью «чисто вымышленного мира», рухнула вера в человека, ставшего «главным промахом Бога», обрушилась вся система традиционных ценностей, выявив свою «нигилистичность», т. е. безжизненность, ушла вера в прогресс, как в автоматическую устремленность мира вперед, в нечто, «и вот наступает сознание, что становлением ничего не достигается, ничего не обретается»; разрушена вера в Бога, «как не заслуживающая доверия» («Бог умер, это мы его умертвили»). И что же в результате? «Мы распались на мелкие куски», близится «конечная катастрофа», потеряны все жизненные основания, утрачены все смыслы.

397

Как преодолеть подобную ситуацию? По Ницше, «героизм времен упадка» заключается в том, чтобы, заняв позицию «по ту сторону добра и зла», противостоять действительности, толпе, усталому декадентству. Переживаемый культурный упадок Ницше связывал с господством христианской религии и основанной на ней морали. Тем самым он фактически выбрасывал на свалку истории ценности, которые только и могли спасти от катастрофы технократический мир.

Какую же трансформацию претерпевают основные нововременные мировоззренческие установки в XIX в.? Прежде всего, характерное для предшествующего столетия понимание природы как матери, первотворца уступает место чисто утилитарному ее пониманию как универсальной кладовой, неисчерпаемого источника материалов и энергий, всеобщей мастерской. «Природа не храм, а мастерская, и человек в ней работник» — эта базаровская формула как нельзя лучше передает дух деловитого и работящего прагматичного XIX в. Все глубже и глубже проникая в тайны природы, человек не становится к ней ближе, напротив, он ощущает свое беспредельное одиночество в мире. Но, перестав быть домом, храмом, природа превратилась в нечто чуждое, безличное, допускающее лишь деловой, технический подход.

К столь же противоречивым результатам привело и стремление человека постичь тайны собственной природы. Развитие науки окончательно лишает человека статуса «венца мироздания», «меры всех вещей», образа и подобия Бога. Все чаще человек предстает как «электронно-протоновый агрегат», «комбинация физико-химических элементов», носитель подсознательного либидо, разновидность отношений по типу «стимул-реакция», «животное, находящееся в близком родстве с обезьяной», наконец, *хомо фабер,* человек, производящий различные орудия и инструменты.

Между природой и человеком новое время поставило мир культуры, противопоставив его божественному творению. Вначале человек уравнял себя с Богом в роли твор-

ца; теперь, став звеном органической эволюции, он лишил Бога последнего пристанища — в собственной душе. Сотворенный мир культуры, общество подобны гигантской фабрике, универсальной машине, которая нуждается не в саморазвивающихся личностях, а в деталях, винтиках и приводных ремнях. И вот уже сам человек — творец культуры — измерен средней производительностью труда. Вот целесообразность, схематизм, стандарт, так необходимые для функционирования машины, уже пронизывают все стороны жизни: выравнивают, усредняют, нивелируют; выравниваются доходы, уравниваются в правах классы, демографические слои, стандартизируется этос общения, вкусы, мода... Наступает эпоха массовой культуры, культуры без индивидуальности, культуры без души. «Неестественный человек», «неестественная природа», «нехристианская культура» — так определил Р. Гвардини суть изменений, происшедших в культуре к началу XX в.

Но можно ли в таком случае говорить о прогрессе культуры? XIX в. также твердо, как и его предшественники, верит в прогресс, связывая с чисто геометрическим вектором «вперед» уверенность в «Больше» и «Лучше» (Й. Хейзинга). Однако в XIX в. научно-технический прогресс, ориентированный на пользу, начинает неправомерно отождествляться с прогрессом культуры в целом, что приводит к переоценке его роли в общественном сознании. Главный принцип культуры нового времени — «знать, чтобы предвидеть, предвидеть, чтобы действовать» — сталкивается с другой тенденцией: значительное опережение темпами технического освоения мира темпов гуманистического осознания последствий принимаемых решений. Еще Эмерсон предупреждал, что технические достижения не всегда приносят пользу человеку: «Вещи оседлали человечество и гонят его вперед». Прогресс, угрожающий культуре, техника, зловеще переворачивающая мир человеческих ценностей, — эта проблема со всей остротой была поставлена XIX в. И что такая постановка вопроса не была преждевременной, подтвердило ближайшее буду-

щее — август 1914 г. породил новую эпоху «переоценки ценностей».

Литература

1. **Гвардини Р.** Конец нового времени //Вопр. филос. 1990 № 4.
2. **Дмитриева Н. А.** Краткая история искусства. М., 1990.
3. **Ортега-и-Гассет Х.** Восстание масс // Вопр. филос. 1989 № 3.
4. **Оссовская М.** Рыцарь и буржуа. М., 1987.
5. **Сорокин П.** Человек, цивилизация, общество. М.,1992.
6. **Тарнас Р.** История западного мышления. М., 1995.
7. **Хейзинга Й.** Homo ludens. М., 1992.

Глава 9. СУДЬБЫ КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗАЦИИ В XX ВЕКЕ XX ВЕК В ЗЕРКАЛЕ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

В XX веке полностью обнаружились предсказанные еще Шпенглером кризисные явления техногенной цивилизации, возникшей на развалинах средневековья. Культура этой цивилизации сложилась на основе особых отношений человека и природы, человек стремился вырваться из зависимости от природы, и высшими ценностями культуры признавались господство человека над природой, прогресс, обновление, наращивание технологических и научных знаний. Развитие техники и технологии как орудий господства человека над природой стало главной целью общественного развития. В результате возникла ситуация, когда постоянное наращивание материального богатства на основе обновления техники превратило человека в простое орудие эффективной экономической деятельности.

Выдающиеся гуманисты и мыслители XX в. с тревогой говорили о процессе деградации культуры. Пожалуй, нет ни одного крупного мыслителя XX в., который бы не отдал дань этой проблеме. Ожидание грядущих катастроф, понимание неизбывности, остроты и глобальности кризиса пронизывает творчество как западных, так и российских философов, социологов, культурологов. Кризис, подобно

«вездесущему» Шиве — индуистскому богу, «отвечающему» за разрушение ранее созданного, — проникает во все поры современного общества.

Глобальные кризисы, наиболее зримо проявившиеся в мировых войнах, экологических катастрофах, социальных и экономических катаклизмах — *не являются сугубо национальным феноменом.* Пессимистическое восприятие времени является общим местом в творчестве самых разных мыслителей. Однако характеристики, анализ, определение и пути выхода из кризисной ситуации специфическим образом трансформируются в западноевропейской и российской философской традиции.

Большинство российских и западноевропейских философов, как подчеркивал современный российский культуролог Ю. Н. Солонин, едины в понимании XX в. как кризисного, гибельного для культуры. Однако при этом между ними есть существенная разница в определении сущности кризиса. По мнению выдающегося русского философа **Н. Бердяева**, социокультурный кризис в России воспринимается глубже и эмоциональнее. Дело в том, что направленность на социальные преобразования часто отождествлялась с религиозным преображением жизни, сводилась к «явлению чуда» в судьбе народа. Спасение человека заключено в нем самом, в возникновении верующей воли к преображению жизни. Речь идет прежде всего о духовном преображении человечества, о восстановлении утраченной связи с Богом. **С. Л. Франк** утверждал, что человечество нуждается в истинной вере, существующей на уровне неосознанных устремлений воли к чему-то абсолютному, подлинному. **И. А. Ильин** особое внимание обращал на глубину воздействия кризиса на фундаментальные основы бытия русского человека, что является, по его мнению, более существенным моментом в нахождении причин русской революции, чем изучение политического или экономического аспектов кризисов. Для русского менталитета характерен напряженный поиск глубинных, абсолютных оснований выхода из кризиса общества и культуры.

Для западной рационалистической традиции (А. Вебер, Э. Гуссерль, Х. Ортега-и-Гассет, Р. Гвардини и др.) европейский кризис — это кризис прежде всего рационалистических и гуманистических установок. Задача заключается, с их точки зрения, в том, чтобы преодолеть негативные явления и сохранить традиционные ценности ренессансной и просвещенческой культуры. В отличие от российской философской мысли, где значительную роль играет представление об особой роли России в преодолении кризиса культуры и религиозной ориентации в ходе этого преодоления, западные философы по-своему видят как причины возникшей кризисной ситуации, так и пути ее преодоления. Спасение человечества видится прежде всего не в религиозном преображении человека, а в возвращении к традиционным рационалистическим и гуманистическим ценностям эпохи нового времени и, если брать еще более глубокий исторический пласт, античности. **Э. Гуссерль**
писал, что кризис европейского бытия закончится либо закатом Европы, если она отойдет от рационального осмысления жизни и впадет в «варварскую ненависть» к духу, либо возрождением Европы, благодаря «духу философии» и «героизму разума». В русле данной интеллектуально-философской традиции размышляет и **А. Вебер**. Он считает, что именно «духовное начало» должно стать столь сильным, чтобы снова определять путь общественного развития. Внешние материальные условия бытия не должны диктовать свою волю человечеству. Главная задача — «вернуть каждый европейский народ самому себе».

Другой известный мыслитель современности — **Р. Гвардини** — утверждает, что кризис современной цивилизации заключается прежде всего в «утрате гуманного». Это означает, что разрушается соответствующая рамкам человеческого бытия форма его жизни. Отношения между человеком и природой носят все более опосредствующий, абстрактный характер. Широкие масштабы приобретает новая болезнь XX в. — *дефицит переживания живого человеческого чувства.* А ведь человек, по мнению Гвардини, это прежде всего «то, что он переживает». Тем не ме-

нее выход есть: необходимо всецело сосредоточиться на своем «внутреннем ядре» и попытаться спасти самое существенное в культуре — личность человека, его индивидуальность.

Известные западные философы XX в. говорили о неизбывности кризисности, сопровождающей развитие европейской культуры: М. Хайдеггер («забвение бытия»), Г. Марсель («конец человека»), Т. Адорно («поражение западной культуры»). В современной философии и культурологии данные представления подкрепляются в концепции «глобального кризиса» человечества и его культуры.

Недаром сейчас, на грани веков и тысячелетий, оживились апокалипсические настроения — *«комплекс кануна», конца Света.* Это связано не только с «круглой датой» и магией чисел, но и с тем реальным цивилизационным сдвигом в развитии, который переживает современное человечество.

Отсюда и столь оживленно обсуждаемая тема в современной культурологии и философии: *что представляет собой современная культура — гибель культуры и общества, или начало их обновления.* В этом плане интересны работы П. Сорокина, посвященные проблемам социокультурной динамики. Он, продолжая диалектическую традицию и обогащая ее глубоким знанием культурных изменений в России и на Западе, рассматривал кризис не как конечное, а как переходное состояние в развитии культуры. Для него кризис культуры оказывается одновременно и процессом консолидации новых культурных ориентиров и идеалов, специфичных для новой культурной суперсистемы. При этом фатальное разрушение социокультурной целостности не ведет к ее окончательному уничтожению, поскольку определенные ее элементы входят в новую культурную систему. Поэтому логичен и вывод, предлагаемый П. Сорокиным: современный культурный кризис — это не смерть культуры вообще, а кризис определенной, исторически ограниченной социокультурной суперсистемы.

В противоположность критической, хотя и оптимистической точке зрения П. Сорокина, взгляды О. Шпенгле-

ра и Н. Данилевского на кризис культуры носят более пессимистический характер. Оба этих известнейших культуролога фиксируют основное внимание на уникальности и замкнутости культурных типов. При этом оказывается, что как содержание, так и форма этих типов не могут передаваться «по наследству» от одной культуры к другой. Каждая культура носит сугубо локальный характер, и ее кризис есть последняя стадия в развитии. «Биография культуры» (О. Шпенглер) есть не только осуществление ее «душевных возможностей», не только период «цветения и плодоношения», но и неизбежная старость, оскудение и смерть. В результате живая душа культуры превращается в мумию, неспособную к дальнейшему развитию. Культура лишь однажды зарождается, живет и умирает. Действительно, «смерть» любой целостности всегда выглядит как достижение «пределов ее роста». «Конец мира» есть завершение его глубочайшей культурной основы.

В настоящее время формируется новая, третья, точка зрения на кризисный характер современной культуры. Последняя рассматривается уже не в качестве особого периода — как кульминационная точка патологического развития общества. Кризисность современной культуры объявляется ее неизбывным свойством, ибо техногенная цивилизация в непрерывной погоне за новизной — в технике, науке, экономике, искусстве и т. д. — вынуждена все время «перестраиваться». Ломка старого и возникновение нового — это и есть кризис. Современный человек оказывается в незавидной роли непрерывно догоняющего непрерывно набирающего скорость прогресса. Кризис становится постоянной составляющей образа жизни индивида, живущего на рубеже XX и XXI вв.

В Древнем Китае одно из самых неприятных пожеланий звучало так: «Чтоб ты жил в эпоху перемен». В этих словах фиксировалась приоритетная установка традиционного общества на стабильность, постоянство, психологический комфорт. Современный человек живет в эпоху глобальных и, к сожалению, все еще не контролируемых перемен.

Кризис культуры «общества быстрых перемен»

«Быстрые технологии», «инновационная экономика», «гонка за новизной», «ускорение научно-технического прогресса» — за этими словесными формулами скрывается блеск и нищета культуры техногенного общества. Вера в бесконечное прогрессивное развитие общества, в безграничные возможности науки послужила основой для величайших культурных достижений XX в. — выхода в Космос, открытия возможностей мирного атома, создания новых информационных технологий... Однако мир «быстрых перемен», непрерывных новаций имеет и другую сторону медали, он во многом неуютен и некомфортен для индивида, это мир глобальных катастроф, мировых войн, мир грядущего апокалипсиса.

Ощущение чуждости и абсурдности происходящих событий пронизывают индивидуальное сознание человека в эпоху социокультурных катаклизмов. Быстрые изменения приводят к тому, что индивид как бы покидает свой «дом», где все понятно и знакомо, и внезапно оказывается в «чужой» стране. С одной стороны, это заставляет человека задумываться о той культурной составляющей, которая была привычна, не замечалась в старом обществе. «Старая», традиционная культура была «естественной», и человек исповедовал ее нормы, ценности и правила поведения, не рефлексируя, ибо, подобно мольеровскому Журдену, говорил прозой, не осознавая этого. Резкие изменения в социокультурной среде заставляют четче осознавать те культурные нормы и ценности, которые уходят в прошлое, сравнивать их с новыми, возникающими непосредственно и спонтанно.

Столкновение старой и новой систем ценностей ведет к возникновению явления, которое в культурантропологии называется «культурным шоком». Сущность его заключается в остром конфликте старых и новых ценностей, ориентаций и идеалов, норм поведения на уровне инди-

видуального сознания. Он возникает, если человек вдруг переселяется из одной культурной среды в другую. Исследование подобных явлений осуществлялось в основном в ходе изучения эмиграции и способов приспособления эмигрантов к новым условиям.

Об определенном культурном шоке можно говорить, характеризуя социокультурный кризис. Огромные массы населения оказываются выброшенными из активной социальной сферы деятельности, оказываются на обочине жизни. Например, известный культуролог, критик и переводчик Б. В. Дубин, характеризуя «перестроечный» период российской истории, писал: «Мы как бы эмигрировали из СССР в Россию, многим с этим трудно смириться». Люди осознают свою чужеродность и оказываются эмигрантами в собственной стране. Это ведет к активному поиску выхода из подобной ситуации, одним из которых является добровольная самоизоляция от происходящего, уход в своеобразное культурное гетто, живущее по законам и на основе культурных ценностей старой социальности.

В ходе частичной ассимиляции происходит своеобразный разрыв жизненных сфер индивида. Человек жертвует своими идеалами и убеждениями ради успешной деятельности в той или иной сфере жизни. Так, на работе он вписывается в чуждую ему систему норм и правил поведения, в семье же, в отношениях с друзьями или в религиозной сфере отдает дань своему истинному Я. Возможен и вариант полной приспособляемости, ассимиляции, когда человек безоговорочно принимает новые правила игры, отказывается от своего прошлого, порывает с прежней социальностью. Подобного рода перерождение мы наблюдаем на примере многочисленных «выдвиженцев» на роль капиталистов, «новых русских» из среды партноменклатуры.

Утрата индивидом своего Я, потеря «биографии» ведет к лихорадочному поиску культурных форм поведенческих ориентаций, соответствующих стратегии жизненного успеха. К примеру, как показал **Г. Зиммель,** *люди, теряя долговременные мотивационные ориентиры, склонны к «приключению»,*

к авантюризму. Приключение предполагает крайнюю интенсивность переживаний, действий, выключенность на некоторые промежутки времени из общего течения жизни, которая не устраивает индивида. Авантюрист живет и ощущает себя полноценным индивидом только в эти временные периоды, содержащие в себе множество событий и явлений. При этом различные авантюры не имеют друг с другом содержательной связи. Такого рода типажи возрождаются в периоды бурных революционных изменений общества. Им нечего терять, и они, как бабочки на огонь, летят от одного яркого события к другому. Несмотря на внешнюю занимательность такого рода биографии, авантюрист в содержательном смысле не имеет собственной биографии, поскольку она распадается на ряд малосвязанных друг с другом эпизодов. Его ощущение себя в качестве полнокровно живущей личности начинается и заканчивается в рамках очередной авантюры. В современной России подобный типаж встречается довольно часто.

В. Зомбарт, один из классиков — исследователей истории «современного экономического человека», зафиксировал проявление авантюризма переходных эпох в фигуре спекулянта-предпринимателя. Различного рода финансовые пирамиды не являются изобретением современной России. Даниэль Дефо, на которого ссылается автор «Буржуа», перечисляет огромное количество различного рода шарлатанских компаний, что свидетельствует о страсти к созданию новых предприятий, которая в первые десятилетия XVIII в. охватила, подобно эпидемии, Францию и Англию. В. Зомбарт считал, что фигура спекулянта выходит на авансцену исторического развития, при этом основа его могущества заключена в нем самом. Спекулянт с его авантюристическим складом мышления со всей страстностью переживает за судьбу будущего предприятия. Он искренне верит в успех и в своих мечтах видит себя могущественным, богатым и почитаемым человеком, мечты его носят грандиозный характер. Живет он «в постоянной горячке», преувеличенная вера в собственные идеи поддер-

живает и возбуждает его дух. Главное его настроение — «полный энтузиазма лиризм». Этим он зажигает других людей, поскольку способен рисовать грандиозные поэтические картины будущего успеха. Люди верят в обещания, в золотые горы. Спекулянт-авантюрист будит могучие инстинкты, заставляя их себе служить. *«Игра есть душа, есть пламя, согревающее всю деятельность»* (см.: Зомбарт В. Буржуа. М., 1994. С. 72-77).

Разрыв социальных связей и отношений, разрушение социальных организаций, через принадлежность к которым человек воспринимает себя в качестве социального и культурного индивида, приводят к обостренному восприятию своего Я как одинокого, беззащитного, находящегося во власти враждебных стихий.

Как известно, самое страшное одиночество — это одиночество среди людей. Потеря чувства социальной общности ведет к полной изолированности. *Социокультурное одиночество* часто приводит к явлениям невротического типа, массовым депрессиям и даже шизофрении. Индивид в этих условиях готов связывать себя с другими людьми через самые нелепые предрассудки и суеверия. Возникает огромное количество религиозных сект, экстремистских политических группировок, восстанавливаются, казалось бы, давно уже забытые организации. Извращенные религиозные формы, активизация национализма, мистицизма — все это является способами избежать изоляции, связать себя с другими людьми и восстановить, хотя бы таким образом, чувство безопасности. Глубокая неудовлетворенность «человека-одиночки» своим бытием ведет к весьма опасным последствиям.

Не следует думать, что потеря чувства безопасности и возникновение социокультурного одиночества характеризует состояние только человека толпы, вовлеченного помимо его воли в процессы глубинного коренного изменения общества. Тот класс, та социальная группа, которая, казалось бы, выигрывает в результате происходящих изменений, «всплывает» наверх, также оказывается жертвой этих изменений. Эрих Фромм, анализируя социокультур-

ный кризис Ренессанса, утверждает: «Есть все основания сомневаться в том, что полновластные хозяева капитализма эпохи Возрождения были так счастливы и уверены в себе, как это часто изображают. По-видимому, новая свобода принесла им не только возросшее чувство силы, но и возросшую изоляцию, сомнения, скептицизм и, как результат всего этого, тревогу» (Фромм Э. Бегство от свободы. С. 50). Дело заключается в том, что управление массами и борьба с конкурентами отравляют чувство уверенности и собственной безопасности. «Выигравшие» в процессе слома старого и возникновения нового сами в свою очередь становятся объектом собственных манипуляций, как и все остальные. Данное обстоятельство — возникновение в эпоху кризисного состояния общества масштабных психологических манипуляций, превращение самих манипуляторов в объект манипуляций, всеобщая потеря чувства безопасности — в современных условиях еще более обостряется в связи с возможностями информационного общества.

Извечность и неизбывность всеобщего страха пронизывает собой и детский фольклор. Всеобщность этого страха, его опасность для жизни индивида хорошо показал детский писатель Э. Успенский в своей «Страшной повести для бесстрашных детей». Первая глава под типическим для «пионерского романа» названием «ЧП в пионерском лагере» начинается событием в духе театра абсурда: «Однажды в конце июля в пионерском лагере под Голицыном нашли задушенного мальчика. Он *лег* спать, как и все другие ребята, в палате на двадцать два человека. Но утром не проснулся, не побежал на зарядку, как все, а остался лежать в своей кровати в углу, тихенький и дохленький» (Успенский Э. Красная Рука, Черная простыня, Зеленые Пальцы. Жуткий детский фольклор. М., 1992. С. 6). В результате проведенного милицейского расследования большого количества загадочных смертей выяснилось, что никто этих людей не убивал: они просто сами умирали от страха при виде оживших своих фантазий. «Нервы были

410

напряжены до предела...», — говорит следователь в конце повести.

Философы и мыслители различных ориентаций в XX в. отмечали примитивизацию культуры в ходе разрушительного социокультурного кризиса. «...Крушатся старые идеалы, блекнут прежние надежды и настойчивые ожидания... А главное — непоправимо и глубоко колеблется самая наша вера в современную культуру; из ее устоев вдруг выглянуло на нас такое страшное звериное лицо, что мы невольно отвернулись от него с отвращением и недоумением» (Лопатин Л. М. Современное значение философских идей кн. С. Н. Трубецкого //Вопр. филос. и психол. М., 1916. Кн. 131(1). С. 2-3).

Одним из показателей «варваризации» кризисного общества является возвращение в современность из исторического небытия типов людей далекого, казалось бы, прошлого. В условиях многочисленных социальных и национальных конфликтов, возникающих на обширном пространстве постсоветской империи, возрождается такой тип авантюриста, как «вояка», существовавший ранее на протяжении прошедших кризисных веков в виде наемного солдата, кондотьера, ландскнехта. Распад жизненных условий ведет к тому, что оказывается проще и эффективнее добывать жизненные блага путем насилия, чем работая. Труд требует необходимых рабочих навыков, знаний, учеба же в современных условиях оказывается делом тяжелым как в материальном, так и в интеллектуальном планах. Научиться обращаться с оружием гораздо проще. «Вояка» возвращается в мир современной культуры, обладая традиционным этосом неприкрытого мародерства, прикрываясь лишь фиговым листком борьбы за национальную идею или лозунгами робингудовского типа. Он покинул мир производственной культуры, ступил на тропу войны, и свои предпринимательские способности может реализовать в различного рода мафиозных, кормящихся от войны структурах. Открытая и скрытая экспроприация, шантаж становятся основными способами его деятельности (Карл Шлёгель).

411

В период социокультурного кризиса, что зафиксировано еще в эпоху первой мировой войны, миф о насилии и его героях всегда возрождался. Считалось, что в «стальных грозах» (Э. Юнгер) современной цивилизации мир очистится и спасется. Ж. Сорель утверждал, что именно на фронте человек вступает в открытую форму своего существования, когда буржуазный мещанский уклад разрушается и мужчина может себя реализовать прежде всего в качестве целостного родового существа. Он может испытать себя в экстремальных условиях, того, что не дано в мирной жизни, с лихвою хватает на войне: человек узнает о себе как о человеке — о своем мужестве или трусости, готовности убивать или умирать, — а не как о представителе цивилизованной нации. Война провозглашается естественным способом существования человека. О подобном способе мышления писала **Х. Арендт**: стремление к всеобщему равенству, преодолению классовых и социальных привилегий приводит к страстному желанию войны как уравнителя всех в смерти. Мещанская банальность и тривиальность может быть взорвана через террористическую деятельность, через мини-войну в рамках мирного общества. Терроризм при этом оказывается способом самовыражения, а не способом достижения определенных
целей.

Любые социальные и экономические трудности в условиях постмодерна* ведут к возрождению не сдерживаемых никакими общепризнанными табу инстинктов авантюрно-хищнического толка. **К. Шлегель** считает, что возрождение духа насилия не является спецификой постсоветского развития. Дело в том, что и в самых развитых странах мира возникает явление, которое можно назвать *«молекулярной гражданской войной»* (Г. М. Энценсбергер). Общества распадаются на территории, где царит благопо-

* Постмодерн — особый тип мировоззрения, сформировавшийся в последней трети XX в. Основные его ценности — отрицание всякого рода традиций, общезначимых норм, стремление к ничем не ограничиваемой свободе, к спонтанной человеческой деятельности, превращение ее в игру.

лучие, осуществляется жесткий государственный контроль, основанный на культурном согласии граждан, и территории, где господствует «кулачное право». Это явление, по мнению К. Шлегеля, наблюдается и в Нью-Йорке, и в Лос-Анджелесе, в пригородах Парижа, Марселя, на территории Германии. Здесь в зонах насилия организуются вооруженные банды подростков, растет преступность в школах, учащаются нападения на «чужаков». Разбогатеть можно, прежде всего прибегая к насилию. Недаром в таком виде спорта, как профессиональный бокс, занято большое количество «уличных бойцов», привыкших к насилию и сделавших из него свою профессию.

Проблемы «молекулярной гражданской войны» связаны прежде всего с социальной и культурной дифференциацией общества, как модернистского, так и посттоталитарного толка. Архаизация поведения, реанимация варварства определяется разрушением жизненного уклада, отсутствием традиционно почитаемых сдерживающих культурных ценностей и запросов.

Глобальные проблемы современности

Техногенная цивилизация претендовала на создание универсальной, общечеловеческой культуры, к которой должны прийти «все страны и все народы». Однако в действительности универсализация культуры привела к глобализации проблем, порожденных современной западной цивилизацией. Что же это за проблемы? В культуре XX в. развилось противоречие, проявившееся в противостоянии двух установок: сциентистской и антисциентистской. В основе *сциентизма* (от лат. *scientia* — «знание, наука») лежит представление о научном знании как о наивысшей культурной ценности. Наука как абсолютный эталон, считают сциентисты, способна решить

все проблемы, стоящие перед человечеством, — экономические, политические, моральные и т. д. Сциентисты утверждают: науке все подвластно. Действительно, современная наука проникла во все поры современного общества, пронизывая собой не только промышленность, сельское хозяйство, но и политику, административную и военную сферы. Однако не все в мире — наука. Например, существуют искусство, вера, человеческие чувства и отношения. Поэтому *антисциентизм* появился как реакция на преувеличение роли науки. Для него характерно принижение значения научного знания, обвинения науки в том, что она вызвала всевозможные кризисы: экономический, экологический, национальный. Он утверждает. «Наука — чума XX века». Возникла ситуация, которую обрисовал Ч. Сноу: «...На одном полюсе — художественная интеллигенция, на другом — ученые, и как наиболее яркие представители этой группы — физики. Их разделяет стена непонимания и иногда (особенно среди молодежи) антипатии и вражды, но главное, конечно, непонимание. У них странное, извращенное представление друг о друге. Они настолько по-разному относятся к одним и тем же вещам, что не могут найти общий язык даже в области чувств» (Сноу Ч. Две культуры. М., 1973. С. 20).

Сложившийся первоначально в Европе, а потом распространившийся по всему миру тип научно-технической культуры очень много дал человеку для развития его свободы. Но вместе с тем он имеет изъяны. Техногенная цивилизация основана на таком взаимоотношении между человеком и природой, при котором природа является объектом человеческой деятельности, объектом эксплуатации, причем неограниченной. Ей присущ тип развития, который можно выразить одним словом — больше.

Цель состоит в том, чтобы *накапливать все больше материальных благ, богатств и на этой основе решать все человеческие проблемы, в том числе социальные, культурные и другие.* Техногенной цивилизации присуще представление о том, что природа неисчерпаема именно как объект ее эксплуатации человеком. Понимание глубины эконо-

мического кризиса кладет конец такому представлению. Отсюда идейное и научно-теоретическое движение последних десятилетий, поставившее проблему создания новой экологической культуры. Экологический кризис намечает границы существующего типа экономического развития. Речь идет о необходимости новых отношений с природой и между людьми. Известный философ Ю. Бохеньский, рассматривая современную духовную ситуацию, считает, что современные ответы на конкретные мировоззренческие вопросы выглядят весьма пессимистически.

К примеру, астрономия показала, что как Земля не является центром Солнечной системы, так и Солнечная система только часть нашей Галактики, незначительный фрагмент Космоса в целом, ибо за пределами Млечного Пути существуют миллиарды и миллиарды подобных галактик, расстояние между которыми измеряется миллионами парсеков. Для антропоцентризма прошлых веков, культур, когда человек ставился в центр Вселенной, это открытие катастрофично. Мало того, повергается в прах миф и об уникальных качествах человека, уникальности существования жизни во Вселенной. Отсюда следует, что человека нельзя рассматривать как средоточие вселенских сил. Мы, человечество, лишь пылинка на окраине бытия. Новая духовная ситуация, считает Ю. Бохеньский, запрещает мыслить антропоцентрически. Современная культура строится уже на иных основаниях.

С другой стороны, *радикальным образом разрушается представление о необратимости и нарастании общественного прогресса.* Со времен бомбардировки Хиросимы и Нагасаки ценность науки и научно-технического прогресса поставлена под вопрос. Новый дух времени вызывает скептическое отношение к возможностям научного знания, точные науки уже не считаются главными. Отсюда и посетившее человечество чувство бессилия перед вызванными им неуправляемыми силами научно-технического прогресса, которое во все более яркой форме отражается в пессимистической философии экзистенциализма, где

существование человека носит трагедийный и безысходный характер.

В XX в. человек столкнулся с проблемами, от решения которых зависит судьба земной цивилизации. Эти проблемы названы глобальными (от лат. *globus* — земной шар). Первоначально глобальный социокультурный кризис, т. е. кризис в масштабах всей планеты, осознавался в отрицательной форме: как всеобщее разрушение материальной и духовной культуры. То, что судьбы человека и человечества составляют единое целое, показала уже первая мировая война. Люди осознали, что для мировой войны не существует границ государства, здесь тыл и фронт объединены в единое целое. Недаром одно из ярких философских учений XX в. *о ноосфере* возникло именно в это временя. Ноосфера есть целостное планетарное явление, и мысль об этом пришла В. И. Вернадскому в период мировой катастрофы и катаклизмов: «Первая мировая война 1914—1918 гг. лично в моей научной работе отразилась самым решающим образом. Она изменила в корне мое геологическое миропонимание» (Вернадский В. И. Несколько слов о ноосфере // Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. М., 1988. С. 503). Не случайно выдающийся русский мыслитель именно «в атмосфере этой войны» пришел к идее о вхождении в ноосферу как завершающем состоянии эволюции биосферы, где человек представлен как крупнейшая геологическая сила, изменяющая лик Земли.

Социокультурный кризис нашего времени ведет к тому, что человечество со всей остротой осознает глубину дилеммы: человек должен полагаться на стихийный эволюционный процесс развития общества, или же мир, в котором мы существуем, нуждается в коренных целенаправленных изменениях. Следует выделить несколько типологических черт современного глобального социокультурного кризиса. Первые два вида кризисов носили «алармистский» (от *alarme* — «тревога») характер. Суть проблемы здесь заключалась в том, что современные тенденции мирового развития, ориентированные на принцип количественного рос-

та, ведут к катастрофическим последствиям. Конечно, общее представление об ограниченности Земли как месте производственной деятельности человека носит достаточно абстрактный характер. Сейчас этот тип кризиса осознается более конкретно как «ограниченность некоторых видов ресурсов», «исчерпание по регионам», «экономических границ».

Другой кризис алармистского характера связан с возникновением опасных тенденций в использовании различного рода ресурсов. В ходе бесконтрольной переработки ресурсов возникает непомерная нагрузка на экологическую сферу. В результате, чем больше осваивается ресурсов, тем больше опасность. Речь здесь идет об уничтожении лесов — легких планеты, о парниковом эффекте, уменьшении озонового слоя.

Эти кризисы являются актуальными и сейчас, поскольку не снята проблема экономического роста на основе тотальной индустриализации. Проблема голода, питьевой воды, неграмотности, отставания развивающихся стран с необходимостью ведет к продолжению экономического роста, невозможного без увеличения потребления энергии и ресурсов. Поэтому алармистский кризис в ближайшей перспективе будет расширяться и углубляться.

Другие виды глобальных кризисов связаны с *внутренним развитием самого общества.* Во-первых, *цена научно-технического прогресса оказывается слишком большой.* Дело в том, что увеличивается риск от гигантских катастроф (типа чернобыльской). Современная промышленная и энергетическая инфраструктура уязвима со стороны воздействия природных стихийных сил и социальных катаклизмов (войн и революций). В результате с точки зрения общества затраты на научно-технический прогресс велики, а отдача его мала.

К кризисам внутриобщественного характера относится и проблема несправедливого распределения отрицательных воздействий научно-технического прогресса на различные слои населения и страны и регионы мира. Так, страны, обладающие богатыми энергоресурсами, осуще-

ствляют их первичную обработку, создавая гигантскую нагрузку на экологию. Процветающие слои населения создают себе условия жизни, отгораживающие их от экологических неприятностей. Таким образом, они перекладывают экологический риск на другие социальные группы. Все это ведет к дестабилизации социального организма.

Основатель Римского клуба Аурелио Печчеи говорил о проблемах, которые пересекают границы и распространяются по всей планете, невзирая на конкретные социально-политические условия: «Из всего этого следует заключение, что наша так любящая расти система сама же обрекла себя на путь, лишающий ее этой возможности. Вывод напрашивается сам собой, что абсолютно нереалистично ставить в этом культурном и функциональном беспорядке какие бы то ни было новые амбициозные цели глобального роста. Человечество оказалось в порочном кругу» (Печчеи А. Человеческие качества. М., 1980. С. 132). В чем причины возникновения глобальных проблем? Во-первых, это *целостность современного мира,* которая обеспечивается глубинными политическими и экономическими связями. Зримым, грубым их проявлением были мировые войны. Война, начавшаяся на границах Польши и Германии, пришла в Африку, на Ближний и Дальний Восток, в Тихоокеанский бассейн, в Крым и на Кавказ... Все оказались участниками единой исторической драмы. В кровавой мясорубке войн перемалывалось все, что индивидуализировало и определенным образом разделяло людей: границы, политические пристрастия, национальные особенности. Выдающийся русский мыслитель Н. Бердяев писал, что в поднявшемся «мировом вихре в ускоренном темпе движения» все смещается со своих мест. Но в этом вихре могут погибнуть и величайшие ценности, может «не устоять человек, может быть разодран в клочья».

Во-вторых, *кризис мировой цивилизации связан с возросшей экономической мощью человека, который никогда не взимал с природы столько дани, как теперь.* За последние 100 лет промышленное производство планеты приумно-

жилось более чем в 50 раз, при этом 4/5 этого прироста получено с 1950 г. Сегодня мировая экономика создает валовой продукции на сумму около 13 трлн долл., в ближайшие полстолетия может увеличиться еще в 5—10 раз. Воздействия человека по своим последствиям сейчас сопоставимы с самыми грозными силами природы. Еще К. Э. Циолковский считал, что будущее человечество полностью перестроит нашу планету и станет в дальнейшем силой, преобразующей Космос. Сейчас же человек, обладая мощью планетарного масштаба, похож на ученика чародея, который вызвал к жизни волшебные силы, но не может их укротить.

Потому, в-третьих, *одной из причин возникновения глобальных проблем является неравномерность развития стран и культуры.* Экономическая и политическая взаимозависимость стран дополняется информационной. Благодаря телевидению, спутниковой связи, компьютерным системам события и открытия в мире воспринимаются и распространяются мгновенно. Между тем люди, потребляющие и использующие информацию, не просто живут в разных странах с различным политическим строем. С точки зрения достигнутого ими уровня развития они обитают в разных исторических культурных эпохах. Родоплеменная община из бассейна Амазонки или тропической Африки, едва вышедшая из каменного века, находится на расстоянии всего нескольких часов полета от мыса Канаверал или Байконура, откуда человек стартует в Космос. Поэтому понятно, почему мировое сообщество столь сильно озабочено проблемой ядерного терроризма и выступает против распространения ядерного оружия.

Мало того, в сознании отдельных людей причудливым образом сочетаются пласты различных культур.

Может ли человек решить стоящие перед ним глобальные проблемы? Некоторые специалисты предрекают гибель человечеству уже в ближайшие 30—50 лет, однако ход мирового развития вселяет в нас оптимизм. Например, самая страшная угроза человечеству последних десятилетий — угроза термоядерной войны между сверхдержава-

ми — в значительной мере ослабела и не является главенствующей в списке глобальных проблем. Это связано во многом с теми изменениями, которые происходят в России.
Из исторического опыта развития общества и культуры известно, что человечество всегда ставило перед собой только те задачи, которые могло разрешить. Будем надеяться, что и сейчас, столкнувшись с глобальными проблемами, оно в очередной раз преодолеет препятствия, возникшие в ходе исторического процесса.

Современная культура: пути и возможности развития

Возникновение пессимистических моделей глобальных процессов развития человека и планетарной культуры привели к тому, что в 60—70-е гг. появилось множество центров, объединивших ученых, работающих в этой области. Стала распространяться футурология. В самом широком смысле — это совокупность человеческих знаний, представлений о будущем человеческого рода. Наибольшую известность в футурологических исследованиях получил Римский клуб, основанный в 1968 г. и объединивший ученых 30 стран мира. Основная проблематика исследований Римского клуба как наиболее авторитетного международного органа, изучающего будущее, — это глобальное моделирование. Причем последнее учитывает взаимосвязи различных аспектов человеческой жизни: социальный, политический, нравственный, культурный, экономический. Исследования Римского клуба велись в двух направлениях. Это и изучение пределов и направленности экономического роста, и исследования в области человеческих отношений и взаимодействий. В 1972 г. был составлен известный доклад Дж. Форрестера и Д. Мэдоуза под названием «Пределы роста», авторы которого поставили цель принять немед-

ленные меры по экономической и экологической стабилизации и достичь «глобального равновесия».
В этом докладе предлагается в связи с природными ограничениями роста человеческой цивилизации пересмотреть структуру потребностей самого человека. В 1974 г. в рамках Римского клуба М. Месарович и Э. Пестель разработали доклад «Человечество у поворотного пункта». Если в предыдущих работах была показана иллюзорность достигнутого уровня материального благополучия в наиболее развитых странах, то в этом сообщении указывалось на необходимость качественного роста в развитии человеческой цивилизации. Мир — не просто взаимообусловливаемое целое, но целое, дифференцированное на части, на отдельные регионы, имеющие свои специфические черты развития. Человечество и его культура есть единый организм, все элементы которого обладают особой качественной спецификой. Отсюда возникает и идея переноса акцента деятельности человека с количественных параметров на качественные. Если социально-экономические отношения индустриального общества являются не просто определяющими, но и подавляющими факторами исторического движения, то в современной цивилизации и культуре ситуация меняется.
Суть новой культуры вырастает из разрушения характерных для классического индустриального общества систем, внешне детерминирующих жизнь личности. Человек перестает быть элементом технологической, экономической или политической систем, где его деятельность жестко определяется внешними по отношению к его личностной культуре качествами. Эта жесткая детерминированная схема не просто ослабевает, возникает принципиально новая ситуация, означающая, что социально-экономическое развитие зависит уже от состояния духовного мира личности, от ее развития и социокультурной устремленности.
Подобная ситуация связана не только с глобальными угрозами существованию человечества, но и с коренным поворотом в системе отношений «человек — производство». Современная экономика носит инновационный

характер. Это означает, что материальные и вещественные факторы производства перестают быть основным носителем ценностей, так как устаревают каждые 3—4 года. Орудия труда, машины, станки, производственные линии, различного рода техника меняются буквально на глазах. Главным фактором обновления производства и получения прибыли является человек, его интеллектуальные и творческие возможности. Развитие личностных качеств, творческих способностей и возможностей, воспитание высококвалифицированной рабочей силы становится наиболее выгодным вложением капитала. В результате общественный субъект приобретает все большую независимость от базиса, его свобода нарастает. Как показал Д. Белл, в современном информационном обществе человеческий выбор оказывается решающей причиной социально-исторического развития.

Классик современной западной футурологии **Элвин Тоффлер**, обобщая развитие человеческого общества в XX в. и пытаясь осознать те потрясающие перемены, которые вводят нас в XXI в., показал, что знание в современном обществе превращается в настоящее богатство и в ту взрывную силу, которая произведет сдвиг власти. Весь общественный организм подвергается резким трансформациям, уходит в небытие деление мира на социалистический и капиталистический, на Север и Юг. На смену этому приходят *системы быстрых и медленных экономик.* Если первые основаны на инновации и обновлении, на идее неповторимости, то вторые традиционно устойчивы и инерционны в своем существовании. Новый экономический мир основывается на знаниях и способностях человека, на мироощущении свободы и идее творческого саморазвития.

Одним из методологических подходов, концептуально осмысливающим происходящие изменения, оказалась идея японского социолога **Е. Масуды**. В 1945 г. он предложил теорию, многим казавшуюся фантастической, — теорию *информационного общества.* Это общество, объединенное

единой информационной сетью, благодаря которой появится возможность для человечества вырабатывать единые цели, а для человека — проявить свои творческие возможности. Внедрение новых информационных технологий, и прежде всего компьютерной техники и систем телекоммуникационных связей, показало, что концепция информационного общества отнюдь не является утопичной.

Возникает новая информационная культура, новые способы получения информации, производственной и научной деятельности. Доступ к информационным сетям, знанию оказывается определяющей основой для стратификации, разделения общества. На основе автоматизированного доступа к системам связи индивид или группа лиц могут получить информацию, необходимую для решения профессиональных или личных задач. Происходит процесс автоматизации и роботизации производства и управления. В сфере информационной деятельности работает более 50% трудоспособного населения. Концепция информационного общества определила пути формирования «материального тела» культуры конца XX в. Разрешит ли новая информационная культура проблемы, связанные с современным социокультурным кризисом, — однозначного ответа на этот вопрос нет.

Современный цивилизационный сдвиг, ведущий к резкому изменению роли культуры в жизни социума, фиксируется многими специалистами-гуманитариями. Безусловно доминирующие прежде «жесткие» крупномасштабные социально-экономические структуры «размываются», уменьшается их значимость. Социальные изменения в трансформационный период общественного развития приобретают прежде всего культурную мотивацию, легитимизация новых социальных институтов осуществляется прежде всего через представленность в культуре. Общество, заведенное в тупик в результате развития техногенной цивилизации, судорожно ищет выхода во внетехнической, внеэкономической сфере. Культура, оказывается, обладает удивительным свойством, при помощи которого можно

вырваться из тисков современного кризиса. Человечество не первый раз посещают апокалиптические настроения, при этом именно культурная составляющая становилась силой, придававшей ускорение обществу на пути выхода
из кризиса.

В отличие от традиционного общества, где выход из кризисной ситуации виделся в возрождении классических культурных образцов и совершенных социальных форм в их первозданной чистоте, в XX в. ренессанс связывается с «обращением в другую сторону». Новое время, по мнению Й. Хейзинги, вот уже три столетия отказывается от усвоения старой мудрости, старой добродетели и старой красоты. Благородные умы эпохи средневековья относились к культуре как к путеводной нити и дорожному посоху, который следует передать потомкам с тем, чтобы они не сбились с пути. Культура — это прежде всего хранилище мудрости, освященной веками. Однако начиная уже с XV—XVI вв. идея возврата к старым античным идеалам трансформировалась в нечто новое и неожиданное, в создание новой социокультурной реальности. Преодоление кризисных явлений в культуре с точки зрения человека Нового времени есть прежде всего процесс ее созидания и обновления. Но этого стремления, по Хейзинге, мало — необходимо прежде всего обновление духа.

По мнению великого гуманиста XX в., **Альберта Швейцера**, гибель современной культуры происходит потому, что дело этического обновления поручено государству, в то время как этика в качестве сердцевины культуры есть дело прежде всего индивида. Утверждая себя в качестве нравственных личностей, люди тем самым способствуют превращению социума из «естественного образования» в этическое. По его мнению, «страшная ошибка» предыдущих поколений заключалась в склонности идеализировать и преувеличивать духовное могущество социальных структур, государства. В данной сфере могут возникнуть лишь приземленная этика целесообразности и вульгарная мораль благоприятных обстоятельств. Идеалы целостности — власти, политических пристрастий и т. д. — лишь ис-

кажают и усугубляют кризис социума и культуры. А. Швейцер выдвигает против этой «иллюзорной этики» абсолютную этику «благоговения перед жизнью». Это этика личной ответственности, высокого самосознания, совершенствования культурных идеалов, предполагающая совершенствование человека как единственную и главную цель развития культуры — прежде всего через процесс «внутреннего совершенствования человека как достижения духовности». А. Швейцер в опоре на внутренние духовные силы и возможности индивида видит тот «архимедов рычаг», при помощи которого можно возродить культуру.

Эта же проблема осознается в XX в. не только философами-гуманистами, но и людьми сугубо практическими. Один из наиболее показательных примеров — известный итальянский промышленник Аурелио Печчеи, один из основателей Римского клуба, объединившего в своих глобальных изысканиях мировую элиту науки, бизнеса, культуры. А. Печчеи, исходя из собственного опыта работы в экономической сфере, пришел к выводу, что триумфальное развитие техногенной цивилизации в действительности представляет собой миф, за которым кроется страшная опасность, подстерегающая человечество, — *глобальные проблемы различного вида.* Выход же из социокультурного кризиса, приобретающего глобальное измерение, видится не только в усовершенствовании юридической базы, развитии экологического образования и воспитания, в ужесточении законодательств за экологические преступления, в создании экологосообразных производств и использовании альтернативных источников энергии и сырья, но прежде всего в самом человеке. Проблема именно в нем, а не вне его. И возможное решение связано с трансформацией индивидуальной культуры, обретающей свои силы «в новом гуманизме», который позволяет воссоздать гармонию человека и непрерывно изменяющегося мира. Ключ к спасению заложен в самом человеке, его собственной «внутренней трансформации». Культурные изменения, связанные с зарождением новых, соответствующих

духу XX в. ценностей и мотиваций — социального, этического, эстетического, духовного и других видов — должны охватить, по мнению А. Печчеи, не отдельные элитные группы и слои общества, а стать неотъемлемой органической основой мировоззрения самых широких масс населения. Глубокая культурная эволюция означает совершенствование качеств и способностей всего человеческого рода. Три аспекта характеризуют новый гуманизм, с которым, как с культурным абсолютом, пытается воссоединиться «обновленный человек»: чувство глобальности, любовь к справедливости и нетерпимость к насилию. В центре же стоит целостная человеческая личность и ее возможности, и другого подхода, несмотря на то, что это кажется простой банальностью, просто-напросто нет. Речь здесь идет прежде всего о «беспрецедентной культурной перестройке» миллиардов населения земного шара — всех без исключения, независимо от уровня их положения в социальной иерархии. Трансформация личности есть, как отметил А. Печчеи, «человеческая революция», единственная на данный момент реальная возможность выхода из современного глобального социокультурного кризиса.

Литература

1. **Бердяев Н. А.** Смысл истории. М.; Л., 1990.
2. **Вебер А.** Кризис европейской культуры. С-Пб., 1999.
3. **Печчеи А.** Человеческие качества. М., 1980.
4. **Сноу Ч. П.** Две культуры. М., 1973.
5. **Швейцер А.** Упадок и возрождение культуры. М., 1993.

Глава 10. СОВРЕМЕННЫЕ ЛИКИ культуры

Япония

Растущее внимание в конце XX в. вызывает культура Востока. В первую очередь это обусловлено высокими темпами экономического развития, быстрым преодолением социально-экономической отсталости и замкнутости стран с традиционалистской культурой. Прежде всего сказанное относится к Японии, которую иногда называют *музеем азиатских культур* (К. Окакура). Совершенная Япония сохраняет истинно азиатскую душу, свет культуры, что не мешает ей вести равноправный диалог с другими культурами.

Японская культура во многих отношениях уникальна и удивительна, она насыщена контрастами в духовной жизни. С одной стороны, изумительная вежливость, гораздо более искренняя и менее церемонная, чем в Китае, с другой — острый меч самурая, смелость, отвага и готовность к самопожертвованию, которые могут быть сравнимы только со слепым фанатизмом воинов ислама. Редкое трудолюбие сочетается с обостренным чувством чести и глубокой преданности императору, учителю или главе фирмы; необычное даже для изысканного Востока чувство прекрасного, в котором сочетаются скромность и простота; лаконизм и прелестное изящество одежды, убранства, интерьера. Умение отрешиться от суеты повседневности и

найти душевный покой в созерцании прекрасной природы, моделируемой в миниатюре крохотным двориком с камнями, мхом, ручейком и карликовыми деревьями.

Японию отличает поразительная способность заимствовать и усваивать, перенимать и развивать достижения других народов, культур, сохраняя при этом свое национальное, своеобразное, японское. Особенно сильное влияние на культуру Японии оказали индийская и китайская цивилизации в самых разных аспектах, она впитала и переработала в соответствии со своими потребностями традиции *индуизма, конфуцианства, даосизма, буддизма,* придав им свои неповторимые черты.

В XX в. контекстуальность, эмпиризм, повседневность японской культуры, синтоистское восприятие мира как единственной реальности обусловили высокие возможности адаптации страны к новым реалиям (в частности, поражение во второй мировой войне было воспринято в Японии не с позиций рефлексии, а как стимул для консолидации общества, поиска своего места в послевоенном мире НТП). Но прежде всего развитие ее культуры связано с националистическим и милитаристским оттенками конфуцианства в его японской версии. После окончания двухсотлетней изоляции, перед лицом угрозы со стороны Запада интеллигенция, воспитанная в духе японско-конфуцианской этики, сумела сплотить страну и создать сильное современное государство. Именно благодаря национальной форме конфуцианства Япония с ее классовыми и региональными противоречиями за сравнительно короткий срок, примерно за 20 лет, легко превратилась в сильную нацию.

Мощный экономический взлет Японии в последние десятилетия побудил многих исследователей к тщательному изучению социокультурных основ этого взлета, впервые осуществленного на азиатской почве. После так называемого «переворота Мэйдзи» (1868) японцы предприняли попытку копировать методы передовых стран Европы и США, но не добились больших результатов. После второй мировой войны был избран принципиально иной путь —

428

модернизация страны на базе традиций, а не вопреки им. По мнению как японских, так и западных ученых, главную роль в успехах социально-экономического развития Японии сыграли принципиальный учет в ходе реформ культурных традиций страны, отказ от слепого заимствования западных моделей как не учитывающих специфику ее культуры. Примечательно, что начало «экономического чуда» по времени совпадает с резкой активизацией интереса к родной культуре, который, может быть, и был вызван потребностями модернизации.

В послевоенной Японии проводилась целенаправленная политика изменения психологии народа без ломки старых культурных архетипов. Никто не ставил под сомнение традиционный кодекс чести, но в качестве его главной ценности вместо готовности отдать жизнь за императора прославлялся труд, который объявлялся «миссией», средством закаливания духа. Семя упало на благодатную почву знаменитого японского трудолюбия, сформированного издревле, когда, расселившись в горных долинах, люди стали культивировать рис, упорным трудом отвоевывая для этого каждый клочок земли. (Было даже время, когда Япония именовалась не Страной восходящего солнца, а Страной спелых колосьев риса.) Широко использовался опыт традиционных семейных учебно-трудовых коллективов, первый из которых возник еще в XVII в. В такой «фирме» хозяин и ученики жили под одной крышей, ученики получали от хозяина все необходимое, а он обучал их чтению, письму, посвящал в тайны ремесла. Даже богатые родители отдавали своих детей в ученики. И сегодня многие японские предприятия и учреждения строятся по модели «большой семьи»; значительная часть сотрудников принимается на работу в фирму на условиях пожизненного найма по итогам тщательной проверки. Оборотная сторона системы пожизненного найма состоит в том, что фирма не прощает тех, кто уходит из нее по своей воле: это не просто уход, а нарушение важнейшего жизненного принципа — принципа верности. (Не примет ушедшего и другая фирма традиционной ориентации.)

429

Японское чудо, по-видимому, сравнительно быстро дало результат потому, что в японской культуре глубоко укоренились конфуцианское представление об изначально рациональном устройстве мира, а также высоко ценимые конфуцианской этикой культура физического и умственного труда, культ знаний и способностей. Известный экономист М. Морисима, анализируя проблему, «почему именно в Японии налицо наибольшее развитие капитализма», указывает на роль конфуцианства в этом процессе. По его мнению, японский капитализм — это конфуцианский капитализм. Конфуцианство кодифицировало групповую этику и разделение обязанностей между представителями различных классов и сословий, закрепляющих и сохраняющих иерархический характер общества. В связи с этим в Японии была создана капиталистическая экономика, в основе которой лежат служебная иерархия, пожизненный труд, верность работников своим компаниям и акционерная система, вполне адекватные характеру японского конфуцианства. В японской версии конфуцианства господствовала ориентация на предельное напряжение способностей, старание и тяжелый повседневный труд (для свободного владения азбуками катакана, хирагана и иероглифической все эти качества были обязательны), что в принципе служит оптимальной основой для воспитания творческой активности, энергии и даже предприимчивости, столь необходимых для функционирования капитализма.

Подавляющему большинству японцев присущи приверженность к стабильности, равновесию, социальному равенству, неприятие крайностей. В производственной деятельности это проявляется в недопустимости большого личностного превосходства руководителей над подчиненными, коллективизме, доходящем до семейственности, клановости и корпоративности, стремлении соглашаться с мнением большинства, глубоком уважении к старшим, начальству. Большое значение для экономической культуры Японии имеют также господство общественной целе-

сообразности над этикой, культ мелочей, отказ от четких высказываний и формул.

Кроме особенностей трудовой деятельности (выращивание риса требует коллективизма, слаженности, равномерности, усредненности усилий, большого трудолюбия) на формирование этих качеств и оказывают влияние религиозно-философские традиции. Так, один из боссов компании «Сони» Сигеру Кобаяси полагает, что непостижимая эффективность работы японского гиганта заключается в строгом выполнении *дзен-буддистского принципа му*, согласно которому не признается никаких жестких планов. Неожиданные решения, пожалуй, — самое поучительное в истории «Сони».

Ошеломляющий экономический рост Японии и культурно родственных ей стран позволяет характеризовать наступившим XXI в. как «век Тихого океана», когда во всю силу проявится жизненная сила азиатских обществ. Одной из причин такого быстрого роста является характерное для азиатских культур групповое сознание, готовность людей к самопожертвованию во имя блага группы, к которой они принадлежат, отнесение на второй план личных интересов. Именно эти черты могут дать в следующем веке азиатским народам большие преимущества перед народами западных стран, где люди стремятся прежде всего получить еще большие права, а чувство обязательства перед обществом как целым все больше исчезает. Известный религиозный и политический деятель Д. Икэда солидарен с точкой зрения ряда ученых о наступлении в XXI в. эпохи Азии и Тихого океана, где «Япония должна взять на себя руководящую роль в процессе постепенного перехода от западной цивилизации к новой, тихоокеанской».

XXI век мыслится как век победы культуры над политикой, силы человеческого духа над силой оружия, что предполагает диалог между разными культурами. Ведь культура по самой своей сути вписана в мирную деятельность людей, а конструктивный обмен культурными ценностями требует прежде всего, чтобы люди были взаимно терпимы к культурным особенностям. Они всегда долж-

ны считаться с точкой зрения других, быть способны видеть не только в одной, узкой перспективе, а с возможно с наибольшего числа точек зрения. Подчеркивая культурное равноправие, историческую миссию других культур, Икэда обращает внимание на то, что «культурно-историческое значение века Азии и Тихого океана состоит в том, что контроль властью и оружием будем заменен контролем культурой и человечностью».Однако возникает вопрос: какая культура будет доминировать в наступающем веке и осуществлять контроль? Логика событий и подтекст размышлений Д. Икэды не вызывают сомнений, что в качестве таковой выступит японская культура, впитавшая в себя, как мы уже видели выше, *принципы синтоизма, конфуцианства и буддизма.*

Япония уже сейчас готовится осуществить свою экспансию тихим, мирным путем при помощи культуры как наиболее действенного средства. Вот почему, по мнению Д. Икэды, культурная замкнутость должна уступить место открытости, и мы должны мыслить и действовать прежде всего как люди, а не как граждане отдельных стран, имея в виду «новое» (т. е. необудцистское) мировоззрение. Однако само по себе мировоззрение действовать не может, для этого необходим определенный тип носителя культуры. Вот почему сейчас требуется модель нового типа личности, которая может преодолеть националистические предрассудки и инертность в мышлении, обладать индивидуальным мышлением, быть способной к единоличному руководству и готовой идти на риск. Исторический прецедент есть: такие люди осуществляли модернизацию в эпоху Мэйдзи — буржуазной революции во второй половине XIX в. Динамичный, энергичный, способный воспринять непривычные для японцев морально-этические нормы, адаптироваться к чужой культуре и вместе с тем привить чужой культуре японскую систему ценностей, — вот образ нового «интернационального», «мирового» японца, вот каким должен выглядеть японец в глазах мирового сообщества в XXI в. Понятно, что фанатичный японец такого религиозно-культурного типа сможет осу-

ществить культурную экспансию Японии прежде всего в странах тихоокеанско-азиатского региона, имеющих общую культурную основу.

Следует отметить, что, будучи лидерами постиндустриального общества, японцы сознают трудности сохранения культурной идентичности. В частности, традиционный японский менталитет имеет пределы в стратегической перспективе дальнейшего подъема Японии: гениально используя открытия и изобретения других стран и народов, японцы вынуждены обращаться к либерализму, ведь научное творчество — дело преимущественно индивидуальное, а не коллективное.

Будущее покажет, кто был прав: те, кто утверждает, что японцам и близким к ним по культуре азиатским народам будет принадлежать решающая роль в мире XXI в. как не потерявшим коммунитарности культуры, или те, кто считает, что японцы превратятся в придаток бесконечно совершенствующегося НТП, станут бездушными микропроцессорными существами. Ясно одно — культура Японии будет иметь большое значение в развитии межкультурных процессов нового тысячелетия.

Китай

Большой интерес для осмысления культурного многообразия современного мира имеет культура Китая, и дело не только в его огромном населении. Уникальность и значимость культуры нынешнего китайского общества состоит в том, что страна с традиционной культурой, разительно отличной от западной, успешно осуществляет рыночную модернизацию без вестернизации и под руководством коммунистической партии. Элите страны удалось найти оптимальный вариант соотношения культурных традиций и новаций, своего и чужого. Более того, именно верность традициям, опора на них и являются основой успеха страны, претендующей на освободившуюся

после разрушения СССР роль сверхдержавы. Вопреки широко распространенному мнению об универсальности глобальных «общечеловеческих» ценностей, развитие культуры современного Китая опирается на во многом противоположные культуре Западной Европы ценности. Например, если Запад воплощает индивидуализм как систему, в рамках которой эмоциональный компонент регулируется рациональным, а человек стремится сделать карьеру за счет личных усилий и позитивного имиджа у окружающих, то в Китае отдельный человек традиционно рассматривается как физическое тело, которое может быть «целым», только если его сердце обращено к другим людям. Отсюда стремление к созданию как бы «коллективного» тела, выходу за рамки собственного интереса, намерение гармонизировать его в единстве с интересами других людей, посвятить себя коллективу, государственным делам, даже отождествить себя с ними на основе чувства долга: личность вне коллектива демонстрирует «низменное» в культуре. В современном китайском обществе успешно функционируют такие непреходящие ценности китайской традиционной культуры, как основанный на нерасчлененном представлении о мире интуитивный способ мышления (созвучный идеям современной физики, в частности квантовой теории поля, и другим наукам XXI в.), акцент на моральное самосовершенствование человека, гармонии межличностных отношений и отношений между личностью и обществом; уважение старших, помощь ближнему, согласие в обществе; приоритет морально-этических норм; авторитет семейных отношений; стремление к сочетанию власти и долга, справедливости и выгоды, интересов личности и массы.

На современную экономическую и политическую жизнь Китая оказывают большое влияние такие конфуцианские традиции, как рациональность управления, строгий контроль государства во всех сферах жизни, стремление к стабильности и порядку, персонификация социальных отношений.

434

Вместе с тем следует отметить, что китайская культура, при всей ее монолитности и непрерывности развития, открыта для диалога с иными культурами, и прежде всего западной. Но этот диалог не затрагивает основы китайской культуры, она обнаруживает большую адаптивность без разрушения культурного ядра.

Стремительный подъем экономики Китая нанес удар но «универсалистской» трактовке воззрений Вебера, а Именно: в сфере конфуцианской культуры, не пропитанной духом протестантской этики, факты, не подлежащие сомнению, удостоверяют высокие темпы роста экономики этой страны. В традиционной китайской культуре конфуцианское учение занимает ведущее положение, и экономические концепции следует рассматривать в свете этого. Однако содержание китайского «конфуцианства» определяется конкретной обстановкой, содержит в себе факторы эволюционного и временного характера. Отдельно взятые идеи и взгляды, характерные для определенного периода и определенного района, не могут рассматриваться как категорически обусловленные идеями конфуцианства повсеместного значения. Это положение чрезвычайно важно при характеристике вопросов традиционной китайской экономической культуры.

Поэтому нужно иметь в виду определенную противоречивость традиционных китайских экономических взглядов. Например, обычно полагают, что конфуцианцы «избегают говорить о выгоде» и приводят в качестве доказательств высказывание Мэнцзы о том, что «гуманность и справедливость стоят выше всего! Зачем же непременно говорить о выгоде?», а также изречение из произведений Конфуция: «Совершенный человек разбирается в справедливости, низкий человек толкует о выгоде» и др. Но вместе с тем можно вспомнить мнение Ли Бу, что «человека без выгоды не существует», и суждение Чжу-Цзы, много сделавшего для учения об «основном принципе», который справедливость и выгоду рассматривал как неотъемлемые части вещей и явлений, при этом считал, что выгода появляется из глубины самой справедливости;

435

что справедливость прослеживается во всех делах и выгода их сопровождает. Поэтому говорят, что выгода гармонирует со справедливостью.

Подобные мнения высказывали многие конфуцианцы разных времен эпохи Сун, да и сам Конфуций говорил, что люди желают богатства и знатности. Если не руководствоваться правильными принципами, их не получишь. Людям ненавистна бедность и низкое положение в обществе. Если не руководствоваться правильными принципами, от них не избавишься. Конфуций также констатирует, что «бедность трудно переносить безропотно». Он отнюдь не отрицает желание и стремление людей стать богатыми, однако подчеркивает, что «богатство и знатность, полученные не по справедливости, подобны облакам, плывущим по небу». Наряду с этим, Конфуций считал, что простой народ не должен быть беден и только при обогащении простого народа и государства его правители смогут жить в достатке.

Мэнцзы также признавал желание и стремление людей стать богатыми. Он говорил: «Как может человек не стремиться к богатству и знатности?» В то же время Мэнцзы высказывал идеи о способах «обогащения народа», в частности, полагал, что «людям следует обрабатывать свои поля и конопляники, а власти надо облегчить налоги, взимаемые с них, и тогда народ может стать богатым»; не следует взимать налог с торговцев, надо помогать им в торговле и добиться, чтобы «все торговцы в Поднебесной были довольны».

Из приведенных высказываний ясно, что экономические идеи конфуцианства отнюдь не игнорировали выгоду, а взгляды различных школ на данный экономический элемент разнились незначительно. Но тем не менее общая идеология конфуцианства несравнима с протестантской идеологией труда и обогащения.

В настоящее время представляют большой теоретический и практический интерес положения о так называемых материальных и духовных цивилизациях, выдвинутые руководством современного Китая. Оно считает пагубным

развитие экономики за счет разрушения традиционных духовных ценностей нации, видит отличие западной культуры от восточной, которая нравственными соображениями регулировала развитие материальной культуры, ставит оригинальную задачу строительства «социалистической духовной цивилизации», опирающейся на материальную.

Бурный рост экономики Китая осуществлялся под жестким управлением и контролем государства, что прямо вытекает из его конфуцианской трактовки, принципиально отвергаемым экономическим либерализмом, при строгом соблюдении законности, корни которой лежат в идеологии *легизма.* Примечательно, что в истории Китая легисты были главной силой, противостоящей конфуцианству именно в сфере социальной политики и этики. В отличие от конфуцианцев с их приматом морали и обычного права, призывом к гуманности и осознанному чувству долга, культом предков и авторитетом личности мудреца, законники-легисты, как реалисты, в основу своей доктрины ставили безусловный примат Закона, сила и авторитет которого должны держаться на палочной дисциплине и жестоких наказаниях. Ни семья, ни предки, ни традиции, ни мораль — ничто не может противостоять закону, все должно склониться перед ним. Законы разрабатываются мудрецами-реформаторами, и издает их и придает им силу государь. Он единственный, кто может стать над законом, но и он не должен делать этого. Осуществляют закон и проводят в жизнь его нормы министры и чиновники, слуги государя, его именем управляющие страной; почтение к закону и администрации обеспечивается специально введенной строгой системой круговой поруки и перекрестных доносов, которая, в свою очередь, держится на страхе сурового наказания даже за мелкие проступки; наказания за строптивость уравновешиваются поощрениями за послушание.

Руководство современного Китая умело опирается на нужные сейчас стороны этих доктрин, а не порывает со своими культурными традициями в угоду задачам рыночной модернизации своей экономики. Кроме роли государ-

ства и закона, это обнаруживается и в опоре на семью. Семья считается сердцевиной общества, ее интересы намного превосходят интересы отдельного человека, который рассматривается лишь в аспекте семьи, сквозь призму ее вечных — от далеких предков к отдаленным потомкам — интересов. Несмотря на изменения, происходящие в структуре семьи современного Китая, она по-прежнему остается основной ячейкой общества. Сейчас социологи выделяют четыре категории семьи: неполные нуклеарные, нуклеарные, расширенные (нуклеарные и другие родственники), большие (две или три нуклеарные) семьи. Исследования показывают увеличение больших семей (21,3%) и укрепление связей и прочности расширенной семьи (21,6%), причем подобные семьи не идентичны натуральным кланам прежних времен. Именно опора на семью как на трудовой коллектив, семейная экономика обеспечили решение главной для страны с более чем миллиардным населением проблемы — продовольственной.

Еще одна традиция, обеспечивающая бурный прогресс страны в условиях современного научно-информационного общества, — *культ знаний, учебы, науки.* Китай уделяет огромное внимание подготовке научно-технических кадров, умело использует традиционный авторитет образования как формы реализации социального признания личности.

Наконец, следует отметить и «церемониальность» культурных традиций Китая, осторожность в восприятии нового, что уберегло страну от порывов бездумного заимствования чужого «передового опыта». Разумеется, рост информационных, экономических, политических контактов страны, преодоление относительной культурной изоляции по мере демократизации китайского общества ставит перед руководством страны сложные культурные проблемы, и прежде всего — связанные с проникновением и распространением американизированной массовой культуры, а также ориентацией элитарной молодежи на Запад и либеральные ценности (чему способствует учеба

в США). Однако успехи страны, понимание, что в их основе лежит опора на свои культурные традиции, способные адаптировать необходимый западный опыт, позволяют предположить, что Китай сохранит свою культурную уникальность и в условиях глобализации.

Арабский Восток

Сохраняет свою самобытность в современных условиях и культура арабского Востока. В ее основе лежит переживающая подъем религиозная идеология ислама. Для нее характерна необычная для европейцев идея неуклонности общественного регресса (а не прогресса) как неизбежного в земной жизни отклонения от истинного пути, что обусловливает необходимость божественного вмешательства для спасения человека. Отсюда весьма настороженное отношение исламского мира к идеологии «прогрессизма», неприятие европейской уверенности, что новое лучше старого.

Другая важная особенность культуры ислама — принципиальная нераздельность сакрального и земного. Этим объясняется не просто большое влияние, а глубокое проникновение религии в жизнь человека и общества, ее регулирование на только светским законодательством, но и «законами» шариата. В культуре арабского Востока проявляется и традиционная мусульманская установка на корпоративность, ориентация на коллектив (общину) как целостность, вне которой невозможна полноценная личность, обеспечивающую духовное братство.

В современных условиях проблемы самосознания культуры исламского мира, его взаимоотношение с другими культурами (прежде всего западной) имеют прежде всего экономическую основу. Здесь ярко проявляется культурная самобытность мусульманского общества. Хозяйственная культура ислама строится на активном восприятии мира как единого творения Аллаха. Богатство в мусульман-

ской культуре ценится и приветствуется, частная собственность — священна и неприкосновенна. Но богатство должно быть праведным, собственность тоже подлежит моральной регуляции. Мирская активность в общем целостно нейтральна, она не является самоцелью, но ее и не следует избегать. Поощряется исламом и профессиональная деятельность, но не ради наживы как таковой. Важно отметить, что ислам не делает иерархических различий между умственным и физическим трудом.

Коран дает определенные рекомендации, каким быть мусульманину в роли производителя и потребителя, «предпринимателя» и наемного работника, содержит установки на благочестие «бизнеса», справедливость обмена, умеренность, партнерство, профессионализм и т. п. Коран осуждает чрезмерное накопление собственности в руках меньшинства, ростовщичество, задает обязательность милостыни *(закят),* право наследования имущества широким кругом родственников. Эти принципы в своей фундаментальной трактовке в целом определяют лицо экономики стран исламского мира, хотя есть и свои варианты модернистского характера.

Вместе с тем потребности социально-экономического развития ставили мусульманских богословов и правоведов перед необходимостью нового осмысления целого ряда традиционных положений ислама. Однако этот процесс оказался болезненным и затяжным, что отразилось, в частности, в полемике по поводу допустимости (или греховности) создания в мусульманских странах банковской системы. Полемика разворачивалась, с одной стороны, вокруг положения о взимании ссудного процента *(риба),* а с другой — в связи с шариатским запретом на омертвение капитала. Дело закончилось изданием *фатвы,* разъяснявшей, что банковские вклады и взимание с них процентов не являются ростовщичеством и, следовательно, не относятся к категории осуждаемого риба. Это положение способствовало приведению существовавшей системы в соответствие с интересами национальной буржуазии.

440

Расширение практики капиталистического предпринимательства в мусульманских странах влекло за собой не только пересмотр шариатских положений (как в случае с риба), но и оживление некоторых традиционных принципов, имевших распространение с периода мусульманского средневековья, например *мушарака и кирад* (принципы торгового сотрудничества). В то же время нередко новые по содержанию явления воспринимаются как продолжение и развитие мусульманской традиции: таковы, например, коммерческие объединения, действующие в различных частях мусульманского мира на религиозно-общинной основе (торговые дома и финансовые предприятия *исламаилитов ходжа* и *бохра, меманов).*

Сейчас религиозно-обновленческие процессы в исламе связаны в первую очередь с проблемой освоения научно-технических достижений Запада. Сторонники реформаторского направления высказываются за модернизацию установлений ислама, тормозивших процесс внедрения достижений Запада. Им противостоят традиционалисты, выступающие за сохранение норм и ценностей ислама, против нововведений западного образца.

Освобождение мусульманских народов от колониальной зависимости, углубление кризисных явлений в капиталистическом мире поставили принципиально новые проблемы перед представителями мусульманской общественной мысли. Это отразилось прежде всего в широко развернувшейся борьбе вокруг проблемы выбора пути развития освободившимися странами, в ходе которой появляются многочисленные концепции так называемого *третьего пути,* отличного как от капиталистического, так и от социалистического. Апеллируя к традиционным ценностям ислама, мусульманские общественные деятели (как религиозные, так и светские) выдвигают тезис об исламском пути развития как единственно приемлемом для стран распространения ислама. На его основе создаются концепции «исламского государства», «исламского правления», «исламской экономики» и т. д., нередко существенно отличающиеся друг от друга в трактовках тех или

441

иных вопросов, но имеющие социальную и мировоззренческую общность.
Сегодня для культуры ислама характерен значительно более высокий, чем на Западе, религиозный энтузиазм. Более того, можно даже говорить об исламской экспансии, высокой культурной энергетике стран арабского Востока, подъеме мусульманского духа, его претензиях на расширение влияния в мире на фоне духовного кризиса христианской культуры.

США

Культура США, несмотря на свою сравнительную молодость, переживает сложный период, характеризуемый развертыванием как противоречий, заложенных в ее историческом становлении, так и вызванных процессами последних десятилетий. Многие современные американские мыслители, пытающиеся проанализировать самобытность культуры Нового Света, в конечном счете понимают, что история Америки дала пищу для несбыточных упований. Однако отсюда делается парадоксальный вывод: да, иллюзии сопровождали летопись Америки, а история показала их беспочвенность, но именно эта социальная мифология и содействовала формированию совсем иной, нежели европейская, культуры.
Так, американский историк Дж. Робертсон в работе «Американский миф, американская действительность» (1980) отмечает, что мифология, основанная на подчеркивании девственности Нового Света по сравнению со Старым, находит свое регулярное воплощение в двух национальных праздниках — дне рождения Дж. Вашингтона и Дне Благодарения. Оба праздника представляют собой ритуальное воспевание американских мифов, отражают своеобразие американской культуры.
Исторически американское национальное сознание включало в себя глубокую веру в исключительность про-

исхождения и судеб развития страны. Сложившаяся здесь культура была пропитана мыслью о том, что американцы — новый народ, который, сформировавшись из тех, кто искал свободу в Новом Свете и обрел ее, в последующие десятилетия был обязан выполнять свое миссионерское предназначение. Американская культура, стало быть, содержит в себе конгломерат представлений, имеющих более или менее тесную связь с действительностью. При этом многие из компонентов данной культуры, представляют собой некие культурные напластования, возникшие в результате определенной социально-исторической причины, но не исчезнувшие вместе с ней. Это относится к «американской мечте», т. е. к представлению, будто Америка может стать раем на Земле. Она возникла как результат деятельности первых поколений американцев, которые не расставались с Библией, осваивали новые земли. Отцы-основатели США задали жесткие параметры национальной культурной идентичности как «единства многообразия», достигаемого ассимиляцией эмигрантов на основе массового школьного образования, ценностей либерализма. На протяжении длительного периода в знаменитой формуле «единство из множества» первое явно доминировало. В связи с этим в культурологии преобладали представления о США как о грандиозном *«плавильном котле» культур.* Их усиливали социально-экономические процессы 30—70-х гг. — эпохи централизма, массовости и масштабности, идеологией которой было стремление к экономическому прогрессу и демократическим идеалам как «гражданской религии» (Ф. Рузвельт) и которая обеспечивала гомогенность так называемой средней Америки. Это позволило Д. Беллу утверждать, что в США наконец-то сложилось «национальное общество» с высокой концентрацией политической и экономической власти. Метафора «плавильного котла» стала реальностью для белых американцев — к середине XX в. сложилась синкретическая национальная культура, по сути своей являющаяся массовой и обеспечивающая культурное единство белых. Попытка достичь культурного единства разных этничес-

ких групп американцев не привела к желаемому результату, так как в 60-е гг. в ходе борьбы за гражданские права они заявили об особом месте своих культур, что начало подрывать с таким трудом созданное единство.

Это позволяет некоторым специалистам говорить, что американское общество обскурирует, распадается, теряя даже видимость единства. Очевидно, это связано с тем, что населению США так и не пришлось стать нацией: ничего, кроме формального гражданства, не объединяет все эти разнородные расовые, этнические, языковые, религиозные общины. Черные и белые продолжают жить раздельно, общины аборигенов — индейские племена — даже именуют себя «нациями». Многочисленные этнические общины «пришлых» (в последнее время) американцев также весьма далеки не только от культурного, но и мировоззренческого единства, не говоря уже о слиянии в один этнос, в одну культуру.

Сейчас в культуре США доминирует стремление к углублению принципов плюрализма и децентрализации, что превращает США в мозаичное общество, чрезвычайно разнообразное и сильно дифференцированное. На смену «плавильному котлу» в 70-х гг. пришла *мозаика расово-этнических общин* (Д. Холлинджер), каждая из которых живет своей субкультурой, что привело к признанию в качестве официальной *идеологии многокультурности.* Модель этнокультурной мозаики не вызывает вопросов об американской национальной идентичности, о будущем США как форпосте западной культуры. Предлагаются рецепты «сдерживания эмиграции из незападных стран, усиления ассимиляции эмигрантов» (С. Харрингтон). Перед американской культурой опять во весь рост встает задача интеграции. Однако сейчас ее решение требует гораздо больших усилий, ибо «многокультурность» объективно базируется на фундаментальных социально-экономических сдвигах в развитии страны.

Под влиянием НТП современные энергетика, техника связи, новые технологии и связанная с этим переоценка ценностей стали движущими силами децентрализации

американского общества, его культуры. Разнообразие видов энергии и более рациональное ее использование, развитие пригородов, филиалов и особенно формирование новых информационных систем, благодаря которым любой человек через персональный компьютер может получать и передавать информацию вне «культурных центров» и даже места работы, приводят к тому, что *пирамидальная социальная структура,* лежащая в основе «единства многообразия», сменяется *сетеобразной с множеством узлов инициативы и ответственности.* (Очевидно, символом такой трансформации можно считать Интернет — глобальную информационную сеть, где наиболее популярным видом сервиса является World Wide Web — «всемирная паутина»). Компьютер стал мощным орудием децентрализации, так как он обеспечивает информацией все звенья, узлы общественного организма практически в равной мере, независимо от места в социальной иерархии и пространстве. Происходят изменения в системе ценностей среднего американца: он хочет менее претенциозного образа жизни, большего признания и реализации индивидуальных культурных запросов.

Таким образом, конвергенция меняющихся общественных и личных ценностей с новой техникой и энергоэкономическими сдвигами привели к созданию динамичного (калейдоскопического) мозаичного общества. Для него характерны дальнейшая децентрализация образа жизни, расслоение «средней» Америки, растущее многообразие стилей, когда нормой становится не типичность, а разнообразие, прежде всего культурное. Эти процессы имеют серьезные последствия. Субкультуризация расовых, языковых, религиозных, этнических общностей оставляет все меньше надежд на формирование целостной этнической культуры европейского типа, поскольку они не проявляют стремления к адаптации в классической национальной культуре; из-за отрицательной комплементарности, естественного разнообразия этнокультурных доминант они ограничивают свое «единство» профессиональными или бытовыми контактами, прежде всего в сфере потребления.

Согласно переписи 1990 г., только 5% граждан США считают себя «просто американцами», остальные относят себя к 215 этническим группам.

В то же время там, где делаются попытки преодолеть ограниченность своей традиционной культуры, возникает ситуация, когда люди вынуждены утрачивать разделяющие их этнокультурные ценности. Это объективно обусловлено тем, что идейным стержнем американской культуры «отцов-основателей» является *индивидуализм,* который в условиях многонациональной эмигрантской страны не позволяет сформировать такую культурную общность, которую естественно и добровольно принимают как свою глубинную этнокультурную доминанту большинство людей.

В этих условиях Америка вынуждена иметь в качестве национальной, по сути, массовую культуру, основанную на биологических и социальных архетипах, не имеющих этно-национальной природы. Очевидно, в этом можно усмотреть корень американской трагедии: отсутствие этнокультурного единства вынуждает формировать национальную культуру не на духовном, а на биологически-потребительски-информационном уровне. (Возможно, американскую культуру можно сравнить с крупным орехом, имеющим прочную оболочку массовой культуры, но пустым внутри, без этномонокультурного ядра.)

Такая установка достаточно успешно реализует себя, и не только внутри страны, поскольку потребности, воплощаемые интернациональной массовой культурой, есть у абсолютного большинства людей, и американская культура оказывает большое влияние на другие культуры. (В этой ее агрессивности, возможно, проявляется момент зависти нации, так и не создавшей своей самобытной культуры, к народам с мощной глубинной этнокультурой: стремление навязать свой вариант культурной идентификации под прикрытием лозунгов «общечеловеческих ценностей», конкурентного «диалога культур», привести другие культуры к свойственному США состоянию несложившегося этнокультурного национального единства.) Это обуслов-

ливает необходимость весьма осторожного отношения к культуре США; сомнительно ее восприятие как некоего универсального общечеловеческого образца только в силу высокого развития американской цивилизации. Примечательно, что все голливудские фильмы о будущем Америки рисуют его в крайне мрачном, зачастую апокалипсическом свете очевидного культурного регресса человека, общества в целом.

Африка

Культуре современной Африки трудно дать обобщающую характеристику. Тем не менее при всей сложности и многообразии этого феномена можно выделить характеристики, позволяющие рассматривать культуру огромного континента как некую общность, присущую негритянским этнокультурам.

Видный идеолог негритюда Л. Сенгор называет негра *дитя природы;* его разум интуитивен, нацелен на соучастие другому человеку. Африканский негр, кем бы он ни был, живет в гармонии с природой, подчинен суточным и сезонным ритмам; его чувства и душа открыты глубинным импульсам, волнам природы. Для него на первом месте всегда форма и цвет, звук и ритм, запах и прикосновение, его стихия — танец. Очевидно, потому так популярны в современном мире негритянские музыка и танцы, негритянский спорт. Все культурные ценности африканцев имеют эмоциональную окраску. Можно говорить о принципиальной разнице отношения европейцев и африканцев к миру: если европеец живет разумом, логикой, расчетом, анализом, потреблением, действием, плотским, земным, то африканец — ритмом, слиянием с природой, объектом, сопереживанием, ощущением, космическим, духовным; ему присущи стремление к единству человека и природы, психология «прожиточного минимума», доми-

нирование коллективизма над индивидуализмом, стремление к гармонии, кооперации.
Сейчас развитие африканской культуры определяют две тенденции. Первая — *стремление воссоздать, развить историческую культурную самобытность своих народов после веков колониального порабощения Западом, определенная враждебность к его культуре.* Сторонники афроцентризма предлагают избавляться от комплекса неполноценности, привитого колонизаторами, критически оценивать западную культуру, искать пути ее адаптации для развития африканской культуры. Вторая — *растущее влияние западной массовой культуры в сочетании с рецидивами преклонения перед европейской культурой, коренящегося в том же колониальном прошлом.* Взаимодействие этих культурных процессов осложняется большим разнообразием природных и этнических факторов, острыми проблемами межнациональных отношений, обилием очень мелких культурных организмов, не объединенных социально-экономической и политической общностью. Следует отметить и влияние не только колониальной христианской, но и арабо-мусульманской культуры в сочетании с мощными традициями языческих религиозных верований, этнических форм народного художественного творчества (музыка, песни, танцы, праздники и т. п.), патриархальности мировоззрения и образа жизни. Народная культура, пережившая колониальную аккультурацию, формирует исключительное многообразие культурного лика Африки, его самобытность. Вместе с тем в условиях бурного роста культурных контактов, информационного влияния отмечается стремление элиты «поднять» культуру своих народов, не консервировать традиционность туземных танцев вокруг костра для развлечения туристов. Большое внимание уделяется преодолению неграмотности, внедрению цивилизованных форм жизни. Но эти стремления наталкиваются на социально-экономическую отсталость, растущее отставание в материальном уровне жизни от Запада, а также на сохраняющуюся «аллергию» к культурному влиянию «белых», традиционной колониальной ориентации на прошлое.

В последние годы элита африканских стран все более осознает, что акцент на самобытность может привести к консервации отсталости, что необходимо усиление культурных контактов с другими странами. Отсюда — ренессанс изучения европейских языков, форм образования, пропаганды европейской художественной культуры, рост спортивных контактов, эмиграции. В связи с этим в Африке отчетливо наблюдается значительный разрыв европейски ориентированной элитарной культуры и культуры народной, обращенной к своим корням, традициям, а следовательно, большое расхождение всего образа жизни элиты и «народа». Процессы глобализации обостряют эту проблему, но вместе с тем способствуют консолидации народов Африки на культурной основе, где возможна успешная конкуренция с Западом, формированию африканской культурной идентичности перед лицом новой угрозы глобального сверхобщества.

Латинская Америка

Термин «Латинская Америка» весьма условен: он отражает общую латинскую языковую основу большинства стран региона, преобладающее влияние романских народов Иберийского полуострова, колонизовавших эти территории в XV—XVI вв. Однако история культуры Латинской Америки значительно старше ее современного названия.
Доколумбова Америка. За длительный период своего существования территория Америки приняла несколько волн переселений, претерпела несколько «открытий». Как показывают исследования современных археологов, уже 30—25 тыс. лет тому назад эти земли были заселены выходцами из северо-восточной Азии.
Самые ранние следы пребывания человека обнаружены здесь в местечке Пуэбла (долина Мехико). Они отно-

сятся к XXIII—XXII тыс. до н. э. Основным видом занятий людей в то время была охота. Развитие земледелия начинается в VII тыс. до н. э., а завершается формирование оседлого образа жизни древних земледельцев во II тыс. до н. э. К этому времени были освоены основные виды сельскохозяйственных культур, сохранявших свое значение в жизни индейских племен вплоть до прихода колонизаторов.

Уже в I тыс. до н. э. в Латинской Америке начинают складываться два основных очага древних раннеклассовых цивилизаций — Месоамерика и Андская область.

Материальную основу жизни древнего американского общества составляло подсечно-огневое и поливное земледелие, эксплуатация труда крестьян-общинников. Власть принадлежала родоплеменной знати, военным вождям, жрецам. Доминировала деспотическая форма правления. Царь и царская власть обожествлялись. Решению этой задачи был о подчинено искусство, прежде всего, архитектура и скульптура. Древние зодчие возводили культовые комплексы (включавшие ступенчатые пирамиды с храмом или алтарем наверху, дворцовые постройки, своеобразные обсерватории» и «стадионы»), а также оборонительные сооружения.

Раннеклассовые цивилизации Латинской Америки смело могут быть названы *городскими.* Причем структура типичного города-государства доколумбовой Америки, Древнего Востока и отчасти античного полиса отмечены поразительным сходством: столица — основное политико-административное, культовое и экономическое ядро города-государства — место пребывания правителя и его приближенных, храма главного божества и обслуживающего его жречества, была связана с сельскохозяйственными округами, находившимися от города на расстоянии примерно 15 км. Города были благоустроены, имели мощеные улицы, акведуки и т. п.

К числу городских (среди наиболее крупных — города-государства Теотиуакан, Трес-Сапотес, Тикаль, Тахин, и

др.) относилась и *цивилизация майя,* расцвет которой пришелся на классический период (I—IX вв. н. э.). Все «археологические признаки» города майя — каменные дворцы и храмы, планировка зданий вокруг прямоугольных двориков и площадей, «акрополи», культ стелы-алтаря, иероглифическая письменность — образуют единый культурный комплекс. Причем постройка майянских городов зачастую предварялась научными изысканиями. Так, священный город майя Теутиакан был спланирован в строгом соответствии с астрономическими и математическими данными. В нем находились пирамида Солнца и пирамида Луны, великолепно декорированные храмы.

Большое внимание древние майя уделяли календарю и летосчислению. И это вполне понятно: благополучие, сама жизнь человека в период перехода от присваивающего хозяйства к производящему напрямую зависели от учета природных закономерностей. Отсюда вытекала важнейшая роль календаря, дающего земледельцу возможность жить в согласии с ритмами природы. Двойная календарная система, существовавшая у месоамериканских народов, исходила из существования 260-дневного круга, отражавшего изменение картины звездного неба и фазы планеты Венера, и второго, 365-дневного круга, соответствовавшего длине солнечного года.

Кроме того, майя имели серьезные достижения в области математики (им были известны позиционная система счета и математическое понятие нуля), а также в области астрономии, географии, минералогии, медицины, фармакологии и т. д. Но все эти области положительного знания были тесно переплетены с религиозно-мифологическими представлениями.

Интересны в этой связи космогонические представления древних майя. Вся история Вселенной делилась на определенные циклы, каждый из которых заканчивался мировой катастрофой — пожаром, потопом, землетрясением и т. п. Вселенная состояла из 13 небес и 9 подземных миров. В центре земли находилось мировое (зеленое)

дерево, пронизывающее собой все слои небес. Оно было окружено четырьмя другими деревьями, символизирующими стороны света: красное — восток, белое — север, черное — запад, желтое — юг. Характерно, что с цветовой и календарной символикой были связаны и божества майя. Так, Бакабы — боги-братья Хобниль, Кан-Цик-Наль, Сак-Кими и Хосан-Эк соотносились с определенными частями света и символизирующими их цветами. Эти боги стоят в четырех углах Вселенной и поддерживают небо, чтобы оно не упало на землю. Одним из главных божеств в мифологии майя было хтоническое божество Ицамна, голова которого образовывала землю, а туловище — небесный свод. Постепенно Ицамна обрел множество ипостасей, но главная его роль — это роль творца мироздания. Он также создатель письменности, основатель жречества, покровитель правителей майянских городов-государств. Другим божеством, относящимся к разряду главных, был Кукулькан — бог ветра, дождей, планеты Венера.

В результате социальных потрясений и варварских нашествий большинство крупных раннеклассовых городов-государств прекратило свое существование. В X—XVI вв. появились новые культурные центры. На полуострове Юкатан возникли майя-тольтекские города-государства: Чичен-Ица, Ушмаль, Майяпан. В 1325 г. образовалось царство ацтеков, которое постепенно установило свое господство на значительных территориях. В 1438 г. инки создали государство Тауантинсуйу. Произошла перегруппировка классовых сил: всю полноту власти захватили военные вожди. Генеалогическая и календарная символика сменились символикой войны. В религиях главное место заняли боги войны и солнца, жаждущие крови и человеческих жертв.

Господствовало убеждение, что Солнце должно было получать постоянную пищу — человеческую кровь. Только кровь могла спасти Вселенную от катастрофы, а все живое — от гибели. Для этого на вершине пирамиды-хра-

ма у живого еще человека из груди вырывали сердце. Разумеется, ацтеки и представители других месоамериканских культур не были каким-то зловещим исключением, они, скорее, выступали как типичные представители в ряду архаических обществ, в жизни которых жертвоприношения, в том числе и человеческие, играли исключительно важную роль.

У *ацтеков* Теночтитлана (современный Мехико), ставшего столицей ацтекского царства, вплоть до прихода испанских завоевателей сохранялись родоплеменные традиции. Одной из них было деление на 4 фратрии и 20 родов с выборными должностными лицами. На высшие должности избирались представители одной семьи. Существовало рабство, десятки каст. Главный правитель ацтекского царства формально являлся выборным вождем, но фактически власть его была наследственной.

Цивилизация ацтеков впитала в себя богатые традиции народов Месоамерики и продолжила их как в области материальной, так и духовной культуры. Как и их предшественники, ацтеки большое внимание уделяли развитию городов. Города имели правильную планировку, отчасти связанную с разделом земли между родами на прямоугольные участки. Центральная площадь служила местом народных собраний.

Даже земледелие ацтеки смогли приспособить к условиям «озерной» жизни, сооружали «плавучие сады» на искусственных островках, болота осушали с помощью каналов, выращивали разнообразные сельскохозяйственные культуры. Ремесло у них уже отделилось от земледелия и достигло высокого уровня развития (ткачество, гончарное дело и др.)

Основными монументальными сооружениями ацтеков были четырехгранные каменные пирамиды с храмом или дворцом на усеченной вершине. Культовые здания украшались рельефами, росписями. У ацтеков имелись зачатки письменности (пиктографическое письмо с элементами иероглифики), система летосчисления и календарь,

сходный с календарем майя; были развиты медицина и астрономия.

Религиозно-мифологические представления ацтеков наложились на местные культы и верования и породили чрезвычайно интересные формы. Верховным и наиболее почитаемым божеством ацтеков был Уицилопочтли («колибри левой стороны»), сын Коатликуэ и Мишкоатля. Этому солярному божеству приносились кровавые человеческие жертвы. Из культуры завоеванных тольтеков ацтеки позаимствовали мифологический цикл о Кецалькоатле («змее, покрытом зелеными перьями») и его брате-двойнике Тескатлипоке («дымящемся зеркале»). Кецалькоатль олицетворял для ацтеков идею космической и социальной упорядоченности. Его же брат-близнец и антагонист Тескатлипока выступал как воплощение хаоса и предвестник перемен. Существует ацтекский космогонический цикл о сотворении мира из хаоса и о пяти солнцах, в котором главными действующими лицами выступают эти братья-близнецы, а также мифы о сотворении современного человечества и о даровании ему маиса и ремесел, героем которых тоже является Кецалькоатль.

Другой наиболее развитой цивилизацией постклассического периода была цивилизация *инков.* О происхождении инков рассказывают легенды. Согласно одной из них бог Солнца Инти с печалью наблюдал жизнь людей на земле: нищета и невежество были их уделом. И вот Инти послал к людям своих детей, дав им золотой посох и повелев обосноваться там, где посох без труда войдет в землю. Так был основан город Куско. Создав государство, сын бога Инти стал его первым Инкой-властелином, а дочь — его супругой.

Свое государство инки называли Тауантинсуйу — «земля четырех частей». И действительно, империя инков была разделена на 4 провинции, которые в свою очередь подразделялись на округа, которыми управлял назначенный Инкой чиновник. В округ входило несколько деревень, каждая из которых была представлена одним или несколькими родами. Род владел общинными угодьями, из кото-

рых каждый мужчина получал надел, а женщина — его половину. Вся земля делилась на 3 части: поля общины, «земля Солнца», поля государства и Инки. Основу хозяйства составляли земледелие и животноводство, было развито и ремесленное производство, особенно ткачество. Общественный строй инков представлял собой разновидность рабовладельческой деспотии с элементами первобытного коммунизма. На троне мог находиться только мужчина королевской крови. К трудной роли правителя будущий Инка готовился долго: изучал религию, различные науки, кипу — узелковое письмо, этикет и военное дело. Власть Инки была безграничной, абсолютной. Ее опорой была армия, насчитывавшая свыше 150 тыс. человек.

С другой стороны, на местах имели место элементы демократии — проводились собрания семей, решавшие насущные вопросы, в которых женщины и мужчины участвовали на равных. Уровень жизни рядовых общинников был примерно одинаков. Голодающих и бедных не было, так как те, кто не мог работать, обеспечивались государством всем необходимым. Отношений купли-продажи не существовало. Их заменял государственно регулируемый обмен на деревенских и городских ярмарках, которые устраивались каждые 10 дней.

Инки внесли весьма существенный вклад в развитие науки и искусства. Основой инкской науки была математика, которая базировалась на десятиричной системе. Развивались астрономия, география и картография. Но наиболее развитой наукой была медицина, свидетельством эффективности которой служило долголетие жителей империи. Инки прославили себя и в области искусства. Они сочиняли религиозные и светские гимны, мифы, баллады. Жемчужиной мировой драматургии называют инкскую драму в стихах «Апу-Ольянтай».

Подводя итог рассмотрению раннеклассовых цивилизаций доколумбовой Америки, можно сделать вывод, что к моменту прихода европейцев американские народы добились значительных успехов в самых различных областях.

Вместе *с* тем к моменту появления на континенте европейцев для всех индейских обществ (при весьма существенных различиях между ними во многих других аспектах) были характерны следующие основные структурные характеристики: жесткая подчиненность всех этих обществ, включая высокие культуры доколумбовой Америки, природным ритмам, безусловное преобладание тенденции адаптации к среде над попытками приспособить ее к собственным потребностям, доминирование естественно сложившейся общности над индивидом, полное растворение в ней личностного начала; господство общинного архетипа как основы и системообразующего принципа доколумбовых обществ; качественное преобладание традиции над инновацией, вытекающая из всех этих характеристик особенность исторической динамики автохтонных цивилизаций — циклическая форма социального движения и временных представлений. Вступившие в соприкосновение с «осевыми» цивилизациями «доосевые» культуры встали перед жесткой альтернативой: либо усвоить основные принципы культур «осевого времени», либо остаться на периферии исторического движения.

Культура колониальной эпохи.

Открытие Нового Света явилось началом всемирной культурно-политической и культурной экспансии Европы. Развитие мореплавания и расширение морских коммуникаций выдвинули на первые роли в мировой политике морские державы, предоставив им преимущества над континентальными, или сухопутными, странами. Среди них — Испания и Португалия. В XV в., по образному выражению Гегеля, мир для европейцев стал круглым: *человечество открыло для себя земной шар.* Тем самым закончилось изолированное развитие цивилизаций и культур и было положено начало длительному периоду европейского проникновения в неевропейский мир. Латинская Америка явилась первым опытом колониального захвата и владычества, сопровождавшимся покорением и истреблением аборигенных народов.

456

Европейские мореплаватели не только неизмеримо расширили свой географический горизонт. На новые земли они несли с собой свои ценности, традиции, обычаи, орудия и образ жизни. Вопреки логике, когда, казалось бы, после открытий Колумба и Васко да Гамы Запад должен был предстать лишь одним из регионов обширной ойкумены, возникает европоцентристский мир. Отныне именно Запад разрабатывает, осуществляет и диктует магистральные направления, пути и средства мирового развития, вовлекая в свою орбиту все новые регионы, страны и народы. По сути, Конкиста, евангелизация, последовавшая затем колонизация Америки, были сменой знаков культуры, т. е. культурно-цивилизационным травестированием автохтонного индейского мира.

Превращение Латинской Америки в объект колониальной экспансии означало начало нового этапа в истории ее общественной жизни и культуры. Высшую власть в колониях осуществляли вице-короли и генерал-капитаны. Вице-короли в своих действиях были подотчетны лишь королевскому правительству и совету по делам Индий в Мадриде.

Понятно, что население этого огромного региона не могло быть однородным. К 1825 г., по подсчетам немецкого исследователя — путешественника А. Гумбольдта, население Латинской Америки составляло примерно 16 млн человек, из которых 19% были белые, 45 — индейцы, 4 — черные и 32% — различные полукровки. По социально-этническому принципу выстраивалась своеобразная пирамида. На первом месте был белый, рожденный в Испании, на втором — белый, рожденный в Америке, или креол, далее шли метисы — дети белых и индейцев, далее — мулаты — дети белых и черных, затем дети черных и индейцев, индейцы и черные в той же последовательности.

Таким образом, в Латинской Америке проживало население, происходившее от смешения индейских аборигенов, белых, эмигрировавших из Европы начиная с XV в., и черных, силой вывезенных из Африки и обращенных в рабство. В результате здесь не сложилось наций в тради-

457

ционном европейском смысле слова, но произошла самая грандиозная в планетарном масштабе *метисация населения.* При этом конкретные народы выступали как бы формой проявления единого супернационального единства — латиноамериканской «расы», «народа континента», «нового смешанного маленького рода человеческого» (Боливар). Это не был народ в европейском смысле слова, как веками складывающаяся во взаимодействии с природной средой психофизическая индивидуальность с собственным строем языка и претворенным в формах жизни мироотношением. Такой народ здесь просто не имел возможности сложиться как в силу краткости исторического периода, едва достаточного для формирования государственности и этнотипа, так и в силу отсутствия такого важнейшего самоидентификационного инструмента, как собственный язык.

Экономическая жизнь Латинской Америки этого периода полностью определялась интересами монополий, рассматривавших колонии лишь как источник драгоценных металлов и продуктов плантационного хозяйства. Это хозяйство, основанное на труде негров — рабов, завезенных после истребления коренного населения, было ориентировано на мировой рынок и составляло экономическую основу ряда государств. В других практиковалась феодально-крепостническая эксплуатация населения, которое прикреплялось к поместьям или редукциям (владениям церкви) якобы для приобщения к плодам европейской цивилизации и христианским добродетелям.

Для духовной жизни латиноамериканских стран религиозный фактор имел огромное значение, оказывая решающее влияние на механизмы формирования философско-мировоззренческих форм культуры. При этом сам испанский католицизм должен был адаптироваться к реалиям Латинской Америки, претерпев известную трансформацию. Католическая религия, настаивающая на том, что этнические различия малозначимы перед единством веры, способствовала интеграции этносов, сплаву культурно-цивилизационных факторов.

458

Так, в Мексике католицизм настолько неразрывно слился с местными религиозными верованиями, что подчас невозможно отделить языческих богов от христианских святых, а ритуалы доколумбовой эпохи — от католических обрядов. Достаточно вспомнить в этой связи такие факты, как возникновение и широкое распространение культа Девы Гваделупской, огромную популярность многочисленных святых, особенно местных, в *«народном католицизме».* Очевидно, что кроме генетической связи с центральными женскими божествами мифологической эры особую роль сыграл и характер образа Богородицы — всепрощающей, милосердной матери. Что же касается святых, то большое значение для облегчения восприятия этих персонажей христианской традиции имело то обстоятельство, что практически все они были тесно связаны с практическими потребностями людей, соблюдая своеобразное «разделение труда». Так, Святой Петр покровительствовал рыбакам, Святой Валентин — влюбленным, Святой Лука — художникам, и т. д. Значительно сложнее обстояло дело с восприятием индейцами образа самого Христа и особенно догмата о Святой Троице. Представления о Боге, едином в трех лицах, которые одновременно неслиянны и нераздельны, были малопонятны народам с неразвитым абстрактным мышлением.

Следует обратить внимание и на некоторые особенности религиозной жизни аборигенного населения Нового Света. Существовали ли в ней моменты, облегчавшие восприятие христианства? По-видимому, существовали. В первую очередь бросается в глаза то, что символ креста — встречается в обеих культурах и выполняет сходную функциональную роль. И у европейцев, и у индейцев крест обозначал сакральный центр мира, его ось, доминанту, организующую всю пространственно-временную структуру мироздания. Прослеживается несомненная линия исторической преемственности и между мифологическими образами Богини-Матери, Матери-Земли и Богоматерью в христианстве. Конечно, связь здесь скорее косвенная, чем прямая. Ведь Дева Мария не есть олицетворение при-

459

роды как таковой, но некий прообраз природы, преображенной Святым Духом.
Хорошо известно также, какое значение имел культ Солнца в религиозных системах доколумбовой Америки. Но следы солярного культа сохранились и в христианстве. Вспомним такие характерные явления, как ориентация храмов и молящихся на восток, празднование большинством христиан, в том числе католиками, Рождества Христова в день зимнего солнцестояния, 25 декабря, старинные обряды поклонения солнцу у славянских народов, связанные с празднованием Иванова дня и летним солнцестоянием. Разумеется, в новой религии спасения элементы древних солярных ритуалов приобрели совершенно иное символическое значение. И тем не менее параллели между следами обрядов поклонения Солнцу в европейской христианской традиции и солнцепоклонничеством доколумбовых культур вполне допустимы.
Таким образом, католицизм в Латинской Америке не заменил религий аборигенных народов, а синтезировал их и тем самым как бы обрел новую специфическую форму в своей всемирно-исторической эволюции.
Сходные явления наблюдаются в сфере искусства. Здесь процесс стилеобразования на протяжении пяти веков постоянно определялся и осложнялся сменявшимися влияниями. В колониальную эпоху это были европейские, преимущественно испано-португальские влияния, а в неоколониальной период — доминирование художественных и архитектурных достижений США. Преломление этих воздействий сквозь призму латиноамериканских реалий принимало подчас весьма причудливые формы.
В начальный период колониальной экспансии искусство практически не выходит за рамки прямых подражаний метрополии, огрубляя, приспосабливая его образцы к местным условиям. Но в то время как планировка городов, типы жилых и административных зданий, католических храмов и монастырей по структуре и виду были изначально европейскими и преимущественно пиренейскими, в сельской местности на протяжении веков сохранялись в

неизменном виде индейские хижины, поселки, убогие жилища рабов, крестьянские дома.
Что же касается подлинного прорыва местных форм в искусство, то он происходит позже: в Мексике во второй половине XVII в., а в Перу — в начале XVIII. Этот расцвет региональных форм был связан с *барокко.*
Существует целый ряд памятников, которые с полным основанием могут быть названы барочными. Это бразильская архитектура XVII—XVIII вв., архитектура Куско и Лимы, кафедральный собор в Гаване. Но наиболее сильная и оригинальная группа памятников — это *перуанское барокко.* С ним и подобными ему местными формами часто связывают определения *«метисного», «колониального» барокко,* поскольку этот стиль органически включает в себя мотивы индейского творчества. Резное убранство церковных фасадов, яркие изразцы, многоцветная лепка были присущи, например, мексиканскому *ультрабарокко.* В знаменитых скульптурных композициях Гватемалы и Эквадора барочная экзальтация святых сочеталась с индейской экспрессией. Живопись в основном ограничивалась библейской тематикой. Архитектура и строительство строго регламентировались «законами Индий», воплощавшими ренессансную утопию «идеального города»в феодально-монархической ее интерпретации: центральная площадь с кафедральным собором, прямоугольная сетка улиц, одинаковость кварталов, номенклатуры зданий и т. д.

Завоевание независимости и поиски духовного самобретения.

В начале XIX в. под влиянием идей Просвещения, вдохновляющего примера североамериканцев, освободившихся от Англии, Великой французской буржуазной революции в испанских колониях началась война за независимость, которая длилась более 20 лет.
Новые государства, образовавшиеся в результате распада испанской и португальской колониальных империй, с трудом обретали свое место в мире, находили пути к внутреннему и международному порядку. Соперничество за власть *каудильо,* военных и гражданских вождей времен

войны, приводило к непрерывным гражданским войнам и государственным переворотам в молодых республиках. К тому же, завоевав независимость, они стали воевать друг против друга, чтобы расширить территорию и захватить как можно больше полезных ископаемых (1865—1870 — война Аргентины, Бразилии и Уругвая против Парагвая; 1879—1883 — война Чили против Перу и Боливии и др.). Все это ослабляло возможности противостояния латиноамериканских государств агрессивному североамериканскому соседу, который расширял свои границы не только путем купли-продажи (в 1819 г. США купили у Испании Флориду и Орегон), но и методами прямой территориальной аннексии (в 1845 г. — аннексирован Техас, а в 1848 г. — присоединены Калифорния, Невада, Юта, Нью-Мексико и Аризона). Широко практиковались методы так называемой «цивилизованной», или экономической, аннексии, означавшей глобальную неоколониальную экспансию США в Латинскую Америку.

Следует сказать, что ущерб, причиненный экономике латиноамериканских государств войной против колониального господства Испании, был огромен. Положение начинает меняться с 1860 г., когда в экономике латиноамериканских государств наметился подъем и вырос экспорт. Главным образом это был экспорт сырья в индустриально развитые страны: маленькая Куба стала мировым экспортером сахара и табака, Аргентина — шерсти, мяса и зерна, Мексика и Бразилия — золота, серебра, кофе, Колумбия — кофе и индиго и т. д.

Постепенно и, прежде всего за счет эмиграции, росло народонаселение. С 1820 по 1900 г. оно увеличилось в 3 раза. Развитие экономики и эмиграции приводит к ускоренной урбанизации континента. Возникают города-мегаполисы.

После завоевания независимости и установления буржуазного строя начинает развиваться национальное самосознание латиноамериканцев. При этом развитие буржуазных отношений обусловливало решительный поворот искусства в новое русло. Важную роль в этом сыграл но-

вый стиль — *костумбризм.* Его адепты обратили взоры к бытовым сценкам, пейзажным зарисовкам в живописи. Вышедшие на сцены театров персонажи, одетые в национальные костюмы, говорили на местных диалектах, демонстрировали особенности характера и образа жизни представителей различных социальных слоев и этносов.

Хотя в начале XX в. для латиноамериканской культуры в целом характерен зависимый тип развития, к 20-м гг. она не только достигает мирового уровня, но и порождает высочайшие образцы монументальной живописи, архитектуры, литературы и т. д.

Крупнейшим явлением мирового искусства стала монументальная мексиканская живопись, основоположниками которой были **Диего Ривера, Хосе Клементе Ороско, Давид Альваро Сикейрос**. «Великая тройка» и их сподвижники назвали свое движение *мурализмом* (от исп. *murallo* — «стена»). Гигантские росписи стен общественных и государственных зданий, церквей, площадей воплощали темы прогресса, революции, свободного труда и др., изобличали военщину, фашизм в условиях их наступления на прогрессивные завоевания.

Большую роль в распространении новых идей сыграл французский архитектор Ле Корбюзье, который составил ряд проектов реконструкции латиноамериканских городов. Пожалуй, одним из самых оригинальных был проект строительства новой столицы Бразилиа архитектора Л. Косты: город в плане напоминал самолет, крылья которого — жилая зона, а фюзеляж — площади в окружении общественных зданий.

Интереснейшим феноменом современной мировой культуры является латиноамериканская литература. Ее доминантой всегда была проблема, практически неизвестная европейским культурам: *стремление открыть для себя свой подлинный духовный облик, опираясь на богатство всей мировой культуры.*

При этом общей латиноамериканской концептуально-метафорической и стилевой доминантой, своеобразным кодом латиноамериканской культуры оставалась культур-

ная оппозиция *Новый Свет — Старый Свет* и связанные с ней *мифологемы «Рая Америки» и «Ада Америки».* Она составила глубинную основу творчества всех крупнейших писателей XX столетия — Хосе Эустасио Риверы, Алехо Карпентьера, Габриэля Гарсиа Маркеса, Марио Варгаса Льосы и др.

Таким образом, для латиноамериканской романистики, как и для общественного сознания этого региона в целом, характерно стремление вновь обрести себя, осознать самоценность своего духовного мира, преодолеть «сто лет одиночества», освоив богатства мировой культуры.

Особенности латиноамериканской цивилизации и культуры.

Прежде всего, необходимо подчеркнуть: *то, что мы называем латиноамериканской культурой, является результатом сложнейшего взаимодействия различных цивилизационных пластов.* Сложность этого взаимодействия — в неоднородности и неоднозначности составляющих его тенденций. Обнаруживают себя следующие типы межцивилизационного взаимодействия:

1) *противостояние,* основанное на полном взаимоотторжении инородной реальности (например, жесткое противостояние «белых» и индейцев в Перу);

2) *симбиоз,* связанный с противоречивым сочетанием тенденций взаимопритяжения и взаимоотталкивания участников контакта (например, сосуществование европейско-христианских и индейских элементов в традициях крестьян Бразилии);

3) *синтез,* понимаемый как процесс порождения нового качества или «порождающее взаимодействие (например, культ Девы Гваделупской, «метисное барокко» и др.).

В различных регионах и странах Латинской Америки, в тех или иных феноменах культуры наблюдается своеобразное сочетание и проявление вышеуказанных тенденций.

Латиноамериканская культурно-цивилизационная модель может быть соотнесена с крупнейшими синтезами

мировой истории, например, с римским освоением древнегреческой культуры, с новоевропейским переосмыслением греко-римского синтеза в соединении с культурной ближневосточной иудейско-христианской традицией, и др. В то же время принципиальное отличие заключается в том, что новоевропейские культуры формировались в пределах примерно одного цивилизационно-культурного архетипа. В латиноамериканском же варианте взаимодействующие цивилизационные архетипы хронологически были разведены тысячелетиями (непроницаемый мифологизм индейских культур и начинающийся процесс рационализации, демифологизации европейской культуры). Этим разрывом во многом объясняется специфичность латиноамериканской традиции.

В результате взаимодействия сложных и противоречивых многовековых процессов сформировалась цивилизация, которая по праву может быть названа *испано-американской.* Базой для нее послужила собственно *испанская цивилизация, перенесенная из метрополии,* а затем принявшая от нее эстафету *креольская цивилизация.* Вторым по важности компонентом стала *маргинализированная часть индейских цивилизаций, возникших в буферных зонах межцивилизационного контакта, а затем и элементы африканских культур.*

Нельзя не отметить и некоторые специфические черты взаимодействующих компонентов. Немаловажное значение имело то обстоятельство, что *колониальная экспансия производилась странами, вытесняемыми в Новое время на периферию мировой истории,* а также и то, что, лишившись статуса периферии Европы, Латинская Америка вскоре превратилась в периферию США. *Все это обусловило периферийностъ, маргинальность латиноамериканской культуры.*

В качестве следующего специфического момента следует указать, что сама Испания, как отмечал Ж. Лафе, была *поликультурным, глубоко космополитическим обществом, где преобладали три религии — христианство, ислам и иудаизм.* Кроме того, некоторые мировоззренческие ус-

тановки *испанского католицизма, настаивавшего на несущественности этнических различий перед общностью веры, в* немалой степени способствовали *интеграции этносов* (индейского, европейского, африканского), сплаву культурно-цивилизационных факторов.

Наличие в *иберийской разновидности западной цивилизации архаического структурного уровня сознания* стало, по-видимому, непосредственной *предпосылкой* появления достаточно *устойчивых форм связи европейских и автохтонных этнокультурных элементов.* В ходе встречи двух миров в западном полушарии мифологический структурный уровень европейско-христианской цивилизации вступил в непосредственный контакт с мифологическим миром индейцев. Однако сам характер соединения классических христианских матриц с автохтонным материалом был уже отягощен наслоением форм сознания, порожденных Новым временем.

Доминантой латиноамериканской культуры является проблема, практически неизвестная Европе: *открыть себе самих себя через сравнение с другими.* Для этого типа культурного сознания характерно постоянное стремление к самоидентификации путем построения собственного образа мира в соотнесении с различными культурами Европы, Запада и России.

Таким образом, оппозиции мое—чужое, варварство-цивилизация, Америка—Европа составляют основу общей латиноамериканской концептуально-метафорической и стилевой доминанты от древности до наших дней, т. е. образуют своеобразный код латиноамериканской культуры.

Соотношение сторон указанной культурной оппозиции исторически менялось от этапа к этапу. Как отмечал видный исследователь латиноамериканской культуры В. Б. Земсков, *доминантой культуры креольского барокко XVI—XVII вв. являлась мифологема «рая креольской Америки».* В культуре Просвещения на рубеже XVIII—XIX вв. ее место заняла мифологема *«естественной Аркадии Америки».*

466

XIX в. был представлен противоборствующими концепциями «варварской, адской Америки» и «райеки-аркадической» концепцией романтизма. Затем появились новые вариации в лоне эстетики испано-американского модернизма, а в XX в. — авангардизма, постмодернизма, — вплоть до «нового романа», в котором концептуально-метафорическая доминанта прорисована особенно ярко.

Особенностью латиноамериканского сознания и культуры является то, что они постоянно функционируют в режиме рассудочного парафразирования культурных моделей. Явно выраженное игровое начало, проективность, карнавальность, компилятивная комбинаторность и обильное цитирование различных составляющих приводят к гетерогенности латиноамериканской культуры, явно тяготеющей к синкретическим формам и жанрам. Из этих принципов исходит и концепция латиноамериканской барочности, тесно связанная с протеизмом Родо. Ее основной тезис — тотальное и свободное взаимодействие всего со всем во имя поиска своего гармонического облика

Таковы в общем виде специфические черты латиноамериканской культурно-цивилизационной модели, отличающейся от универсальных цивилизационных образований тем, что она есть *культура становящегося типа, которая строит себя, вырабатывая альтернативные само-идентификационные формы, призванные возместить дефицит цивилизационной аутентичности.*

Литература

1. Американский характер. Очерки культуры США. М., 1991.
2. **Гуляев В. И.** Древнейшие цивилизации Мезоамерики М., 1972.
3. Iberica americans // Механизмы культурообразования в Латинской Америке. М., 1994.
4. Ислам на пороге XXI века. М., 1986.

467

5. Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики. М., 1985.
6. Концепции историко-культурной самобытности Латинской Америки. М., 1978.
7. Кулик С. Черный феникс: африканские сафари. М., 1989.
8. Культуры Нового и Старого света XVI—XVIII вв. в их взаимодействии. С.-Пб., 1991.
9. Львова Э. С. Культура народов тропической Африки: взаимодействие культур и тенденции развития. М.: Логос, 1996.
10. **Полевой В. М.** Искусство стран Латинской Америки. М., 1967.
11. **Тань Е.** Китайская традиционная культура и модернизация // Вопросы экономики. 1994. № 7.
12. Туганова О. Э. Современная культура США. М., 1989.
13. Япония: культура и общество в эпоху НТР. М., 1985.
14. Японский феномен. М., 1996.

Глава 11. КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ В РОССИИ

Понимание культуры зависит от объема накапливаемых о ней знаний. Познание национальной культуры в самых разнообразных аспектах и под различными углами зрения способствует ее все более широкому целостному панорамному видению, позволяет отчетливее осознать ее глубинные основы.

Изучение социодинамики культуры имеет огромное значение для понимания изменений, постоянно происходящих в обществе. Слово *социодинамика* происходит от соединения латинского слова *социум* — «общество» и греческого *динамика,* что означает состояние движения, ход развития. При рассмотрении социокультурной динамики речь идет об изменениях, которые происходят в культуре под воздействием внешних и внутренних сил. Разработаны различные модели социокультурных динамических процессов: *эволюционная* (Г. Спенсер, П. Тейяр де Шарден), *циклическая* (О. Шпенглер, А. Тойнби, Л. Н. Гумилев), *волновая* (П. Сорокин).

Понятие *социодинамика культуры* ассоциируется с названием работы известного французского ученого А. Моля. Концепция культуры разработана автором в кибернетических терминах. Цель ее социодинамики, по Молю, — влиять на развитие и эволюцию культуры. При этом он

отмечает, что «социодинамика должна быть направлена не на содержательную сторону культуры — идею Бога, идею Родины, или идею Холодильника, — а на самую эволюцию»[1]. Подобное рассмотрение культуры имеет свою ценность в рамках ее социологии и может найти практическое применение в условиях современной НТР.

В данной работе под социокультурной динамикой понимается процесс развертывания отечественной культуры во времени и пространстве и во взаимосвязи с социальной организацией, социальными переменами и социальными потрясениями, которыми так богата отечественная история. Культура, по словам известного ученого Ю. М. Лотмана, «всегда связана с историей, всегда подразумевает непрерывность нравственной, интеллектуальной, духовной жизни человека, общества и человечества. И потому, когда мы говорим о культуре нашей, современной, мы, может быть сами того не подозревая, говорим и об огромном пути, который эта культура прошла»[2].

А. Я. Флиер приходит к выводу, что понятия «история» и «культура» в существенной мере тождественны. История — это описание динамики того, что в статике рассматривается как культура»[3].

В работе «Культура и взрыв» Ю. М. Лотман выделяет *два типа динамических процессов культуры: взрывных и постепенных,* между которыми устанавливается определенное соотношение. *Частые взрывные процессы, прерывность и катастрофичность русской истории,* отмеченные Н. А. Бердяевым, *неразрывно связаны со спецификой нашей культуры.* В каждом из 5 периодов отечественной истории, которые были выделены Н. А. Бердяевым, происходили существенные культурные сдвиги при сохранении определенной преемственности.

Причины такой катастрофичности И. В. Кондаков находит в социально-культурной асимметрии, присущей всей отечественной истории, когда «каждый социокультурный феномен оказывается сопряженным из последо-

вательно динамичного (собственно социального) смыслового компонента и столь же последовательно статичного, относительно устойчивого и стабильного смыслового компонента (собственно культурного), складывающееся между ними семантическое напряжение в каждом случае составляет движущий механизм социокультурной динамики»[4]. При этом он дополняет перечень культурно-исторических парадигм, выделенных Н. А. Бердяевым в истории отечественной культуры, еще пятью. Это — дохристианская, языческая Русь, Россия XVII в., постсоветская Россия.

Культура языческой и Киевской Руси

Славяне — языковые потомки индоевропейцев, особенности мировоззрения которых исследовал французский ученый Ж. Дюмезиль[5]. Согласно его теории, структура религиозных и мифологических представлений индоевропейских народов отражает наличие 3 социальных функций в общественной структуре индоевропейцев: жреческой, военной, хозяйственной (верховенство, сила, производительность).

Древнейший слой отечественной культуры — языческая культура восточных славян. Археология датирует бесспорно славянские древности примерно тем же временем, к которому относятся самые ранние, не вызывающие никаких сомнений свидетельства письменных источников о восточных славянах — серединой I тысячелетия н. э. Языческая культура была довольно развитой, имелись мифология, пантеон главных божеств, жрецы. Академик Б. А. Рыбаков выделил 3 периода в развитии язычества Древней Руси[6]:

Господство культа упырей и берегинь.

Господство культа Рода как божества Вселенной, всей природы и плодородия.

471

Господство культа Перуна как покровителя дружинно-княжеских кругов формирующегося государства. Создавая свою периодизацию, Б. А. Рыбаков опирался на произведение XII в. «Слово святого Григория». По мнению И. Н. Данилевского, «предлагаемая Б. А. Рыбаковым «периодизация» есть скорее реконструкция, чем точное переложение текста источника, где такой четкой системы не прослеживается»[7]. Вообще изучение восточнославянского язычества по письменным источникам очень затруднено, так как «факты, содержащиеся в книгах поздних античных и византийских авторов, крайне малочисленны и страдают одним существенным недостатком — они несут печать стороннего взгляда на славянскую мифологию... Для христианских книжников позиция, занятая ими по отношению к языческой мифологии, была также позицией «внешней», что неминуемо приводило к неточностям и смещению акцентов в их свидетельствах»[8]. Проблема получения надежных верифицируемых результатов пока не получила достаточно удовлетворительного разрешения.

Системообразующими, как и в других архаических культурах, были *представления о дуальности мира,* связанные с оппозицией *сакрального и мирского. Космос, как мир порядка, противостоял миру беспорядка, хаосу.* По сути, это сопоставление соответствовало сопоставлению своего и чужого мира, мира культуры и мира природы. Еще и после христианизации славяне приносили жертвы различным духам, домовым: в качестве жертв выступали скот, конь, курица, петух. Особое значение имели строительные жертвы, освящавшие закладку жилища. Первоначально были и человеческие жертвоприношения. Через отождествление с человеком, символизировавшееся в глубокой древности человеческой жертвой, сооружение жилища осмысливалось как воспроизведение акта упорядочивания из начального хаоса. Возможно различное истолкование человеческих жертв. Когда в купальные праздники топили

472

девушек, то это можно истолковать как «свадьбу» с потусторонними силами, когда убивали врагов и отрезали им головы или поедали какие-то органы — как присвоение себе каких-то сил противника.

Каждое славянское племя, поклоняясь всем богам, входившим в общеславянский пантеон, признавало и главного племенного бога. Больше всего почитали Перуна, бога грома и молнии, Волоса, бога скота. Верили также в Хороса, Стрибога, Сварога и др. Однако объединение восточнославянских племен в единое государство, рост городов требовали новой центральной цементирующей идеи, которой не было у язычества. В 980 г. киевский князь Владимир предпринял попытку превратить язычество в государственную религию с культом Перуна во главе. Помимо Перуна в число главных богов вошли Хорс — бог Солнца как источника света, Даждьбог — бог тепла, плодородия, Стрибог — бог ветра, Симаргл — бог почвы, Мокошь, олицетворявшая собой женское начало природы и женскую часть хозяйства... Очень скоро выяснилось, что реформа религии должна быть качественно иной.

Крещение Руси князем Владимиром в 988 г. явилось крупнейшим событием как по своим непосредственным результатам, так и по последствиям, ближайшим и отдаленным.

Христианский идеал, внесенный в языческую среду, стимулировал духовное развитие, очеловечивал эту среду, хотя, разумеется, между действительностью и идеалом всегда существует огромный разрыв. При всей развитости традиций восточнославянского язычества только принятие христианства позволило русской культуре через контакт с Византией преодолеть локальную ограниченность и приобрести универсальное измерение. Язычество не выделяло человека из природы, он был нерасторжим с миром ее вечного круговращения. С принятием христианства культура осознает себя и свое место в мире.

Введение христианства по своему влиянию на сознание человека того времени представляло собой подлинную

революцию, принесшую с собой совершенно новые ценности, новые формы жизни, разрушавшие прочно укоренившиеся древние стереотипы. Крещение в корне меняло всю сферу мыслительной деятельности и вследствие этого вступало в конфликт со всем предшествующим религиозным миропониманием. Язычество оказывало сопротивление и продолжало жить в народных низах. В летописях описываются «бесовские» языческие игрища, народные восстания под предводительством волхвов. Больших успехов христианская церковь добилась тогда, когда стала использовать старые праздники и обряды, наполняя их новым содержанием. Типичным языческим праздником является Новый год, другие известные языческие праздники — Масленица, день Ивана Купала. Остатки воспоминаний о языческих праздниках сохранились практически во всех христианских праздниках России. *Полной победы над язычеством христианство на Руси так и не одержало.* Постепенно сложилось так называемое *двоеверие —* компромиссное равновесие языческих и христианских элементов, которое признают самые разные авторы: и такой мыслитель, как П. Н. Милюков, и мистик Д. Андреев, и современные исследователи[8]. Весьма примечательно высказывание специалиста по культурному наследию Древней Руси М. В. Поповича о том, что «на востоке Славии язычество оказывается более устойчивым, приспосабливается к христианству, прячется за его культом, в пережиточной форме фрагменты его доживают до нашего времени. Восстановить что-то архаичное, используя польский или чешский фольклор, гораздо труднее, чем сербский или болгарский, но и последние в гораздо менее явной и чистой форме сохраняют пережитки архаичного языческого мировоззрения, чем народная память русских, украинцев и белорусов»[9].

Однако при более глубоком рассмотрении этого вопроса оказывается, что нет четкого определения термина «двоеверие» и он используется в самых различных значе-

ниях. Н. И. Толстой утверждает, что «если бы все сводилось к «двоеверию», т. е. к двум компонентам, к двум источникам славянской народной духовной культуры в конце I и в начале II тыс. н. э., культура, которая имела последовательное и непрерывное развитие до наших дней, вопрос выявления элементов славянских дохристианских языческих древностей решался бы относительно просто. Все, что оставалось бы за вычетом христианских институтов, черт и особенностей, в принципе хорошо известных по многочисленным письменным свидетельствам, можно было бы отнести на счет дохристианского язычества, объяснить как его продолжение, развитие или реликты. Однако дело осложняется в значительной степени наличием фрагментов «третьей» культуры, заимствований и собственно славянских инноваций общего и особенно локального происхождения»[10]. Примечательно, что и в западной, и в центральной Европе, по словам М. Элиаде, «какая-то часть народной религии дохристианской Европы выжила и сохранилась»[11], причем она не является ни новой формой язычества, ни синкретизмом язычества с христианством, а, с другой стороны, как раз христианский, а не языческий дух пронизывает все эти творения фольклора.

Важной особенностью принятия христианства на Руси было наличие у нее своей письменности. Было слово, обращенное к народу на его языке и его алфавите. Алфавит, пришедший от южных славян, был приспособлен к фонетике, усваивался народом, многие представители которого, преимущественно в растущих городах, были грамотны. Достаточно вспомнить о новгородских, псковских берестяных грамотах, чтобы судить об уровне развития грамотности в Древней Руси, хотя в то же время можно задаться вопросом, а не слишком ли

облегчила собственная письменность усвоение христианства, делая это иногда чересчур формальным?

В институциональном плане для древнерусского христианства характерна тесная связь с княжеской властью и

ее административным аппаратом. В формальном плане преобладало безусловное соблюдение ритуально-обрядового, текстологического, иконографического канона. Господствующей методологической установкой было формальное соответствие построений теории и идеологии духу и букве нормативных установлений, изложенных в канонической христианской литературе. С религией было неразрывно связано функционирование всех видов искусств. По всей стране строились церкви. Сначала архитекторами были приезжие из Константинополя, затем этому искусству научились местные мастера. Покрывая стены церкви многочисленными эпизодами из священной истории, живописцы обязаны были следовать жестким правилам, которые обусловливали расположение сюжетов.

Согласно христианской философии, здание церкви представляло собой уменьшенное повторение вселенной. Храм был символом неба и земли, рая и ада. Человек того времени очень остро ощущал весь огромный мир, в котором он жил. Он всегда помнил, что когда-нибудь с востока, оттуда, где встает солнце, придет второй раз Иисус Христос, чтобы судить людей. Все христианские церкви имеют алтарь в восточной части. Таким образом, они обращены туда, где, по представлениям христиан, расположен центр земли — город Иерусалим с горой Голгофой, на которой был распят Иисус Христос. С противоположной стороны от алтаря, на западе, у входа в храм часто находилась крещальня как символ прихода в христианство. Вошедший в церковь человек представлял собой микрокосмос: верхняя часть его тела была связана со всем благородным, возвышенным, а нижняя — со всем земным. Чем значительнее в иерархии христианства смысл изображения, тем выше оно помещается в здании.

Человек ощущал себя в большом мире ничтожной частицей и в то же время участником мировой истории. В этом мире все значительно, полно сокровенного смысла. Задача человеческого познания состоит в том, чтобы

разгадать смысл вещей, символик животных, растений, числовых соотношений. Число 1 означало единство Бога, 2 — двуединую природу Христа, 3 — триединство Бога, 4 — было символом материального мира (он состоит из 4 элементов, имеет 4 стороны света), 7 — соединение божественного числа 3 с материальным числом 4. Все, что касается человека, семерично (7 дней недели, 7 тысячелетий человеческой истории). Число 12 = 3 х 4 считалось символом сверхчеловеческого (12 апостолов). Число 9 = = 3 х 3 было сугубо божественным (9 кругов рая).

За короткое время после принятия христианства культура Древней Руси достигла своего расцвета, особенно при Ярославе Мудром. Началось строительство каменных церквей, таких как Софийские соборы в Киеве и Новгороде. Успешно развивались иконопись, переписка книг, украшенных миниатюрами, наподобие Остромирова евангелия, литература. С принятием христианства связано появление на Руси переводных работ древнегреческих и византийских авторов, богослужебных христианских книг, становление системы образования при монастырях, возникло множество культурных центров. Византийская культура выполняла роль своеобразного моста между Западом и Востоком, оказав громадное влияние на становление и формирование отечественной культуры.

Русские впервые столкнулись с Византией, когда она была могущественной империей, богатейшей страной мира, опережавшей в своем развитии Западную Европу. Потому Византия была для Древней Руси примером, образцом общественного устройства, идеалом государственного могущества. Вместе с тем процессы взаимодействия культур не заключаются в пассивном восприятии одной из культур другой. Происходит отбор естественного и необходимого для данной культуры из разнообразия предлагаемых образцов, к тому же, попадая на иную почву, заимствованные образцы претерпевают определенную трансформацию при соприкосновении с ценностным ядром иной культу-

ры. Так было и в отношениях русской и византийской культур. Византийские идеи и образцы не являлись объектом слепого поклонения и обожания. Уже в «Слове о законе и благодати» Илариона Византия причисляется к «старым» странам, а Русь — к «молодым», за которыми будущее. Чуть ли не с самого момента вхождения Руси в сферу византийского влияния была заметны тенденции к отталкиванию от этого влияния.

После строительства Спасо-Преображенского собора в Чернигове (1036), воплотившего типичные черты византийской архитектуры, такие как *пятикупольность, хоры,* при дальнейшем строительстве храмов уже выявились чисто русские, несвойственные Византии черты: *многокупольность* (до 25 куполов), *пирамидальность композиции.* Постепенно формируется общерусский национальный стиль в архитектуре, которому присущи башнеобразные формы, динамичная устремленная вверх композиция. Яркие примеры этого стиля — церковь Вознесения в Коломенском, храм Василия Блаженного.

Из Византии на Русь пришел *иконографический канон,* но со временем нормы построения изображения, свойственные византийской иконографии, сменяются особенностями национальных иконописных школ. На основе книжного корпуса греко-византийских и болгарских сочинений на Руси сложилась собственная литературная традиция. Для русской литературы всегда были характерны огромный накал духовных страстей, поиски праведной жизни. Д. С. Лихачев назвал древнерусскую *литературу литературой одной темы — мировой истории, и одного сюжета — смысла человеческой жизни.*

Из огромного наследия Византии, востребованного Русью, возобладала аскетическая традиция, характеризующаяся определенным равнодушием к античному интеллектуальному наследию, восходящая к идеалам первоначального христианства. Мистическое богословие концентрировалось в Византии большей частью в монастырях Афона. Сюда

стекались паломники из Древней Руси. Из Афона вышли виднейшие представители восточно-христианской мистики — Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит и Григорий Палама, на чьих сочинениях воспитывалось множество древнерусских неофитов. Первыми на Руси афонское благочестие восприняли киево-печерские старцы.

Подобно всем мировым религиям, христианство на различной национальной почве приобретало новые черты, непосредственно связанные с особенностями национального характера, с предшествующей культурной традицией, становясь более или менее синкретичным. Не стало исключением в этом отношении и *русское православие:* оно способствовало *формированию человека нового типа.* Этот человек стремился не к преобразованию внешнего мира, а к его одухотворению. Древнее понятие правды, пройдя через православное переосмысление, получило статус божественного идеала духовного совершенства и социальной справедливости. Повседневная жизнь была очень далека от идеала и противопоставлялась ему, мало интересуя православную церковь.

Русь не восприняла четко разработанную систему римского права, православие не вмешивалось в правовые представления общества. Большое значение придавалось совести, христианской морали. Правовое сознание не выделялось из морального сознания.

В самом выдающемся литературном и философском произведении Древней Руси «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона благодать, обращенная к душе человека, ставится выше закона, обращенного только к внешней стороне жизни человека.

Вместе с тем в древнерусском законодательстве имеются рецепции римского права, переработанного в Византии. Сравнение статей «Русской Правды» с подобными статьями Эклоги, Прохирона, Закона судного, других правовых актов Византии показывает, как гибко применялось греческое законодательство к условиям Древней Руси. Те-

лесные наказания, непривычные еще в условиях общинного быта, заменялись штрафами, смертная казнь — самым большим штрафом — «дикой вирой».

В представлениях древних русских людей о власти господствовали две основные ценности — *князь и вече,* олицетворявшие два способа принятия решений — *единоличный и коллективный.* О наличии у славян князей еще в VI в. упоминал Прокопий Кесарийский. Князь, а затем царь в России входили в круг коллективистских, родовых и семейных ценностей. В народном сознании всегда существовали представления об отеческом отношении правителя к народу. Под попечением царя-батюшки вся страна считалась как бы большой семьей. Даже Новгород во времена расцвета республиканского правления никак не мог обойтись без правителя, так как город без князя воспринимался как неполноправный, как пригород.

Во всех восточнославянских землях издавна существовали *вече —* наследие старых племенных народных собраний. В X—XII вв. в Древней Руси эти вече достигают высшей стадии развития, принимают свою окончательную форму. По мнению А. Е. Преснякова, они превратились в это время «в главный орган волостной государственности». Наиболее важные вопросы, которые решались на вече, — это вопросы призвания (приглашения) князей и избрания должностных лиц. В основу их решения со времен военной демократии у восточнославянских племен был положен принцип выборности, который прочно утвердился на ранних этапах развития древнерусской государственности. Типичным примером могут служить выборы киевского князя Владимира Мономаха в 1113 г., которого с согласия вече дважды приглашали занять престол. Большое значение при этом придавалось особому договору между городом и князем об их взаимоотношениях.

Таким образом, в X—XII вв. во многих уголках Древней Руси вечевые собрания не только решали важные вопросы местного и общегосударственного значения, но и

реально обеспечивали участие широких слоев населения в управлении землями. Однако роль вече была не одинакова в разных частях Руси. К тому же вечевой институт опирался не на закон, а на обычай, традицию общины. Функции веча и то, как на нем принимались решения, не были ничем узаконены. Даже выбор князя не был регулярным. Из 50 князей, занимавших киевский престол до нашествия монголов, только 14 были призваны вечем, причем непонятно, почему одних князей призывали, а других — нет. Киевское вече не имело ни установленного места созыва, ни постоянного состава, ни определенного способа подсчета голосов.

Власть веча, его состав и компетенция не определялись никакими юридическими нормами. Никакой закон не определял и не ограничивал компетенции веча. Вече было открытым собранием, и все свободные могли принимать в нем участие. Было необходимо, чтобы участвующие не состояли под отеческой властью (отцы на вече решали за детей) или в какой-либо частной зависимости. Вече могло обсуждать и решать любой вопрос, его интересующий. Народ свободно, когда пожелает и в той форме, которая ему казалась наиболее подходящей, выражал свою волю. Когда князь был достаточно сильным и популярным, например Владимир Мономах в Киеве, вече бездействовало и предоставляло князю решение всех вопросов. Зато чрезвычайные случаи, такие как перемена на княжеском престоле, решение вопросов о войне и мире, вызывали вмешательство веча. Как мы видим, князья в Древней Руси не обладали *самодержавной властью.* Власть князя и его право суда были не абсолютными, но делегированными Богом на жестких условиях, нарушение которых приводило к тому, что Бог отказывался от князя и осуждал его. Таким образом, можно сказать, что самодержавие не было изначально присуще русской государственности, хотя авторитарный идеал в виде отеческой, строгой, но справедливой

власти присутствовал в народном сознании с незапамятных времен.
По мере осознания родом Рюриковичей принадлежности ему всей полноты власти, в Древнерусском государстве складывался особый порядок княжеского наследования. Власть передавалась не только прямым наследникам, но и членам рода. В идеале княжеский род должен был действовать как единое целое, но это оказалось невозможно. После смерти князя обычно разрывались политические связи между его сыновьями, начинались усобицы. Сам древний смысл слова *род* до сих пор остается не вполне ясным. В своих актах великий князь выступал от имени *«рода русского»,* который включал, кроме самого князя и его ближайших родственников, обширный круг лиц, как бы подключенных к роду князя. Несомненно, существовал и более узкий круг непосредственных родственников князя. Некоторые исследователи даже полагают, что русский род первой половины X в. включал и княжескую дружину со всеми ее представителями. Родовой принцип наследования отличал Древнюю Русь от Западной Европы, где отцу обычно наследовал старший сын. Рост богатств заставлял стремиться не просто сохранить их в своем роде, а передать родному сыну. Складывалось представление об «отчине» как наследии отца, означавшее замену родоплеменных ценностей семейными. Родовой идеал нераздельности Русской земли постепенно сменялся семейным идеалом отчины, наследования своему отцу. С усилением влияния князей отдельных земель во второй половине XI в. появляется новый орган власти — *«Снем»,* на современном языке — съезд. Любечский снем 1097 г. закрепил право каждого из князей на его «отчину» — княжество, где княжил его отец.
В период раздробленности, распада Древнерусского государства существенно сократился объем участия вече в государственном управлении. В большинстве земель князья стали управлять либо единолично, либо советуясь со

своими приближенными. Монгольское нашествие положило конец деятельности вече. Исключение составили северо-западные русские земли, где, напротив, значительно усиливалась власть городского веча. После восстания 1136 г. в Новгороде был введен демократический республиканский государственный строй, внешне сходный с некоторыми западноевропейскими свободными городами. Фактически новгородский вечевой строй был архаичным и неоформленным. Вот как описывал его В. О. Ключевский: «На вече по самому его составу не могло быть ни правильного обсуждения вопроса, ни правильного голосования. Решение составлялось на глаз, лучше сказать на слух, скорее по силе выкриков, чем по большинству голосов. Когда вече разделялось на партии, приговор вырабатывался насильственным способом, посредством драки, осилившая сторона и признавалась большинством. Это было своеобразная форма поля, суда Божия... Иногда весь город «раздирался» между боровшимися партиями, и тогда собирались одновременно два веча, одно на обычном месте, на Торговой стороне, другое на Софийской; но это были уже мятежные междоусобные сборища, а не нормальные веча»[12]. Оба внешне противоположных принципа — *авторитарный, княжеский,* и *демократический, вечевой, —* в чем-то оказывались схожими. Их объединяли и неличностный характер, архаическое родоплеменное мироощущение, мыслящее род как единое целое.
На древнерусской почве сложился и своеобразный тип святого, не похожего ни на византийского, ни на западноевропейского святого. Первые русские национальные святые князья Борис и Глеб безропотно приняли смерть во имя правды.
Православие стало духовной основой Руси. Сложились единство языка, веры и власти, без чего впоследствии было бы невозможно восстановление единого государства, а также его сохранение в ходе колонизации земель.

Русская культура периода золотоордынского ига

Иго Золотой Орды — одно из тяжелейших испытаний в отечественной истории. Для церкви, по-прежнему игравшей ведущую роль в культуре, это был, по мнению Н. А. Бердяева, один из лучших периодов. Русский народ сумел осознать свои силы и подняться на борьбу за независимость. Во многом этот подъем связан с деятельностью Сергия Радонежского, самого почитаемого русского святого. Именно он вдохновил на Куликовскую битву московского князя Дмитрия. Этим подвиги Сергия не ограничивались. Построив почти в одиночку первую церковь и кельи на горе Маковце, заложив тем самым основание будущей Троице-Сергиевой лавры, он стал одновременно основателем многих других монастырей и храмов. Всего Сергий и его ученики в течение нескольких десятилетий на рубеже XIV—XV вв. основали более 150 монастырей. Все эти деяния выходили далеко за пределы собственно церковной жизни, поскольку Северная Фиваида, как называют историки монастырскую колонизацию русского Севера, фактически дала этим глухим лесным пространствам хозяйственное, культурное развитие. Главной своей целью Сергий и его ученики считали духовное воспитание.

Важным отголоском тяжелых событий является легендарное «Сказание о граде Китеже». Град Китеж, который может открыться только праведникам, стал символом России, прообразом земного рая.

Подъем культуры на рубеже XIV—XV вв., совпавший с ростом национального самосознания, настолько впечатляет, что некоторые исследователи ставят вопрос о Возрождении или некоторых его элементах. Д. С. Лихачев, ориентируясь на модель западноевропейского Ренессанса, определяет этот подъем как Предвозрождение, так и не перешедшее в Возрождение в силу различных социальных

причин[13]. Игумен И. Экономцев развивает теорию восточного Возрождения, оплодотворенного учением *исихазма*[14]. Это многоаспектное учение о внутренней духовной сосредоточенности наиболее разработано Григорием Паламой. Исихазм глубоко вошел в русскую культурную традицию. Он придал философскую глубину русскому искусству, что особенно заметно в иконописи, подлинным шедевром которой по праву считается «Троица» А. Рублева.

Непревзойденное художественное, историческое и богословское истолкование русской иконы дано князем Е. Н. Трубецким[15]. *Икона — не портрет, а прообраз будущего, его символическое изображение.* Изможденные святые лики противополагают этому грешному миру иные нормы жизненных отношений. Движения сведены до крайности. Важнейшее значение имеет взгляд, точнее, выражение глаз. В том, что духовная жизнь передается одними глазами совершенно неподвижного облика, символически выражается чрезвычайная сила и власть души над телом. Потрясающее впечатление от высших творений иконописи создает сочетание совершенной неподвижности тела и духовного смысла глаз. В высших творениях искусства, таким образом, продолжали утверждаться такие общие черты культуры, как стремление к абсолюту, острое переживание разрыва между действительностью и идеалом.

Иконопись была центральным звеном русской средневековой культурной традиции. Как замечает С. С. Аверинцев, «благоговение перед иконой унаследовано Русью от Византии; но Русь сильно возвысила иконописца. Приписывая иконе святость, Византия не ожидала от иконописца святости. Во всей византийской агиографии нет таких личных образов иконописцев, как легендарный Алипий Печерский и вполне осязаемый для нашей истории искусства Андрей Рублев. Последний сопоставим разве что со своим итальянским современником фра Джованни да Фьезоле, которого мы привыкли называть Беато Андже-

лико. Но и здесь есть принципиальная разница. Чистота души фра Джованни, каким его изображает Джорджо Вазари, — индивидуально-биографический момент, характеристика художника, но не художества. Напротив, праведность Андрея Рублева, как ее понимает русская традиция, зафиксированная, например, у Иосифа Волоцкого, совершенно неотделима от сверхличной святости иконописания как такового»[16].

Издревле многогранные отношения связывали русских с кочевым Востоком. Часто история этих контактов рассматривается сквозь призму военных столкновений. Однако русские и кочевники не только воевали, но и напрямую торговали между собой, через степь проходили транзитные пути, поддерживавшие связи Древней Руси с городами Причерноморья, Закавказья, Средней Азии и Ближнего Востока. Несомненно хазарское, скифо-сарматское и другое влияние кочевников на русскую культуру. Например, киевские князья считали себя прямыми наследниками исчезнувшего могучего государства — Хазарии, приняв степной титул *кагана.*

Особое значение в контексте проблемы влияния кочевых культур на развитие русской культуры имеет проблема *монгольского влияния.* Среди отечественных историков, философов, юристов нет единства мнений по этому вопросу. Если Н. М. Карамзин — автор фразы «Москва обязана своим величием ханам», то С. М. Соловьев высказал мнение, что «у нас нет причины признавать сколько-нибудь значительное влияние (монголов (на) русскую) внутреннюю администрацию, поскольку мы не видим никаких его следов». Проблема монгольского влияния на Русь многомерна. Непосредственный эффект монгольского нашествия — разрушение городов и уничтожение населения, — разорванные традиционные связи с Византией, Западной Европой, мусульманским Востоком, уничтоженные или разоренные многие очаги культуры. Все это вело к культурной изоляции. Все исследователи древнерусской жиз-

ни отмечают приостановку культурного развития страны вследствие монгольского нашествия. Но одним только нашествием монгольское влияние на Русь не ограничивается. Очень сложным является вопрос о влиянии монголов на становление будущей российской государственности, который выдвинули на передний план в XX столетии представители евразийского течения общественной мысли. Один из основоположников этого течения Н. С. Трубецкой писал в работе «О туранском элементе в русской культуре»: «Московское государство возникло благодаря татарскому игу. Московские цари, далеко не закончив еще «собирание русской земли», стали собирать земли западного улуса великой монгольской монархии. Русский царь явился наследником монгольского хана. Свержение татарского ига свелось к замене татарского хана православным царем... Русская государственность в одном из своих истоков произошла из татарской»[17].

Евразийский историк Б. Ширяев пришел к выводу, что «монгольское иго вывело русский народ из провинциализма исторического бытия мелких разрозненных племенных и городских княжеств так называемого удельного периода на широкую дорогу государственности». Историк и этнограф калмыцкого происхождения Э. Д. Хара-Дарван полагал, что в годы монгольского ига были заложены основы российской политической культуры, что монголы дали покоренным русским землям «основные элементы будущей московской государственности: самодержавие, централизм, крепостничество». Евразийцы считали, что на территории России (Евразии) благодаря привнесению туранского (тюркского) элемента в русскую культуру сложился новый этнотип, заложивший основы психологии русского человека. Многие положения евразийцев весьма спорны, но они в значительной степени стимулировали дальнейшие исследования.

Прямого воздействия монгольского права на русское не было.

Яса Чингисхана не действовала на Руси. Какого-либо специального кодекса для Руси монголы не создали и не могли этого сделать из-за отсутствия достаточного для этого уровня правовой культуры. *«Псковская судная грамота»* (ПСГ) представляла собой кодекс, превосходящий по своему уровню как Ясу Чингисхана, так и последующие монгольские кодексы. Следовательно, воздействие монголького права на русское не прослеживается прямо ни посредством применения монгольского кодекса, ни путем создания специального кодекса. Воздействие могло быть косвенным, опосредованным. Исследователи не устанавливают никаких следов монгольского влияния на русское гражданское право, в сфере уголовного права указывают на усиление наказаний в Судебниках 1497 и 1550 гг., введение смертной казни, наказания кнутом, пыток, чего не было в *«Русской правде»* и почти не было в ПСГ. Это явление представляло собой следствие общего огрубления нравов, вызванного монголо-татарским нашествием. В 1491 г. москвичи впервые увидели торговую казнь, к тому же били кнутом людей не простых, а именитых — князя Ухтомского, дворянина Хомутова и бывшего архимандрита Чудова монастыря за подложную грамоту, составленную ими на землю брата Ивана III князя Андрея Вологодского.

Систематического управления Русью со стороны монголо-татар не было. У власти оставались русские князья, но сама их власть претерпела изменения. В Золотой орде существовало особое присутственное место по русским делам. Время от времени в тот или иной русский город назначался *баскак* для надзора, главным образом, за сбором дани. Баскаки назначались спорадически, в отдельные места, не имели определенных функций управления и их деятельность прекратилась еще до истечения первого столетия монгольского ига.

Весьма существенным фактором для дальнейшего политического и государственного развития был упадок городов во время монгольского нашествия. Прекратили свое

существование народные веча, городские народные ополчения. Демократический элемент древнерусской государственной системы повсеместно, за исключением Новгорода и Пскова, понес невосполнимые потери. Когда русские вассалы получили от хана право самим собирать для него налоги, компетенция великого князя Руси расширилась. Еще больше она выросла при Дмитрии Донском, превратившемся фактически в автономного правителя. За монгольский период великий русский князь стал гораздо более сильным правителем, чем его древнерусские предшественники. Таким образом, монголо-татарское иго было одним из факторов образования самодержавия на Руси, но наряду с другими внутренними и внешними факторами.

Понятие *самодержавие* связывалось первоначально на Руси не с имперской идеей византийского происхождения, не с деспотической неограниченной властью государя, а с мечтой о независимости от внешнего господства, откуда бы оно ни шло. В. О. Ключевский писал на этот счет: «Оба термина в Древней Руси (царь и самодержец) значили не то, что стали значить потом, выражали понятие не о государе с неограниченной внутренней властью, а о властителе, не зависимом ни от какой сторонней внешней власти, никому не платящем дани. На тогдашнем политическом языке оба этих термина противополагались тому, что мы разумеем под словом вассал».

В Древней Руси князья не обладали самодержавной властью. Власть князя и его право суда были не абсолютными, но делегированными Богом на жестких условиях, нарушение которых приводило к тому, что Бог отказывался от князя и осуждал его. Тенденция к самодержавию проявилась в деятельности князя Андрея Боголюбского. Он противопоставил семейному идеалу идеал единоличной власти и, как писал летописец, желал быть «самовластием» Суздальской земли. Замыслы Боголюбского не осуществились, он погиб в результате боярского заговора,

однако дальнейший ход исторического развития оказался благоприятным для утверждения самодержавия в русских землях.

Монголо-татары укрепили на Руси идею верховной власти. При этом власть монгольского хана ничем не ограничена, она имела абсолютный, деспотический характер. *Принцип единовластия* стал все глубже внедряться в политическую культуру русского народа. В основу социальной регуляции жизни становящегося и набирающего силу Московского государства был заложен принцип власти. *Власть, стоящая в центре всего, сама порождает право, находится вне и над правом. Отсюда и самодержавие в новом его понимании, адекватном греческому слову автократия,* означающем «власть, которая исходит из самой себя», сама себя держит и утверждает, задает сама себе цели и определяет средства и т. д.

Постепенно самодержавная власть приобретала сакральный характер. По словам П. Флоренского, «в сознании русского народа самодержавие не есть юридическое право, а есть явленный самим Богом факт, — милость Божия, а не человеческая условность, так что самодержавие Царя относится к числу понятий не правовых, а вероучительных, входит в область веры, а не выводится из внерелигиозных посылок, имеющих в виду общественную или государственную пользу».

Заимствования у монголов сказались *на военном деле,* прежде всего на устройстве конницы. По мнению евразийцев, Русь заимствовала такие *черты воинской доблести* монгольских завоевателей, как *храбрость, выносливость в преодолении препятствий.*

В русском языке сохранилось много монгольских слов, относящихся *к деньгам и налогообложению,* это было связано со сбором дани и различных налогов. Какой-либо культурной налоговой политики у монголов не было, они всегда хотели взять возможно больше, самыми грубыми приемами и средствами.

490

Монголы не могли оказать существенного влияния на русское просвещение, поскольку сами не имели такового, не могли они также внести ничего существенного в русскую архитектуру, русское искусство. Не подтверждается и представление о русских теремах как татарском заимствовании. С одной стороны, нет свидетельств о том, что татарские женщины сидели взаперти, а с другой — терема были на Руси уже при княгине Ольге. Современные исследования показывают также, что бранные (матерные) слова в большинстве своем имели славянскую и русскую, а не тюркскую этимологию.

Важным фактором сохранения русской культуры в тяжелые времена оставалось православие. Монголы были веротерпимы и не трогали православные храмы (за исключением начального периода вторжения). Причины этого кроются в язычестве монголов, ибо язычники считают все веры одинаково истинными, к тому же монголы были народом крайне суеверным и считали своих шаманов людьми, наделенными сверхъестественными свойствами. Аналогичным образом они взирали и на служителей других вер. В Ясе Чингисхана было сделано узаконение о том, что все веры должны быть терпимы.

Московские цари восприняли у монголов *этикет дипломатических переговоров.* Их знакомство с монгольским способом ведения дипломатии очень помогало в отношениях с восточными державами, особенно с преемниками Золотой Орды, но случались недоразумения в отношениях со странами Запада вследствие несовпадения норм этикета.

В целом при всей важности и значимости монгольского влияния на русскую культуру вряд ли следует его преувеличивать и приписывать ему исключительное значение. В конечном счете, культура России, оказавшись вовлеченной в «степь», проявила себя как цивилизующий фактор. Многие татары со временем перешли в христианство, а их потомки стали видными деятелями русской культуры, напри-

491

мер, Н. М. Карамзин, С. Булгаков, а П. Я. Чаадаев, возможно, был потомком одного из сыновей Чингисхана.

Культура Московского государства

Этапы сакрализации самодержавной власти в России прослежены в исследовании В. М. Живова и Б. А. Успенского «Царь и Бог». После падения Константинополя и окончательного крушения Византии Россия, освобождающаяся от монгольского ига, осталась единственным православным государством. Концепция Москвы как Третьего Рима псковского инока Филофея провозглашала великого русского князя наследником византийского императора. Русские государи начинают именоваться царями. В 1547 г. Иван IV венчался на царство и наименование его царем становится официальным. По словам Живова и Успенского, «оно воспринималось, в сущности, как имя собственное, как одно из божественных имен — наименование человека царем могло приобретать в этих условиях мистический смысл». Побывавший в России еще раньше, при князе Василии Ивановиче в 1517 г., австрийский барон С. Герберштейн уже был поражен беспредельностью княжеской власти, описывая ее следующим образом: «Он имеет власть как над светскими, так и над духовными особами и свободно, по своему произволу, распоряжается жизнью и имуществом всех. Между советниками, которых он имеет, никто не пользуется таким значением, чтобы осмелиться в чем-нибудь противоречить ему или быть другого мнения. Они открыто признают, что воля князя есть Воля Бога, и что князь делает, то делает по Воле Божьей; потому они даже называют его Божьим ключником и постельником и, наконец, верят, что он есть исполнитель Воли Божьей. Оттого сам князь, когда его умоляют о каком-нибудь заключенном или другом важном

деле, обыкновенно отвечает: будет освобожден, когда Бог велит. Подобно тому, если кто-нибудь спрашивает о каком-нибудь сомнительном и неизвестном деле, обыкновенно отвечают: знает Бог и Великий государь».

Заняв место византийского императора, русский царь получает особую харизму, что воспринимается Иваном Грозным как возможность творить полный произвол. Он признает свою ответственность только перед Богом, заявляя в переписке с А. Курбским, что с любыми аристократами волен поступать как со своими холопами.

При Алексее Михайловиче на смену харизматическому произволу приходит харизматический канон. Формируются определенные нормы поведения царя. В Соборном уложении 1649 г. дано полное и концентрированное выражение статуса власти царя как верховного главы государства. Власть и личность царя отождествлялась с государством.

С образованием единого Российского государства и усилением великокняжеской власти демократический элемент полностью не исчез из жизни страны. Сохранялись некоторые традиции низовой демократии в форме сельских и волостных сходов, городских сотен и слобод. В Судебнике Ивана III 1497 г. говорилось о том, что наместники и волостели не могли чинить суд без присутствия «лучших людей», в чем некоторые исследователи усматривают зачаточную форму института суда присяжных. Иван IV в начале своего правления заменил систему «кормлений» системой земского и губного самоуправления. Появившиеся специальные губные грамоты стали первыми законодательными документами, в которых не только перечислялись категории местного населения, имевшие право участвовать в выборах и выдвигать своих представителей, но и указывались требования к кандидатам, общий порядок их избрания.

Русскую государственность с середины XVI до середины XVII в. принято характеризовать как *сословно-предста-*

вительную монархию, суть которой заключалась в участии в той или иной степени всех основных сословий государства в политической жизни. В качестве специфического органа сословно-представительной монархии в России рассматриваются земские соборы. Споры по вопросу о характере земских соборов начались еще в дореволюционной отечественной науке, продолжаются они и по сей день. Крупнейшими дореволюционными исследователями данного вопроса были В. Н. Латкин и В. О. Ключевский. Если В. Н. Латкин считал русский земский собор представительным органом европейского типа, то В. О. Ключевский называл его «политическим недорослем». В советской юридической и исторической науке возобладало мнение о том, что земские соборы — сословно-представительные учреждения, подобные аналогичным учреждениям Западной Европы, хотя были и другие точки зрения. Например, К. В. Базилевич утверждал, что крут деятельности соборов был узок, собирались они тогда, когда это было нужно царю, в систему государственного строя не входили. С. О. Шмидт считал, что соборы — не представительные учреждения в обычном понимании, а скорее бюрократические. Все эти длительные дискуссии подтверждают чрезвычайную сложность вопроса. Необходимо отметить, что выражение *земский собор* — это не само название проводившихся собраний, оно впервые было употреблено К. С. Аксаковым в 1850 г., а затем с легкой руки С. М. Соловьева укоренилось в научном языке. Официальное название соборов — *собор всея земли.* Был в годы Смуты и *совет всея земли.*

По нашему мнению, основной недостаток многих исследований заключается в том, что в них делается непременная попытка найти для земских соборов в России аналогичные органы в Европе (английский парламент, французские Генеральные штаты, испанские кортесы, германские рейхстаг и ландтаг) при недооценке цивилизационных особенностей развития России. В стране веками

494

формировалось особое соборное представление о миро -устройстве, в соответствии с которым мир виделся многогранным, полифоничным, но вместе с тем целостным и нераздельным. Этому представлению вполне соответствует функционирование земских соборов. Один из крупнейших представителей русской историко-правовой науки М. Ф. Владимирский-Буданов дал блестящую характеристику этих органов: «Земские соборы суть учреждения представительные; этим их состав отличается от состава древнего веча... Но земский собор есть не только представительное собрание... Земский собор не есть элемент власти, противоположный власти царя и боярской думы; он есть орган власти общеземский, включающий в себя и царя и думу; эти три части собора — существенные и органические, отсутствие одной из них делает собор не неполным, а невозможным. Что касается участия царя, то избирательные соборы не составляют в этом отношении исключения: царская власть представляется в этом случае лицом, заменяющим государя (патриархом или думой — в качестве временного правительства)... По отношению прав соборов к правам власти царя и думы нельзя считать соборы ни совещательными, ни законодательными учреждениями: собор есть учреждение, нераздельное с двумя первыми властями»[18].

В состав земских соборов входили боярская Дума, «Освященный собор», состоящий из представителей высшего духовенства, служилых и посадских людей. В XVI в. в качестве представителей от населения приглашались не специально избранные депутаты, но преимущественно местные должностные лица. Особой была роль земских соборов в эпоху Смутного времени. Во втором земском ополчении князя Д. Пожарского весной 1612 г. образовался постоянный *совет всея земли* с признаками высшего государственного учреждения в стране, который был выборным. После освобождения Москвы от поляков был созван *всемирный совет* с выборными от городов и пред-

495

ставителями черносошных крестьян, который «по всему мирному благосоюзному общему совету» провозгласил в феврале 1613 г. царем Михаила Романова. В течение нескольких лет после окончания Смуты этот совет продолжал пользоваться чрезвычайным авторитетом, но его политический авторитет не был формулированным правом. Когда укрепилась новая династия, восстановился традиционный порядок, и верхи и низы в целом удовлетворились привычным течением политической и государственной жизни. Проект превращения земского собора в постоянно действующее учреждение, выдвинутый в 1634 г. стряпчим И. Бутурлиным, не вызвал большого интереса и не был осуществлен.

Таким образом, значение и характер земских соборов были различны в разные времена. Общим было то, что состав соборов, нормы представительства, регулярность созыва и их компетенция никогда не были четко определены. В основном земские соборы занимались двумя группами вопросов: изысканием финансовых средств для пополнения государственной казны и внешними отношениями. Это были совещания царя с людьми, связанными с ним клятвой и общей ответственностью за государство, которое стало для русских людей после освобождения от монголо-татарского ига высшей ценностью, высшим выражением идеала «правды».

Власть строилась по модели религиозных отношений. Построенная в знаменитом произведении XVI в. «Домострое» модель: Бог — во Вселенной, царь — в государстве, отец — в семье — отражала три степени безусловной врученности человека и копировала религиозную систему отношений на других уровнях. Возникшее в этих условиях понятие *государевой службы* подразумевало отсутствие каких-либо условий между сторонами, договорных отношений: с одной стороны, подразумевалась безусловная и полная отдача себя, а с другой — государева милость.

496

Московское царство, не успев достаточно укрепиться, оказалось единственным в мире православным государством. Южнославянские земли, Византия были захвачены турками. Москва вынужденно стала Третьим Римом. Общепринятым было понятие *«святая Русь».* Проанализировав его употребление, известный филолог и культуролог С. С. Аверинцев пришел к выводу, что «за ним стоит отнюдь не... национальная идея, не географическое и не этническое понятие. *Святая Русь — категория едва ли не космическая.* По крайней мере, в ее пределы (или в ее беспредельность) вмещаются и ветхозаветный Эдем и евангельская Палестина». Если это так, то мы вновь сталкиваемся со стремлением к абсолюту, свойственным русскому человеку, что признает Н. О. Лосский[19]. *Он же считает главной чертой характера русского народа его религиозность.* Однако всегда ли это христианская православная религиозность? В эпоху святой Руси, когда религиозность вроде бы достигла максимума, один ученый швед защищал диссертацию на тему «Христиане ли московиты?»[20] Можно привести много свидетельств того, что христианство так и не вошло в плоть и кровь простых людей, да и некоторых духовных лиц. По словам Н. И. Костомарова, «несмотря на глубоконравственное значение, какое вообще придавали строгому подчинению церкви, русское благочестие основывалось больше на внимании к внешним обрядам, чем на внутреннем религиозном чувстве. Духовенство почти не говорило проповедей, не было училищ, где бы юношество обучалось закону Божию»[21].

За внешним великолепием крылось начало долгого заката церкви как авторитетного общественного и культурного института. Победа *иосифлян* в споре с *нестяжателями* на несколько столетий пресекла линию на духовное совершенствование, которую представляли Нил Сорский и *заволжские старцы.* Церковный раскол XVII в. стал первым предзнаменованием будущих бурь. Следует согласиться с мыслью, высказанной в «Русской идее» Н. А. Бердяевым

497

о том, что «раскол XVII в. имел для всей русской истории гораздо большее значение, чем принято думать»[22].

Необходимость пересмотра всех церковных обрядов и приведение их в соответствие с греческим богослужебным порядком вызывалось прежде всего *стремлением упорядочить обрядовую практику русской церкви в условиях роста религиозного вольномыслия и падения авторитета духовенства.* Сближение с греческой церковью должно было поднять престиж Российского государства на православном Востоке, а разночтения в русских и греческих церковных книгах приводили порой к настоящим скандалам.

Однако было бы неверно полагать, что конфликт возник исключительно из-за вопросов обрядоверия, из-за единогласия, из-за двуперстия и трехперстия и пр. За явлением *церковного раскола* скрывается глубокий историко-культурный смысл. Раскольники были истинными глубоковерующими, переживали закат Древней Руси как национальную и личную катастрофу, не понимали, чем плох освященный временем старинный уклад, какая надобность в коренной ломке жизни огромной страны, с честью вышедшей из испытаний смуты и крепнувшей год от года. *За полемикой, ограниченной такими рамками, обозначились очертания главного спора тогдашней эпохи — спора об исторической правоте.* Одна сторона настаивала на *ничтожестве,* другая — на *величии,* на *«правде»* старины. Третьей стороны не оказалось. Русская духовность, по С. С. Аверинцеву, делит мир не на три, а на два. *Или Христос, или Антихрист, или рай, или ад, и т. д.*[23] Сходное представление о русской культуре выработал Ю. М. Лотман. Он считает, что в ней преобладают бинарные структуры, взрывающие в критических ситуациях всю ее толщу[24].

Мировосприятие раскольников очень ярко описал Г. Флоровский: «Кончается и Третий Рим, Четвертому не быть. Это значит: кончается история. Точнее сказать, кончается священная история. История впредь перестает быть священной, становится безблагодатною. Мир оказывается и

остается отселе пустым, оставленным, богооставленным. И нужно уходить, — из истории, в пустыню. В истории побеждает кривда. Правда уходит в пресветлые небеса. Священное царствие оборачивается царством Антихриста». Раскол был большой трагедией народа. Он внушал ожидание антихриста. Люди бежали в леса, горы и пустыни, в лесах образовались раскольничьи скиты. В то же время трагедия повлекла за собой необычный подъем, твердость, жертвенность, готовность претерпеть все за веру и убеждения.

В некоторых *работах раскольников оценивают как реакционеров, консерваторов, фанатиков. Такая однозначность вряд ли верна.* Например, по некоторым аспектам протопоп Аввакум оказался большим новатором, чем его противники. Это касается прежде всего теории и практики литературного языка. Следует задуматься и над иной оценкой, появившейся в работе Замалеева и Овчинниковой «Еретики и ортодоксы», хотя и не следует идеализировать раскол: «Вероятно, не все так просто и с отношением старообрядцев ко всему новому, нерелигиозному. Спору нет, для аввакумовцев статусом истинности обладало только «древнее» — исконно национальное, свое земное... И все же сам по себе такой подход к традиции, к прошлому еще не дает оснований рассуждать о косности и «невежестве» старообрядцев. Напротив, нам представляется, что в обстановке крутой ломки сложившихся социальных норм и духовно-идеологических устоев, которой отмечен весь XVII в., именно старообрядчество, несмотря на свою эсхатологическую сущность, даже фанатизм и житейскую отрешенность, сохранило преемственность в развитии национального самосознания и культуры. В этом проявилось бесспорное позитивное начало движения раскола». Со временем *старовер* выделился в особый *тип русского человека с культом труда,* который перекликается с *протестантской трудовой этикой на Западе.* Действительно, и у протестантов, и у раскольников, хотя и по разным причинам, мир оказывался без Бога. Удаленность Бога от че-

ловека пробуждала у него духовные силы, чтобы стать лучше и приблизиться к Богу. Для этого оставался один путь — обустраивать землю, умело хозяйствовать, пытаясь найти в этом спасение. И среди русских промышленников оказалась весьма высокой доля староверов. В своей общественной жизни раскольники взяли за основу институт земства с его практикой советов, сходов, выборного самоуправления, сохраняя, таким образом, демократические традиции народа. И все-таки они остались принципиальными традиционалистами, стремясь с помощью нового прийти к старым, вечным истинам.

К числу крупных достижений русской культуры этого периода, стоящих вровень с лучшими достижениями Западной Европы, можно причислить *начало книгопечатания.* Необходимость широкого распространения церковных книг побудила Ивана IV обратиться к митрополиту Макарию с предложением об организации в России книгопечатания. Митрополит дал согласие и принял активное участие в организации печатного дела. Исследователями установлено, что начало книгопечатания в России относится к 1553 г. В течение последующих 10 лет в Москве было напечатано 9 книг. В 1563 г. на средства царской казны была открыта типография в Москве, во главе которой стали Иван Федоров и Петр Мстиславец. Книгопечатание стало непосредственно государевым делом.

Крупнейшим событием, также имеющим глубокий историко-культурный смысл, было *продвижение русских землепроходцев на Восток, к берегам Тихого океана.* Примерно за столетие в невероятно тяжелых условиях были преодолены громадные расстояния. Продвижение в Сибирь осуществлялось небольшими отрядами русских служилых людей, происходило, в общем, мирно, хотя бывали и вооруженные стычки. Интересно, что землепроходцы продвигались практически самостоятельно, без помощи государства, которая пришла позже.

500

Яркую картину продвижения в Сибирь представил известный писатель В. Распутин: «Ермак овладел столицей Сибирского ханства Искером осенью 1582 г., в августе 1585 г. погиб в неравном ночном бою, после чего его оставшийся в живых отряд вынужден был отойти, а уже в 1639 г. енисейский служилый человек Иван Москвитин поставил на берегу Охотского моря зимовье, и русские вышли к Тихому океану. В 1648 г. Семен Дежнев проплыл проливом, который отделяет Америку от Азии. Уму непостижимо! Кто представляет себе хоть немного эти великие и гиблые расстояния, тот не может не схватиться за голову. Без дорог... страдая от холода, голода, болезней, зверья и гнуса... пользуясь не картами и достоверными сведениями, а слухами... они шли все вперед и вперед. Все дальше и дальше на Восток... После свержения татарского ига и до Петра Великого не было в судьбе России ничего более огромного и великого, более счастливого и исторического, чем присоединение Сибири, на просторы которой старую Русь можно было уложить несколько раз».

Территория России гигантски выросла. Усложнение в дальнейшем социального и культурного развития обострило проявление такой черты нашей культуры, которую Г Д. Гачев определяет как «несоответствие шага Пространства и шага Времени»[25]. Наша культура не выработала, да и не вполне осознала необходимость выработки особых механизмов регуляции наших особых темпоритмов развития.

Н. А. Бердяев охарактеризовал культуру Московского царства как «восточную культуру, культуру христианизированного татарского царства»[26], но это была очень цельная культура, в которой сформировался особый тип человека, «московский человек», по выражению Г. П. Федотова, продолжавший и в последующие эпохи держать на своих плечах Россию, человек необыкновенной выдержки и жажды служения Родине.

Влияние Византии, обращение к ней не прекратились после падения Византийской империи в XV в. *Концепция*

501

Москвы — Третьего Рима переносила мировое значение Византии на Русь. Москва оставалась последним православным царством, должна была в качестве опоры чистоты веры противостоять остальному миру. Как отмечают В. М. Живов и Б. А. Успенский, «русское царство предстает само по себе как изоморфное всей Вселенной и поэтому ни в каком распространении или пропаганде своих идей не нуждается»[27].

Алексей Михайлович коренным образом меняет политику. Он стремится к возрождению Византийской империи со всеми ее атрибутами, но с центром в Москве. Поскольку для византийских императоров была очень важна законодательная деятельность, то наподобие кодекса Юстиниана возникает Соборное Уложение 1649 г. Начинают упорядочиваться церковные обряды, происходит раскол. Русский царь пытается во всех деталях вести себя так, как вели византийские императоры. Византизация русской культуры при Алексее Михайловиче, реконструкция византийской традиции заставляли искать ее хранителей. Таковыми оказывались представители Юго-Западной Руси, сохранявшие связи с Константинополем в период монгольского ига на великорусских землях. Однако Юго-Западная Русь была частью польского государства и испытала влияние Западной Европы. Сближение с Юго-Западом, Украиной с ее Киево-Могилянской академией определило своеобразное переплетение «византизации» и европеизации в русской культуре. В результате византийское и западное влияние способствовали созданию русской культуры нового времени, впитавшей в себя существенные черты обеих традиций и остающейся при этом национальной и самобытной.

В XVII в. во всех областях культурной жизни появилось много новых явлений. *Главная суть перемен заключалась в заметном падении влияния религии и церкви, усилении светских элементов.* Предметом оживленных споров стали вопросы распространения просвещения и образования. В

Москву в это время приехало немало образованных людей из Украины и Белоруссии, бежавших от польского гнета. Они стали вести обучение латинскому и польскому языкам, переводили иностранные книги. Часть духовенства склонялась к тому, чтобы использовать знания этих людей для распространения просвещения. Другая часть решительно противилась распространению ненавистного им «латинства». Объективное значение споров сводилось к тому, *сближаться ли с европейской культурой или оставлять нерушимыми традиционные ценности.* Видный правительственный деятель Ф. М. Ртищев пригласил из Киева около 30 ученых монахов, чтобы организовать школу, в которой сам и обучался. Затем были устроены и другие школы. Все это подготавливало почву для образования в 1687 г. знаменитой *Славяно-греко-латинской академии.*

Новым явлением в общественно-политической мысли стала работа хорвата по национальности Ю. Крижанича *«Политика».* Он требовал изменения порядков государственного управления, осуждая деспотические методы. *Исчезает летописная форма изложения исторического материала, уступая место другим историческим сочинениям.*

Значительным событием общекультурного значения было *оформление в зодчестве стиля так называемого московского барокко.* Это свидетельствовало об усилении влияния некоторых западноевропейских архитектурных образцов, которые стали проникать после воссоединения Украины с Россией. *Новый стиль создавался на основе взаимодействия характерных приемов древнерусской архитектуры и своеобразного творческого использования приемов западноевропейской классической архитектуры.*

XVII в. был временем, когда стало усиливаться общение России с западноевропейскими странами, несмотря на противодействие традиционалистских сил. Потребность в обеспечении государства современными средствами вооружения, необходимость в развитии торговых отношений с другими странами, промышленного производства, в при-

менении новых технических средств заставляли правительство все чаще обращаться за границу и искать там мастеров, которые принесли бы пользу России. В развитии страны наметился новый крупный поворот.

Культура Петербургской империи

Поворот произошел типично по-русски, круто и решительно. Споры о смысле и методах петровских преобразований не утихают по сей день.

Безусловно, Россия повернула в сторону Европы. Русская культура в петербургский период была подвержена всем европейским веяниям и к концу XIX в. сама приобрела мировое значение. *Главное достижение петербургского периода — высвобождение творческих сил личности, расцвет личностного творчества, осуществление ломоносовской формулы, что «будет собственных Платонов и быстрых разумом Невтонов Российская земля рожать».* Но при всех видимых переменах оставались неизменными некоторые существенные глубинные механизмы функционирования культуры. Вследствие уже упоминавшегося *несоответствия шага времени и шага пространства* петровские перемены не могли сразу охватить всех и вся, тем более что осуществлялись они неорганично. Разрыв, существовавший между верхами общества, которые теперь европеизировались, и низами общества, значительно углубился. *Церковь оказалась полностью подчиненной государству.* Тем самым она абсолютно *потеряла возможность быть духовной воспитательницей народных низов.* Низы остались беспризорными. Рано или поздно социальные перемены должны были вывести их из патриархального состояния, но они оставались без предпосылок выработки позитивной программы новой жизни.

505

Поражение церкви в борьбе с государством и «насильственная государственная Реформация» Петра I, как выражался Г. А. Флоровский, не пошедшие на пользу русской культуре, во многом были предопределены неудачной политикой Никона. Патриарх Никон поставил *главной задачей своего патриаршества реформирование отношений светской и духовной власти,* суть которого заключалось в том, чтобы сделать власть патриарха во всех церковных делах и управлении независимой от царской власти, а во всех государственных делах установить право патриарха иметь над ними высший духовный контроль. Взгляд на отношения царя и патриарха изложен в предисловии к Служебнику 1655 г., где заявлялось, что Бог даровал России «два великих дара — царя и патриарха, которыми все строится как в церкви, так и в государстве». Никон даже заявлял, что «священство царства преболе есть». Высказанные Никоном воззрения на отношения между светской и духовной властью были новы и необычны для общества, сильно расходились с тем, что давала и завещала византийская и отечественная история, поэтому не могли быть поддержаны. Борьба Никона с царем не только не привела к возвышению духовной власти над светской государственной властью, а как раз наоборот: она всюду возбудила и укрепила сознание, что существование рядом двух великих государей — светского и духовного вредно для правильного и здорового государственного и общественного развития, что в интересах государства и общества всегда следует иметь только единого светского великого государя. Роль церкви во всех сферах жизни, в том числе в сфере государства и права, после поражения Никона неуклонно снижалась в последующие столетия.

Знаменательная трансформация произошла в петровскую эпоху и с государством. *Петровская государственность превратилась в конечную истину, не имеющую выше себя никакой инстанции, не являющуюся ничьей представительницей и ничьим образом.* Человек вручал себя государ-

504

ству, создавалась светская религия государственности. Государство заняло то место, которое в средневековом мировоззрении занимала церковь. Хотя патриархи Древней Руси зависели во многом от светской власти, их влияние на общественную жизнь было значительно сильнее, чем влияние Святейшего Синода в синодальный период, и дело тут не в существовании патриаршества. Государи Московской Руси воспитывались в духе неукоснительного посещения разных церковных служб, строгого соблюдения всех церковных требований и ритуалов. Начиная с Петра I, цари воспитывались по-другому, церковность отодвигалась на задний план.

Это сказалось и в области права. Как считает В. А. Рогов, *«Уложение 1649 г. — последний сборник права, построенный по типу московских Судебников, в котором теоретическую основу составляло религиозно-православное понимание юридических и политических процессов. В последующем петровском законодательстве Бог и религия играли в большей мере роль ширмы, скрывающей чисто светские и позитивистские интересы власти».*

Сакрализация монарха усиливается и при Петре I, несмотря на политику европеизации. Окончательно оформляется то отношение к монарху, которое было свойственно для всего имперского периода русской истории. С упразднением патриаршества функции патриарха переносятся на царя. Царь воспринимается в качестве образа Божия. Статус царя определяется теперь в «Воинском артикуле» 1715 г. следующим образом: «Его величество есть самовластный монарх, который никому на свете о своих делах ответа давать не должен, но силу и власть имеет свои государство и земли, яко христианский государь, по своей воле и благомнению управлять». Здесь уже не говорится об ответственности царя перед Богом, хотя и упоминается о том, что царь — христианский. *Самодержавие достигает своей высшей стадии — самовластия.* События жизни царя воспринимаются по образу земной жизни Христа.

506

Начиная с XVIII в. отмечаются как церковные праздники основные события жизни императора, императрицы, наследника и вообще членов царствующего дома. Царское самодержавие становится вероисповедальным догматом. Таким образом, самодержавие возникло в определенных исторических условиях и было в течение определенного периода времени важным феноменом русской культуры, имевшим характерную национальную специфику.

Петровские реформы и преобразования разрушили систему местного самоуправления, нанесли тяжелейший удар по демократическим традициям народа, затормозив тем самым формирование личностного начала в гуще народной. Самоуправление постепенно восстанавливалось как сословное, начиная с высшего сословия — дворянства при Екатерине II. Среди реформ Александра II было и утверждение всесословного самоуправления. Царь-освободитель не только модернизировал Россию, но и восстанавливал традиции XVII в. События 1917 г. вновь резко усилили авторитарную традицию, ослабив демократическую, да и созданное Петром бюрократическая система оказалась чрезвычайно прочной и живучей. По словам одного из современных философов, Н. Мочалова, «...в настоящей, «домашней» истории в глаза бросается одно обстоятельство: начиная по крайней мере с эпохи петровских реформ, если не ранее, и до наших дней при всех больших или малых, прямых или косвенных, удачных или неудачных, глубоких или верхушечных, мирных или насильственных социальных преобразованиях просматривается общая закономерность — ни одно из этих преобразований не смогло не то что разрушить, но даже сколь-нибудь основательно расшатать некую социальную сверхструктуру, некую авторитарную, элитарно-бюрократическую по своей природе суперсистему, словно гигантским обручем стягивающую общество... Проникающая во все поры общества, это суперсистема играла и играет роль своего рода инварианта российской истории — словно сказочная пти-

507

ца Феникс, она вновь и вновь возвращалась в новых одеяниях и «доспехах». Устойчивость ее, сопротивляемость внешним воздействиям оказались просто поразительны: терпели поражение классы, партии, государства, армии, личности — она одна оставалась и до сего времени остается непобежденной»[28].

Реформы Петра I подготовили почву для распространения идей Просвещения в России. *В его царствование появилось много новшеств, в частности, газеты, журналы, портретная живопись* и др. В страну начали проникать *философские и общественно-политические идеи западноевропейских мыслителей.* Но в целом движение Просвещения под общим названием «вольтерьянства» получило некоторое распространение в России в 40—60-е гг. XVIII в.

Просвещение было крупным идейным течением, охватившим большинство европейских стран. Просветители с различной степенью глубины и обоснованности стремились проанализировать общественные отношения и государственные формы с позиции свободного, ничем не ограниченного разума. Деятели Просвещения верили в общее благоденствие и искренне желали его... Сталкиваясь с жадностью, лицемерием, ханжеством, духовным убожеством, стяжательством, просветители бичевали эти пороки, веря в то, что путем просвещения, разъяснения их можно устранить и «естественный человек» предстанет во всем блеске своих добродетелей. В этой иллюзии заключался их глубокий трагизм.

Русское просвещение являет собой неоднородную и многослойную картину. Его характерной чертой было то, что просветительские взгляды исповедовали и пытались проводить в жизнь идеологи «просвещенного абсолютизму». Просвещение не было подготовлено в России внутренним развитием страны, его идеи были позаимствованы в основном у французов узкой прослойкой интеллигентного дворянства.

Это было неудивительно, ибо в России XVIII в. еще не сложилось «третье сословие» — главный творец и ведущая движущая сила идей Просвещения. Семена, попав на российскую почву, дали иные всходы, чем на Западе. Вскрылись *глубинные противоречия между присущими Просвещению идеями социального равенства, внесословной ценности человека и российской действительностью с самодержавным государством и крепостнической системой.* В российском Просвещении были поддержаны в принципе «просвещенное самодержавие» и «просвещенное дворянство» как главное сословие страны. Даже один из наиболее последовательных просветителей Н. И. Новиков отмечал в письме литератору Г. В. Козицкому, что дворяне есть «не что иное, как люди, которым государь вверил некоторую часть людей же, во всем им подобных, в их надзирание».

Если французское Просвещение носило светский характер, то российские просветители не обсуждали вопрос о существовании Бога. Даже М. В. Ломоносов был деистом. Яркой чертой российского Просвещения был *патриотизм,* чем оно отличалось от космополитизма европейского Просвещения. Впоследствии патриотизм был характерен и для многих видных деятелей русского либерализма. Гуманистические тенденции российского Просвещения проявлялись в том, что наши общественные деятели настаивали на усилении просветительской роли государства, *создании разветвленной системы государственного образования, открытии доступа к науке, государственной и общественной жизни талантливым выходцам из низших слоев общества.* В этом отношении во многом совпадали взгляды таких разных мыслителей, как А. Кантемир и М. Щербатов, Н. Новиков и А. Радищев, Д. Фонвизин и Н. Карамзин. Большую роль сыграли ученые-просветители, и прежде всего М. В. Ломоносов *в создании русского научного языка.*

Одной из центральных идей отечественного Просвещения стала идея воспитания совершенного человека. Ори-

гинальные мысли на сей счет высказывали В. Н. Татищев, А. Кантемир. Была предпринята и практическая попытка выведения *«новой породы людей».*

Различные утопические эксперименты — привычное явление в русской культуре. Иван Грозный хотел создать *царство-монастырь* во главе с *царем-игуменом.* После затеи с «новой породой людей» появились утопии Павла I, Аракчеева, большевиков. Неустойчивость традиции, несколько раз менявшей свою ориентацию, и неограниченность власти создавали благоприятные условия для экспериментирования. Восприняв идею Руссо, согласно которой в условиях полной изоляции от порочной социальной среды из ребенка можно вырастить человека идеального, совершенного во всех отношениях, русские педагоги-утописты решили ее осуществить, не учтя, правда, мнения Руссо, что дабы ребенка изолировать, его нужно поместить на Луну или на необитаемый остров.

В 1764 г. Екатерина II утвердила разработанное И. И. Бецким «генеральное учреждение о воспитании особого пола юношества». Ставилась цель: воспитать «новую породу, или новых отцов и матерей». Отцы и матери воспитают в тех же правилах своих детей, те — своих «и так следуя из родов в роды в будущие веки». Предусматривалось создать закрытые «воспитательные училища», куда поступали бы дети не старше 5—6 лет, пока они еще не испорчены дурным влиянием и неправильным воспитанием. Находясь в училище до 18—20 лет, они даже с ближайшими родственниками должны встречаться только в определенные дни и в присутствии воспитателей. Надлежало воспитывать такие качества, как страх Божий, похвальные склонности, трудолюбие, учтивость, благопристойность, «соболезнование о бедных», знание «домостроительства», «отвращение от всяких продерзостей», опрятность. Интересно, что в качестве «экспериментального материала» избирали бедных дворянских сирот и вообще детей неимущих дворян, безродных подкидышей, нищих, которых родители

были не в состоянии прокормить. Вот кто должен был стать «людьми новой породы». Открытие Московского воспитательного дома нашло в стране немедленный отклик. В Петербурге появился его филиал, крупные администраторы стали открывать подобные учреждения в своих губерниях, дворяне, купцы и даже смекалистые крестьяне последовали их примеру. Реальная жизнь показала, что сочинять уставы и проекты куда проще, чем претворять их на практике. С такой же быстротой, как оно и начиналось, все движение сошло на нет. Екатерина II потеряла интерес к эксперименту и забыла Бецкого, который долго умирал одиноким слепым стариком.

Культура России XIX в. являет пример невиданного взлета в своих вершинных достижениях. Ни в какое другое время в России не рождалось столько гениев мировой величины, внесших такой вклад в сокровищницу общечеловеческих достижений. Очень ярко и образно об этом сказал Максим Горький: «Гигант Пушкин, величайшая гордость наша и самое полное выражение духовных сил России, а рядом с ним волшебный Глинка и прекрасный Брюллов, беспощадный к себе и людям Гоголь, тоскующий Лермонтов, грустный Тургенев, гневный Некрасов, великий бунтовщик Толстой и больная совесть наша Достоевский, Крамской, Репин, неподражаемый Мусоргский, Лесков: все силы на то, чтобы создать положительный тип русского человека и, наконец, великий лирик Чайковский и чародей языка Островский, не похожие друг на друга, как это может быть у нас, на Руси, где в одном и том же поколении встречаются люди как бы разных веков, до того они психологически неслиянны. Все это грандиозное создано Русью менее чем в сотню лет. Радостно, до безумной гордости, волнует не только обилие талантов, рожденных Россией XIX в., но и поражающее разнообразие». Все это позволило назвать данный период *«золотым веком»* русской культуры.

«Золотой век» был подготовлен всем предшествующим развитием русской культуры, особенно петровскими реформами. С начала XIX в. в русском обществе наблюдается небывало высокий патриотический подъем. Еще более усилившийся с началом войны 1812 г., он способствовал углублению понимания национальной общности, развитию гражданственности. Искусство активно взаимодействовало с общественным сознанием, формируя его в национальное. Усиливалось развитие реалистических тенденций и национальных черт культуры.

Культурным событием колоссальной важности с точки зрения отражения национального самосознания стало появление «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина. По свидетельству А. С. Пушкина, «появление сей книги наделало много шуму... Все, даже светские женщины, бросились читать историю своего отечества, дотоле им неизвестную»[29]. П. А. Вяземский писал: «Карамзин — наш Кутузов 12 года, он спас Россию от нашествия забвения, воззвал ее к жизни, показал нам, что у нас отечество есть, как многие о том узнали в 12 году»[30].

Н. М. Карамзин был первым, кто на рубеже XVIII— XIX вв., может быть, интуитивно, но почувствовал, что самым главным в русской культуре наступающего XIX в. будут усилия по решению проблемы ее национальной самоидентичности. Следом за Карамзиным шел Пушкин, решавший задачу соотнесения своей национальной культуры с другими культурами, затем появилось «Философическое письмо» П. Я. Чаадаева — философия истории России, *стимулировавшее дискуссию между славянофилами и западниками.*

В рамках модифицированных основ этих идейных направлений и по сей день ведется спор об историческом предназначении России, ее прошлом, настоящем и будущем. За этими направлениями скрывались две линии в развитии русской культуры XIX в. Одна из них — *культурно-самобытная* в широком смысле слова, направленная на выявление глубинных механизмов национальной культу-

ры, закрепление наиболее устойчивых, не меняющихся ценностей. Другая линия — модернизаторская в широком смысле слова, направленная на изменение содержания национальной культуры, включение ее в так или иначе понимаемый общемировой культурный процесс. «Золотой век» характеризуется относительным равновесием этих двух линий, поэтому великие творения его гениев гармоничны и общепризнанны как национальная классика. Ярчайший пример — творчество А. С. Пушкина.

Особое место в культуре золотого века занимала литература. Она сыграла главную стабилизирующую и созидательную роль в своих вершинных творениях. Классики русской литературы всегда тяготели к объемному многомерному мировосприятию, сохраняющему многозначность и образность. Высокий авторитет слова был одной из важнейших особенностей нашей культуры с самого начала ее становления. В период «золотого века» искусство слова значительно укрепилось, заняв оказавшееся вакантным место религиозного авторитета. Формировавшаяся по образцу светской западноевропейской культуры, новая русская культура оказалась глубоко связанной с прошлой традицией и сохранила свойственную ей структуру ценностей. Светская литература унаследовала функцию нравственного эталона, на который равняется общество, строгого судьи окружающей жизни. Классическая литература XIX в. была больше чем литературой, она стала синтетическим явлением культуры, оказалась по сути дела универсальной формой общественного самосознания, выполняя миссию социальных наук. Многие просвещенные люди русского общества строили свою жизнь, ориентируясь на высокие литературные образцы.

Определенный интерес представляют суждения некоторых иностранных авторов о русской культуре и литературе. Например, О. Шпенглер, разрабатывая свою морфологию мировой истории, представленной в виде восьми замкнутых, не связанных друг с другом культур, предпо-

лагал скорое возникновение еще одной культуры, а именно *русской.* Культуру петровской России он относил к разряду *так называемых исторических псевдоморфоз.* Историческими псевдоморфозами Шпенглер называл те случаи, «когда чужая, старая культура так властно тяготеет над страной, что молодая и родная для этой страны культура не обретает свободного дыхания... Все вышедшее из глубин изначальной душевности изливается в пустые формы чуждой жизни: юные чувства застывают в старческие произведения, и вместо свободного развертывания собственных творческих сил только ненависть к чужому насилию вырастает до гигантского размаха»[31].

Рассматривая культуру России, Шпенглер выделял прежде всего литературу, двумя крупнейшими представителями которой он считал Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого. Верный своему методу радикального антитетизма, он резко противопоставляет творчество этих двух художников и мыслителей. Тема сопоставления Достоевского и Толстого не была новой, ее начал разрабатывать еще при жизни Л. Толстого Д. С. Мережковский, но вряд ли у кого два гения предстали такими полными противоположностями, как у Шпенглера.

По мнению немецкого философа, Толстой — человек западного склада мысли. Несмотря на все отчаянные усилия, он так и не смог стать народным по духу, «обрести почву». Достоевский, напротив, — человек народного склада мысли, в глубине своей души связанный с почвой. Поскольку Толстой всем своим естеством связан с Западом и никак не может от него освободиться, то «его могучая ненависть выступает против Европы... он ненавидит ее в себе, он ненавидит себя, поэтому он становится отцом большевизма»[32]. Достоевский не знает этой ненависти. Шпенглер приводит слова Ивана Карамазова, желающего поехать в Европу на «кладбище дорогих покойников», ибо величие Европы уже в прошлом.

514

Толстой, по Шпенглеру, — рационалист, интеллигент, «просвещенный» и «социально думающий ум». «Его ненависть к собственности имеет экономическую природу, ненависть к обществу — социально-этическую природу, его ненависть к государству — это политическая теория. Отсюда его сильное влияние на Запад. Он в некотором смысле близок Марксу, Ибсену и Золя»[33]. Шпенглер делает вывод, что Толстой чрезвычайно умаляет «метафизическое за счет социального». Действительно, у Толстого много рационалистического. Даже «истинную религию» он рассматривал как «согласно с разумом и знаниями человека установленное им отношение к окружающей его бесконечной жизни». В то же время Толстому никак нельзя отказать в «метафизичности». В его философских работах подняты многие важнейшие проблемы: человеческой свободы и ее границ, культуры и цивилизации, смысла жизни и др. Широчайший резонанс вызвала толстовская теория непротивления злу насилием.

У Достоевского, согласно Шпенглеру, «душа смотрит поверх всего социального. Вещи этого мира представляются ей такими незначительными, что она не придает их усовершенствованию никакого значения... Достоевский живет уже в атмосфере непосредственно предстоящего религиозного творения»[34]. Бесспорно, Шпенглер существенно недооценил социальную сторону творчества Достоевского, ярко проявившуюся и в его художественных произведениях, и в публицистике «Дневников писателя». Читая Достоевского (чтобы читать его в оригинале, немецкий философ частично изучил русский язык), Шпенглер пытался предугадать, какой же будет подлинная аутентичная русская культура. Важнейшим в ее становлении он считал возможность появления нового, русского вида христианства, который «очень далек от Рима и Виттенберга, смотрит назад, на Иерусалим»[35]. Русских Шпенглер определял как гениев в религиозном отношении, равным которым являются лишь арамеи. Решающая роль в религи-

515

озном творчестве отводилась Достоевскому, его специфическому пониманию «русского Христа». За ним, в конце концов, пойдет русский народ, так как «истинно русский человек — ученик Достоевского, хотя он его не читает, хотя и потому что он вообще не умеет читать. Он сам есть часть Достоевского»[36].

В оценке Достоевского Шпенглером сказалось влияние Ф. Ницше, предвещавшего российский вариант Реформации и сравнивавшего Достоевского с Иисусом. Конечный вывод Шпенглера таков: «Христианство Толстого было недоразумением. Он говорил о Христе, а подразумевал Маркса. Христианству Достоевского принадлежит следующее тысячелетие»[37].

Шпенглер во многом сконструировал объект своего описания, но ему присущи и определенные прозрения. За *теорией исторической псевдоморфозы кроется реальный драматический раскол русской культуры,* во многом стимулированный петровскими преобразованиями. Несмотря на все грандиозные достижения культуры золотого века, культурный раскол не был преодолен. Роковым для страны стал террористический акт 1 марта 1881 г., совершенный немногим спустя полгода после пушкинской речи Ф. М. Достоевского, страстно призывавшего к единству русской культуры, провозгласившего ее мировую миссию, основанную на «всемирной отзывчивости». Определенное равновесие в культуре нарушилось. Возобладали радикальные модернистские идеи в своем разрушительном виде. «Золотому веку» русской культуры пришел конец. Хотя впереди был еще «серебряный век», культурный созидательный подъем уже не мог уравновесить и обуздать волну революционного нигилизма, неспособного к творческому созиданию.

К середине XIX в. русская культура становится все более известной на Западе. Н. И. Лобачевский, положивший начало современным представлениям о строении Вселенной, стал первым прославившимся за рубежами России

516

ученым. П. Мериме открыл Европе Пушкина. В Париже был поставлен «Ревизор» Гоголя. Во второй половине XIX в. европейская и мировая известность русской культуры усиливается в первую очередь благодаря литературе, произведениям И. С. Тургенева, Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского. Впервые в XIX в. культурный обмен между Россией и Европой приобрел двусторонний характер, русская культура приобрела европейское и мировое значение. Россия выразила себя в понятных для Запада формах, не утратив своего своеобразия.

Начало XX в. — это серебряный век русской культуры. Российская изящная словесность никогда не знала такого богатства и разнообразия поэтической рубрики: **А. Блок, С. Есенин, В. Маяковский, В. Хлебников, В. Брюсов, И. Северянин, Н. Гумилев, А. Ахматова, М. Цветаева** — вот далеко не полный перечень талантов, заявивших о себе впервые в начале века. Окончательно сформировалось появившееся еще во второй половине XIX в. течение русского космизма, приверженцами которого были очень многие несхожие между собой писатели, ученые, философы (Д. **И. Менделеев, К. Э. Циолковский, В. С. Соловьев, Н. Ф. Федоров, П. А. Флоренский, В. И. Вернадский** и др.). **Их** объединяло убеждение в том, что *развитие человечества все более приобретает формы некой общепланетарной общности.* Космос и человек, природа и человек оказываются неотделимы, и надо уметь изучать вместе будущее человека и будущее природы. *Вершиной научного направления в космизме стало учение В. И. Вернадского о ноосфере,* очень актуальное и в наши дни. Согласно этому учению человечество постепенно становится основной силой, определяющей своей деятельностью эволюцию Земли. В будущем оно должно будет принять на себя ответственность за будущее биосферы для сохранения возможности своего существования и дальнейшего развития. *Биосфера должна превращаться в ноосферу, т. е. сферу разума.* В русском космизме серебряного века складывались течения,

517

альтернативные основным установками западноевропейской науки и оказывающиеся перспективными в настоящее время ввиду обострения глобальных проблем. Космизм альтернативен *социоцентризму,* отрывающему человека от природы, и восточным мировоззрениям, обрекающим человека на пассивность.

Сложилась самобытная русская философия, ее выдающимися представителями стали **Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Л. И. Шестов, П. А. Флоренский, И. А. Ильин** и др. Одной из особенностей русской философии, по словам А. Ф. Лосева, было «чисто внутреннее, интуитивное познание сущего, его скрытых глубин, которые могут быть постигнуты не посредством сведения к логическим понятиям и определениям, а только в символе, в образе посредством силы воображения»[38].

Русская культура находилась на грани крупных качественных перемен, которые не состоялись вследствие революции. Возможно, сущностью качественных перемен стало бы так называемое славянское Возрождение, идея которого витала в умах некоторых видных деятелей «серебряного века», а суть должна была заключаться в религиозном усвоении античности[39]. В то же время культура «серебряного века» подвергается некоторыми авторами небезосновательной критике за определенный отход от гуманистических ценностей, моральный релятивизм[40].

Культура советского и постсоветского периода

Значительная часть населения России, потеряв веру в царя и доверие к церкви, сделала своей религией большевизм и совершила революцию. Однако между христианской эсхатологией и большевистской утопией существует серьезное различие, хорошо показанное немецким философом Г. Рормазером: *«Фундаментальное отличие утопии,*

в том числе и социалистической, от христианской эсхатологии состоит в том, что последняя исторически, политически осуществляется как настоящее, а не как будущее! Христианская эсхатология не содержит в себе никакого другого смысла, кроме идеи о том, как сделать человека способным к восприятию настоящего, в то время как утопическое мышление рисует будущее как результат отрицания настоящего. *Утопия реализуется в процессе вызволения человека из настоящего, когда человек теряет свое настоящее.* Христианская эсхатология, напротив, выводит человека из овладевшей им безумной веры в будущее, озабоченной тем, что человек всегда только должен или хочет жить, но никогда не живет. Эта эсхатология ориентирует его на настоящее»[41]. *Таким образом, утопия, ориентированная на будущее, дает санкцию на разрушение настоящего. Этим и страшны революции.*

Цена революции для России и русской культуры весьма высока. Многие творцы культуры вынуждены были покинуть Россию. Российская эмиграция XX в. дала удивительно много мировой культуре и науке. Можно привести немало имен людей, творивших в физике, химии, философии, литературе, биологии, живописи, скульптуре, которые создали целые направления, школы и явили миру великие примеры народного национального гения.

Вклад мыслителей русского зарубежья в мировой философский процесс, переводы и издания их трудов на основных языках мира значительно содействовали признанию русской философии как высокоразвитой и самобытной. Они имеют приоритет в постановке целого ряда проблем культурологии, истории философии, философии истории. *К их числу относятся осмысление роли православия в развитии русского народа, анализ национальной специфики культуры России, размышления об основных чертах русской нации в XX в., о «русской идее» и др.*

Культурная жизнь в советской России обрела новое измерение. Хотя до начала 30-х гг. существовал относи-

тельный идейный плюрализм, действовали различные литературные и художественные союзы и группировки, ведущей была установка на тотальный разрыв с прошлым, на подавление личности и возвеличивание массы, коллектива. В художественном творчестве раздавались даже призывы сжечь Рафаэля во имя нашего завтра, разрушить музеи, растоптать искусства, цветы.

Пышным цветом расцвел социальный утопизм, наблюдался мощный порыв к новым формам жизни во всех ее сферах, выдвигались различные технические, литературные, художественные, архитектурные проекты вплоть до экстравагантных. Например, шла речь о коммунистическом преобразовании всего быта. Планировалось строить такие жилые дома, в которых были бы только небольшие уединенные спальни, а столовые, кухни, детские комнаты становились общими для всех.

Отрицание бессмертия души вело к идее бессмертия тела. *Помещение тела Ленина в мавзолей было связано и с надеждой когда-нибудь воскресить его.* В подсознании русского народа всегда теплилась надежда на возможность бессмертия тела. Н. Ф. Федоров считал главной проблему «воскрешения отцов». *Коммунизм, замахнувшийся на создание царства Божьего на Земле, получил одобрение у народа еще и потому, что поддерживал веру в телесное бессмертие.* Смерть ребенка в «Чевенгуре» А. Платонова — главное доказательство того, что коммунизма еще нет. Поколение людей, выросшее в условиях советской мифологии, было потрясено физической смертью Сталина, не отсюда ли такое грандиозное «великое прощание», и не рухнула ли после этой смерти на подсознательном уровне вера в коммунизм?

Большевизм довел до логического конца сформировавшуюся в европейской мысли XVIII—XIX вв. идею активного преобразования, переделки природы. Уже в первые годы советской власти Л. Д. Троцкий заявлял, что, покончив с классовыми врагами, большевики начнут переделывать природу. У Максима Горького в 3-томном собрании

520

сочинений, вышедшем в 50-е гг., можно найти статью под названием *«О борьбе с природой».* В других статьях Горький утверждал, что «в Союзе Советов происходит борьба разумно организованной воли трудовых масс против стихийных сил природы и против той «стихийности» в человеке, которая по существу своему есть не что иное, как инстинктивный анархизм личности». Культура, по Горькому, оказывается насилием разума над зоологическими инстинктами людей. Теоретические выкладки реализовывались на практике в послевоенном «великом сталинском плане преобразования природы». После смерти Сталина было прекращено строительство большого числа крупных объектов, среди которых Главный Туркменский канал, канал Волга—Урал, Волго-Каспийский водный путь, заполярная железная дорога Чум—Салехард—Игарка. Последним отголоском тех времен стал печально известный проект переброски на юг части стока северных рек.

В 30-е гг. в развитии культуры наступил новый этап. С относительным плюрализмом было покончено. *Все деятели литературы и искусства были объединены в единые унифицированные союзы.* Утвердился один-единственный художественный метод — *метод социалистического реализма.* Утопическим порывам был положен конец. Были восстановлены в правах некоторые элементы национальной культурной традиции. *Сложилась национальная модель тоталитаризма.* Оказалось восстановленным некое архаичное состояние общества. Человек оказался тотально вовлеченным в общественные структуры, а невыделенность человека из массы — одна из основных черт архаичного социального строя.

Вместе с тем при внешнем сходстве, например, с положением человека в Московском царстве, существовали серьезные отличия. Индустриализация общества придавала ему динамику, стабильность архаического общества была невозможна. *Нестабильность положения человека в обществе, его неорганическая вовлеченность в социальные*

521

структуры заставляла человека еще больше дорожить своим социальным статусом. Потребность в единении с другими людьми — естественная потребность человека любой культуры. Даже в индивидуалистической культуре Запада известно явление так называемого *эскапизма,* т. е. *бегства от свободы,* отмеченное Э. Фроммом. Другое дело, когда эта потребность становится единственной и доминирующей. Тогда это мощный психологический корень социального утопизма, социальная опора для проектирования идеального общества. *Любой подобный проект ведет к тоталитаризму, который в самом широком смысле этого слова — господство всеобщего над индивидуальным, безличного над личным, всех над одним.* Естественный ограничитель тоталитаризма — собственность, понимаемая не просто как экономическая категория, а как всеобщая общецивилизационная основа для развития свободы личности.

Постсталинский период отечественной истории характеризуется медленным, постепенным, с зигзагами и отступлениями, восстановлением контактов и связей с мировой культурой, переосмысливается понимание роли личности, общечеловеческих ценностей. Советский период оказал серьезное воздействие на образ мышления народа, его ментальность, типичные черты личности русского человека. Это отметили крупные писатели, «знатоки человеческих душ» М. А. Шолохов и А. И. Солженицын. По свидетельству сына М. А. Шолохова, отец говорил ему, что у дореволюционных людей было иное отношение к жизни: «как к чему-то бесконечно прочному, устойчивому, несоизмеримому с человеческими целями и возможностями... Человек с детства учился стойкости, приучался винить в своих неудачах самого себя, а не жизнь...»[42] А. И. Солженицын отмечает *потерю народом таких качеств, как открытость, прямодушие, уживчивость, долготерпение, долговыносливость, непогоня за внешним успехом, готовность к самоосуждению и раскаянию* и др.[43]

522

В наше время культура все чаше осознается как эпицентр человеческого бытия. Укрепляется убеждение в том, что любой народ, любая нация могут существовать и развиваться только в том случае, если они сохраняют свою культурную идентичность, не теряют своеобразия своей культуры. При этом они вовсе не отгораживаются китайской стеной от других народов и наций, взаимодействуют с ними, обмениваясь культурными ценностями. В сложных исторических и природных условиях Россия выстояла, создала свою самобытную оригинальную культуру, оплодотворенную влиянием как Запада, так и Востока, и в свою очередь обогатившую своим воздействием мировую культуру. Перед современной отечественной культурой стоит сложная задача — *выработать свой стратегический курс на будущее в быстро меняющемся мире.* Для этого есть важная предпосылка — достижение всеобщей грамотности, значительный рост образованности народа. Тем не менее решение этой глобальной задачи чрезвычайно сложно, так как упирается в необходимость осознания глубинных противоречий, присущих нашей культуре на всем протяжении ее исторического развития.

Эти противоречия постоянно проявляли себя в различных сферах жизни, отражаясь в искусстве, прежде всего в художественной литературе, поисками высокого ценностно-смыслового содержания жизни, что и придало русской культуре несомненное мировое значение. В нашей культуре можно обнаружить немало противоречий, присущих любым другим культурам: между индивидуализмом и коллективизмом, высоким и обыденным, элитарным и народным и т. п. Наряду с ними в русской культуре постоянно присутствовали черты очень глубокого разрыва между природно-языческим началом и высокой православной религиозностью, культом материализма и приверженностью к возвышенным духовным идеалам, тотальной государственностью и безудержной анархией и др. *Загадочную антиномичность русской культуры буквально во всем пре-*

523

красно описал Н. А. Бердяев в работе «Русская идея». Россия, с одной стороны, — *самая безгосударственная, самая анархическая страна в мире,* а с другой — *самая государственная, самая бюрократическая страна в мире.* Россия — *страна безграничной свободы духа, самая не буржуазная страна в мире,* и в то же время — *страна, лишенная сознания прав личности, страна купцов, стяжателей, невиданного взяточничества чиновников. Бесконечная любовь к людям, Христова любовь соединяется у русских с жестокостью, рабской покорностью.*

Смутное время, которое сейчас переживает отечественная культура, — не новое явление, но всегда наша культура находила те или иные ответы на вызовы времени, продолжая развиваться. Более того, именно в самые трудные периоды отечественной истории рождались самые великие идеи и произведения, возникали новые традиции и ценностные ориентации. Особенности нынешнего «смутного времени» в России заключаются в том, что оно совпадает с глобальным мировым кризисом, и российский кризис — часть всемирного кризиса, который ощущается в России наиболее остро.

Весь мир оказался на перепутье на рубеже XXI в., речь идет о смене самого типа культуры, который сформировался в рамках западной цивилизации в течение нескольких последних веков. Поэтому представляется более чем спорным тезис о якобы имевшем место «выпадении России» после событий 1917 г. из мировой цивилизации и необходимости теперь вернуться в эту цивилизацию. Невозможно «выпасть из цивилизации», находясь на Земле, не улетая, скажем, на Луну или Марс, к тому же мировая цивилизация — это совокупность цивилизаций разных стран и народов, которые вовсе не шагали в ногу. В ряду этих цивилизаций — и российская, которая и в советский период истории внесла немалый вклад в сокровищницу мировой цивилизации, достаточно упомянуть хотя бы всемирно-историческую роль нашего народа в сокруше-

нии нацизма и фашизма, успехи в освоении космического пространства, в социальных преобразованиях.

Возрождение культуры является важнейшим условием обновления нашего общества. В области культуры накопилось немало проблем. В последнее десятилетие открылись новые пласты духовной культуры, скрывавшиеся ранее в не издававшихся художественных и философских произведениях, не исполнявшихся музыкальных произведениях, запрещенных картинах и кинофильмах. На многое стало возможным посмотреть иными глазами.

В современной отечественной культуре диковинным образом соединяются несоединимые ценности и ориентации: *коллективизм, соборность и индивидуализм, эгоизм, нарочитая политизированность и демонстративная аполитичность, государственность и анархия* и т. п. Действительно, сегодня как бы на равных сосуществуют такие не только не связанные друг с другом, но друг друга взаимоисключающие явления, как вновь обретенные культурные ценности русского зарубежья, заново переосмысленное классическое наследие, ценности официальной советской культуры. Складывается общая картина культурной жизни, характерная для постмодернизма, широко распространенного в мире к концу XX в. Это особый тип мировоззрения, *направленный на отказ от всех традиций, установления каких-либо истин, ориентированный на безудержный плюрализм, признание равноценными любых культурных проявлений.* Постмодернизм не в состоянии примирить непримиримое, так как не выдвигает для этого плодотворных идей, он лишь совмещает контрасты как исходный материал дальнейшего культурно-исторического творчества.

Предпосылки современной социо-культурной ситуации выявились несколько десятилетий назад. Широкое внедрение достижений науки и техники в сферу производства и быта существенным образом изменило формы функционирования культуры. Широкое распространение

бытовой радиотехники повлекло за собой коренные изменения в формах производства, распределения и потребления духовных ценностей. *«Кассетная культура» стала* бесцензурной, ибо отбор, тиражирование и потребление осуществляется посредством свободного волеизъявления людей. Сейчас создается особый тип так называемой *«домашней» культуры,* составными элементами которого являются, помимо книг, *видеокассеты, видеомагнитофон, радио, телевизор, персональный компьютер.* Формируется как бы «банк мировой культуры» в «памяти квартиры». Наряду с положительными чертами налицо и тенденция возрастающей духовной изоляции индивида. Коренным образом меняется система социализации общества в целом, существенно сокращается сфера межличностных отношений.

К концу XX в. Россия вновь оказалась перед выбором пути. Сегодня культура, как и вся страна, вступила в межвременье, таящее в себе разные перспективы.

Материальная база культуры находится в состоянии глубокого кризиса. Разрушающиеся и горящие библиотеки, недостаток театральных и концертных залов, отсутствие ассигнований, направленных на поддержку и распространение ценностей народной, классической культуры, резко контрастируют с тем взрывом интереса к культурным ценностям, который характерен для многих стран. Сложная проблема, которая не может не волновать многих — взаимодействие культуры и рынка. Происходит коммерциализация культуры, при которой так называемые «некоммерческие» художественные произведения остаются незамеченными, страдает возможность освоения классического наследия. При огромном культурном потенциале, накопленном предшествующими поколениями, происходит духовное обнищание народа. Массовое бескультурье — одна из главных причин многих бед в экономике, экологических катастроф. На почве бездуховности растут преступность и насилие, происходит упадок морали. Опасность для настоящего и будущего страны представляет бедственное положение науки и образования.

526

Вступление России в рынок привело ко многим непредвиденным и неожиданным для духовной культуры последствиям. Оказались не у дел многие из представителей старой культуры, не сумевшие адаптироваться к новым условиям. Утверждение свободы слова лишило литературу и другие виды искусства того важного достоинства, которое они имели прежде, — высказать правду, совершенствуя эзопов язык для того, чтобы обойти цензуру. Особенно пострадала литература, которая долго занимала ведущее место в системе отечественной культуры и к которой теперь значительно снизился интерес. К тому же скорость общественных перемен была такой, что их нелегко было сразу же осознать.

Если к созданию произведений культуры подходят как к бизнесу, приносящему прибыль, как к обычному рядовому товару, то преобладает не стремление к совершенству, высоким духовным идеалам, а к тому, чтобы при минимальных затратах получить максимальную выгоду. Культура теперь вынуждена ориентироваться не на человека духовного, а на человека экономического, потакая самым низменным его страстям и вкусам и низводя его до уровня животного. Формируется своеобразная «рыночная личность», характеризуя которую один из крупнейших философов XX в. Э. Фромм писал, что «человек более не заинтересован ни в собственной жизни, ни в собственном счастье, он озабочен только тем, чтобы не утратить способность продаваться»[44]. Определение путей дальнейшего культурного развития стало предметом острых дискуссий в обществе, ибо государство перестало диктовать культуре свои требования, исчезли централизованная система управления и единая культурная политика. Одна из точек зрения заключается в том, что государство не должно вмешиваться в дела культуры, так как это чревато установлением его нового диктата над культурой, а культура сама найдет средства для своего выживания. Более обоснованной представляется другая точка зрения, суть

527

которой состоит в том, что, обеспечивая свободу культуре, право на культурную самобытность, государство берет на себя разработку стратегических задач культурного строительства и обязанности по охране культурно-исторического национального наследия, необходимую финансовую поддержку культурных ценностей. Государство должно осознавать, что культура не может быть отдана на откуп бизнесу, ее поддержка, в том числе образования, науки, имеет огромное значение для поддержания нравственного, психического здоровья нации.

Кризис духовности вызывает сильный психический дискомфорт у многих людей, так как серьезно поврежден механизм идентификации со сверхличными ценностями. Без этого механизма не существует ни одна культура, а в современной России все сверхличные ценности стали сомнительными. Несмотря на противоречивые характеристики отечественной культуры, общество не может допустить отрыва от своего культурного достояния, так как это неминуемо означает его самоубийство. Распадающаяся культура мало приспособлена к преобразованиям, ибо импульс к созидательным переменам исходит от ценностей, являющихся культурными категориями. Только интегрированная и крепкая национальная культура может сравнительно легко приспособить к своим ценностям новые цели, освоить новые образцы поведения.

Процесс *культурных заимствований* не так прост, как может показаться на первый взгляд. Одни заимствуемые формы легко вписываются в контекст заимствующей культуры, другие — вписываются с большим трудом, а третьи — вовсе отторгаются. Дело в том, что заимствования должны осуществляться в формах, совместимых с ценностями заимствующей культуры. В культуре нельзя следовать мировым стандартам. Каждое общество формирует своеобразную систему ценностей. Известный ученый К. Леви-Стросс писал об этом следующим образом: «... Оригинальность каждой из культур заключается прежде

528

всего в ее собственном способе решения проблем, перспективном размещении ценностей, которые общи всем людям. Только значимость их никогда не бывает одинаковой в разных культурах, и потому современная этиология все сильнее стремится понять истоки этого таинственного выбора»[45].

К сожалению, современная Россия вновь проходит через радикальные перемены, сопровождаемые тенденциями к разрушению или отказу от многих позитивных достижений прошлого. Все это делается ради скорейшего внедрения рыночной экономики, которая якобы все расставит по своим местам. Между тем при серьезном изучении истории других стран, в том числе и самых «рыночных», оказывается, что не рынок создавал в них новые ценности и образцы поведения, а национальная культура этих стран осваивала рынок, создавала как моральные оправдания «рыночного поведения», так и ограничения этого поведения культурными запретами.

Анализ состояния современной отечественной культуры выявляет отсутствие или слабость устойчивых культурных форм, воспроизводящих общественную систему, надежной связности элементов культуры во времени и пространстве. По нашему мнению, довольно точная характеристика современного состояния России содержится в следующих словах философа В. Е. Кемерова: *«Россия существует как неопределенная совокупность социальных групп, региональных образований, субкультур, объединенных общим пространством, но слабо связанных временем социального воспроизводства, продуктивной деятельностью, представлениями о перспективах и т. д. Современность всех этих образований остается проблемой»*[46]. Крах тоталитарного режима быстро обнажил недоопределенность, непроявленность многих форм нашей жизни, что было свойственно русской культуре и раньше и что некоторые отечественные мыслители определяли как «недостаток средней области культуры».

529

Н. О. Лосский указывал, что «недостаток внимания к средней области культуры, какие бы оправдывающие обстоятельства мы ни находили, есть все же отрицательная сторона русской жизни»[47]. Отсюда чрезвычайно большой диапазон добра и зла, с одной стороны, — колоссальные достижения, а другой — потрясающие разрушения и катаклизмы.

Наша культура вполне может дать ответ на вызовы современного мира. Но для этого надо перейти к таким форма ее самосознания, которые перестали бы воспроизводить одни и те же механизмы непримиримой борьбы, жесткой конфронтационности, отсутствия «середины». Надо непременно уйти от мышления, ориентирующегося на максимализм, радикальный переворот и переустройство всего и вся в кратчайшие сроки.

Наряду с тенденциями противостояния и непримиримой бескомпромиссной борьбы в российском обществе идут интенсивные поиски центристских принципов, которые способны нейтрализовать разрушительные тенденции. Уход от радикализма может быть достигнут путем создания устойчивой системы общественного самоуправления и формирования срединной культуры, гарантирующей участие различных социальных, этнических и конфессиональных общностей. Для нормального существования общества необходима многообразная самоорганизующаяся культурная среда. Эта среда включает в себя социально-культурные объекты, связанные с созданием и распространением культурных ценностей, таких как научные, учебные, художественные заведения, организации и т. д. Однако важнее всего — отношения людей, условия их повседневной жизни, духовно-нравственная атмосфера. Процесс формирования культурной среды — основа культурного обновления, без такой среды нельзя преодолеть действие социальных и психологических механизмов, разделяющих общество. Академик Д. С. Лихачев считал, что *сохранение культурной среды является не менее существенной задачей,*

чем сохранение окружающей природы. Культурная среда так же необходима для духовной, нравственной жизни, как и природа необходима человеку для его биологической жизни[48].

Культура — явление целостное и органическое. Нам необходимо усвоить, что она искусственно не конструируется и не трансформируется, подобные эксперименты ведут только к ее повреждению и разрушению. С большим трудом в сознании многих людей, в том числе и ученых, утверждается идея специфичности и многообразия развития разных культур, каждая из которых по-своему встраивается в общемировой цивилизационный процесс, опираясь на свои глубинные духовно-нравственные архетипы, которые не могут быть распределены по рангам на прогрессивные и реакционные. Известный отечественный философ Ю. М. Бородай считает, что «... *там, где земная жизнь людей складывалась более или менее сносно, она строилась не на умозрительных домыслах и расчетах, но на святынях, т. е. на нравственных императивах, «предрассудках», если угодно, своеобразных у каждого из народов, что и делает их неповторимыми соборными личностями, общественными индивидуальностями. Человеческий мир многоцветен и интересен именно потому, что основу культуры каждого из народов составляют свои культовые святыни, не подлежащие никакому логическому обоснованию и не переводимые адекватно на язык культуры иной*»[49].

Однако «это вовсе не значит, что нужно с порога отвергать чужое. Изучать иной опыт можно и должно, но стоит помнить, что это именно чужой опыт»[50]. В мире существуют различные культуры, но они не могут быть «лучше», «хуже», «правильными», «неправильными». Ошибкой является стремление их «исправить», «улучшить», «цивилизовать» по какому-то образцу, идеализировать какую-то модель. Подлинные общечеловеческие ценности могут возникнуть только в диалоге всех земных обществ и цивилизаций. Весьма современно звучат слова Ф. М. Достоевского: «Пусть кто-нибудь из теоретиков укажет нам тот

общечеловеческий идеал, который выработать из себя должна всякая личность. Целое человечество еще не выработало такого идеала... А если тот общечеловеческий идеал, который у них есть, выработан одним только Западом, то можно ли назвать его настолько совершенным, что решительно всякий другой народ должен отказаться от попыток привнести что-нибудь от себя в дело выработки совершенного человеческого идеала и ограничиться только пассивным усвоением себе идеала по западным книжкам»[51].

Литература

1. **Моль А.** Социодинамика культуры. М., 1973. С. 320.
2. **Лотман Ю. М.** Беседы о русской культуре. С.-Пб., 1994. С.8.
3. **Флиер А. Я.** Культура как смысл истории // Общ. науки и современность. 1999. № 6. С. 153—154.
4. **Кондаков И. В.** Культура России. М., 1999. С. 21.
5. **Рыбаков Б. А.** Язычество древних славян. М., 1981.
6. **Данилевский И. Н.** Древняя Русь глазами современников и потомков (IX-XII вв.). М., 1999. С. 205.
7. **Левкиевская Е.** Е. Низшая мифология славян // Очерки истории культуры славян. М., 1996. С. 175.
8. **Милюков П. Н.** Очерки по истории русской культуры: В 4 т. М., 1992. **С.** 45; **Андреев** Д. Роза мира. М., 1992. С. 130; Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 264.
9. **Попович М. В.** Мировоззрение древних славян. Киев, 1985. С. 34.
10. Толстой Н. И. Религиозные верования древних славян // Очерки истории культуры славян. М., 1996. С. 148.
11. **Элиаде М.** Аспекты мифа. М., 1995. С. 171.
12. **Ключевский В. О.** Курс русской истории // Соч.: В 9 т. М., 1987-1990. Т. 2. С. 65-66.
13. **Лихачев Д. С.** Земля родная. М., 1983. С. 158—159.

532

14. **Экономцев И.** Православие. Византия. Россия М 1992 С. 170-172.
15. **Трубецкой Е. Н.** Три очерка о русской иконе. М., 1991.
16. **Аверинцев С. С.** Крещение Руси и путь русской культуры // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси. М., 1991. С. 58.
17. **Трубецкой Н. С. О** туранском элементе в русской культуре // Россия между Европой и Азией. Евразийский соблазн. Антология. М., 1993. С. 72.
18. **Владимирский-Буданов М. Ф.** Обзор истории русского права. Ростов н/Д, 1995. С. 197.
19. **Лосский Н. О.** Характер русского народа. М., 1990. Кн. 1. С. 42.
20. **Милюков П. Н.** Очерки по истории русской культуры. С. 47.
21. Размышления о России и русских. М., 1994. С. 319.
22. **Бердяев Н. А.** Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 51.
23. **Аверинцев С. С.** Византия и Русь: два типа духовности // Нов. мир. 1988. № 9. С. 234.
24. **Лотман Ю. М.** Культура и взрыв. М., 1992. С. 258.
25. **Гачев Г.** Российская ментальность // Вопр. филос., 1994. № 1. С. 27.
26. **Бердяев Н. А.** Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 7-8.
27. **Успенский Б. А.** Царь и Бог // Избр. труды. Т. 1. М., 1994. С. 123.
28. **Аверинцев С. С.** Византия и Русь... // Новый мир. 1988. № 3. С. 207.
29. **Пушкин А. С.** Полн. соб. соч.: В 10 т. 2-е изд. М., 1958. Т. 8. С. 66-67.
30. Цит. по: **Познанский В. В.** Очерк формирования русской национальной культуры. М., 1975. С. 118.
31. Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991. С. 26-27.
32. **Spengler O.** Der Untergang des Abendlandes. Bd. 2. Mnc 1922. S. 235.

533

33. Op. cit.
34. Op. cit. S. 235-236.
35. Op. cit. S. 623.
36. Op. cit. S. 238.
37. Op. cit. S. 236-237.
38. **Лосев А. Ф.** Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 213.
39. **Хоружий С. С.** Трансформация славянофильской идеи в XX веке // Вопр. филос., 1994, № 11.
40. **Кондаков И. В.** Культура России. М., 1999. С. 224—239.
41. **Рормазер Г.** К вопросу о будущем России // Россия и Германия: Опыт философского диалога, М., 1993. С. 22—23.
42. **Шолохов М. М.** Разговор с отцом // Дон. 1991. № 5. С. 159— 160.
43. **Солженицын А. И.** Русский вопрос к концу XX века // Нов. мир. 1994. № 7.
44. **Фромм Э.** Человек для себя, иметь или быть? Минск, 1997. С. 345.
45. Цит. по: Знание — сила. 1992, № 1. С. 19.
46. **Кемеров В. Е.** Введение в социальную философию. М., 1996. С. 215.
47. **Лосский Н. О.** Характер русского народа. М., 1990. Кн. 2. С. 55.
48. **Лихачев Д. С.** Декларация прав культуры // Культурология: Науч.-образ, вестн. 1996. № 1.
49. **Бородай Ю. М.** Эротика—смерть—табу: трагедия человеческого сознания. М., 1996. С. 380-381.
50. **Гумилев Л. Н.** От Руси к России. М., 1992. С. 200.
51. **Достоевский Ф. М.** Собр. соч.: В 30 т. Л., Т. 20, С. 6—7.

Оглавление

Предисловие.....3
Глава 1. Культура, цивилизация, история.....8
Глава 2. Первобытные корни мировых цивилизаций 33
Глава 3. Цивилизационные миры традиционных обществ Востока.....70
Глава 4. Арабо-исламский мир..... 141
Глава 5. У истоков европейской цивилизации: античный мир..... 174
Глава 6. Цивилизации средневекового Запада.....244
Глава 7. Культурный облик Возрождения и Реформации.....277
Глава 8. Новое время: оформление европейской культуры и цивилизации.....330
Глава 9. Судьбы культуры и цивилизации в XX веке …..401
Глава 10. Современные лики культуры.....427
Глава 11. Культура и цивилизационные процессы в России.....469

Учебное пособие

ИСТОРИЯ МИРОВОЙ культуры

(мировых цивилизаций)

Ответственный редактор И. Жиляков
Обложка В. Кириченко
Редактор С.Дударенок
Корректоры: О. Милованова, Н. Передистый
Лицензия ЛР № 065194 от 2 июня 1997 г.
Сдано в набор 21.06.2002. Подписано в печать 10.08.2002.
Формат 84x108 1/32. Бумага тип № 2.
Гарнитура Newton. Печать высокая.
Усл. печ. л. 28,56. Тираж 5000 экз.
Заказ № 418.
Издательство «Феникс» 344002, г. Ростов-на-Дону, пер. Соборный, 17.
Отпечатано с готовых диапозитивов в ЗАО «Книга» 344019, г. Ростов-на-Дону, ул. Советская, 57.
Качество печати соответствует предоставленным диапозитивам.