



Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Магнитогорский государственный технический университет им. Г.И. Носова»

М.А. Мельник
А.И. Назарычева

КУЛЬТУРОЛОГИЯ И МЕЖКУЛЬТУРНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ

Хрестоматия



Магнитогорск
2017

Рецензенты:

кандидат филологических наук,
доцент кафедры образовательных технологий и дистанционного обучения,
ФГБОУ ВО «Южно-Уральский государственный
гуманитарно-педагогический университет»
О.Х. Васева

кандидат филологических наук,
доцент кафедры языкознания и литературоведения,
ФГБОУ ВО «Магнитогорский государственный
технический университет им. Г.И. Носова»
М.Л. Скворцова

Составители: Мельник М. А., Назарычева А. И.

Культурология и межкультурное взаимодействие [Электронный ресурс] : хрестоматия / Мария Александровна Мельник, Алевтина Ивановна Назарычева ; ФГБОУ ВО «Магнитогорский государственный технический университет им. Г.И. Носова». – Электрон. текстовые дан. (0,90 Мб). – Магнитогорск : ФГБОУ ВО «МГТУ им. Г.И. Носова», 2017. – 1 электрон. опт. диск (CD-R). – Систем. требования : IBM PC, любой, более 1 GHz ; 512 Мб RAM ; 10 Мб HDD ; MS Windows XP и выше ; Adobe Reader 8.0 и выше ; CD/DVD-ROM дисковод ; мышь. – Загл. с титул. экрана.

Данное издание представляет собой систематизированный в соответствии с курсом лекций теоретический материал, отобранный авторами из первоисточников. Хрестоматия поможет обучающимся познакомиться с различными культурологическими текстами, поскольку учебное издание представляет собой подборку некоторых основных культурологических текстов, имеющих как теоретическое, так и историческое значение. В конце хрестоматии представлен библиографический список, который должен помочь студентам в освоении учебного курса, в знакомстве с представленными в хрестоматии текстами в полном объеме.

Материалы данного издания могут быть использованы в курсах «Культурология и межкультурное взаимодействие», «Культурология». Они помогут студентам качественно подготовиться к занятиям, повысить свой общекультурный уровень, систематизировать уже имеющиеся знания, выработать навыки саморефлексии и анализа. Издание предназначено для студентов технических направлений обучения.

Содержание

ВВЕДЕНИЕ	4
Марк Туллий Цицерон. Из работы «Тускуланские беседы».....	6
Августин Блаженный. Из работы «Об истинной религии».....	9
Джованни Пико делла Мирандола Из «Речи о достоинстве человека».....	11
Джамбаттиста Вико. Из работы «Основания новой науки об общей природе наций».....	13
Иоганн Готфрид Гердер. Из работы «Идеи к философии истории человечества».....	15
Карл Густав Юнг Из работы «Архетип и символ».....	17
Жан-Жак Руссо. Из работы «Рассуждение о науках и искусствах».....	20
Фридрих Шлегель. Из «Критических фрагментов».....	23
Георг Вильгельм Фридрих Гегель. Из работы «Философия истории».....	25
Макс Вебер. Из работы «Протестантская этика и дух капитализма».....	29
Огюст Конт. Из работы «Курс позитивной философии».....	32
Фридрих Ницше. Из работы «Рождение трагедии из духа музыки».....	34
Генрих Риккерт. Из работы «Науки о природе и науки о культуре».....	39
Эрнст Кассирер. Из работы «Философия символических форм».....	41
Бронислав Малиновский. Из работы «Научная теория культуры».....	45
Эдуард Бернетт Тайлор. Из работы «Первобытная культура».....	48
Зигмунд Фрейд. Из работы «Тотем и табу».....	55
Лев Николаевич Гумилёв. Из работы «Этногенез и биосфера Земли».....	60
Клод Леви-Стросс. Из работы «Структурная антропология».....	63
Юрий Михайлович Лотман. Отрывки из «Статей по семиотике культуры и искусства».....	67
Лесли Уайт. Из работы «Наука о культуре».....	69
Карл Ясперс. Из работы «Смысл и назначение истории».....	72
Хосе Ортега-и-Гассет. Из работы «Восстание масс».....	76
Жан Бодрийяр. Из работы «Насилие глобализации».....	79
Сэмюэл Филлипс Хантингтон. Из работы «Столкновение цивилизаций?».....	82
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК	86

ВВЕДЕНИЕ

Основная задача высшего образования заключается в формировании творческой личности специалиста, способного к саморазвитию, самообразованию, инновационной деятельности. Решение этой задачи вряд ли возможно только путем передачи знаний в готовом виде от преподавателя к студенту. Необходимо перевести студента из пассивного потребителя знаний в активного их творца, умеющего сформулировать проблему, проанализировать пути ее решения, найти оптимальный результат и доказать его правильность.

Среди сложившихся форм и методов обучения студентов в вузе все большее значение приобретает самостоятельная работа. Вузовская практика подтверждает, что только знания, добытые самостоятельным трудом, делают выпускника продуктивно мыслящим специалистом, способным творчески решать профессиональные задачи, уверенно отстаивать свои позиции.

Сущность самостоятельного обучения определяется в дидактике как способность человека без посторонней помощи приобретать информацию из разных источников. Ни один образ не формируется у человека без самостоятельных познавательных действий. Наибольший успех в учении достигается тогда, когда обучающийся ориентируется на самостоятельное выполнение предварительно отобранных интеллектуальных операций.

Самостоятельная работа студентов является одним из эффективных средств развития и активизации творческой деятельности студентов. Ее можно рассматривать как главный резерв повышения качества подготовки специалистов.

Самостоятельная работа студентов завершает задачи всех других видов учебного процесса и может осуществляться на лекциях, семинарах, практикумах, лабораторных занятиях, консультациях. В данном случае она выступает как метод обучения.

Как форма организации учебного процесса самостоятельная работа студентов представляет собой целенаправленную систематическую деятельность по приобретению знаний, осуществляемую вне аудитории.

При выполнении самостоятельных заданий большое значение имеют такие два фактора, как наличие у слушателей элементарных навыков самостоятельной учебной деятельности и создание обстановки «вынужденной самостоятельности». Такие навыки формируются в ходе лекций, практических занятий, внеаудиторной работы, когда преподаватель дает специальные задания (это и предварительное планирование своего ответа, определение главного в лекции, сопоставление тех или иных явлений, доказательство определенной точки зрения и т.д.).

Самостоятельная работа предполагает выполнение различного рода заданий, предлагаемых преподавателем. Выполнение данных заданий должно раскрывать объем программного материала, не нашедшего освещения (или малоосвещенного) на лекционных и семинарских занятиях. Подготовка осуществляется при непосредственном консультировании преподавателя, что не исключает элементов творчества со стороны студентов.

Внутренними, сущностными признаками самостоятельной работы являются: ярко выраженное сознательное стремление к поставленной цели, выполнение ее, достижение результата собственными силами, без непосредственного участия посторонних лиц.

Содержание самостоятельной работы студентов составляют разнообразные типы учебных, производственных и исследовательских заданий, выполняемых ими под руководством преподавателя (или компьютерной обучающей программы). Традиционная цель самостоятельной работы - усвоение знаний, приобретение умений и навыков, опыта творческой и научно-информационной деятельности, выработка индивидуального стиля деятельности.

Организация самостоятельной работы студентов – сложный и многомерный процесс, который включает в себя и формирование мотивации, профессиональной позиции будущего

специалиста, и органичное включение самостоятельной работы в процесс освоения содержания учебных дисциплин, и интеграцию самостоятельной работы студентов с опытом использования современных педагогических технологий, и выбор форм контроля за результатами самостоятельной работы.

Сущность самостоятельной работы заключается в наличии специально организованной деятельности студентов; наличии результата деятельности; наличии технологии процесса учения. Эти параметры позволяют определять самостоятельную работу как специально организованную систематическую учебную деятельность, основанную на определенной технологии процесса учения и направленную на развитие познавательной и творческой активности личности. В качестве признаков самостоятельной работы студентов выделим следующие: наличие познавательной или практической задачи, проблемного вопроса, особого времени на их выполнение; проявление умственного напряжения для правильного и наилучшего выполнения того или иного действия; проявление сознательности, самостоятельности и активности студентов в процессе решения поставленных задач; осуществление управления и самоуправления самостоятельной, познавательной и практической деятельностью студента. Таким образом, ядром самостоятельной работы является познавательная или проблемная задача, которая обуславливает весь ее процесс.

Цель данного учебного издания – помочь правильно организовать самостоятельную работу обучающихся над первоисточниками, составить содержательные конспекты произведений, многие из которых сложны для изучения. Глубокая самостоятельная работа над ними обеспечит успешное усвоение культурологических курсов в вузе.

Работа с хрестоматией дополняет материал лекционных занятий, углубляет знания из области теории культуры, учит самостоятельности восприятия материала и формированию критического мышления.

Хрестоматийный вариант работы с первоисточниками предполагает усвоение главных мыслей предлагаемых авторов. Так как представлены выдержки из первоисточников, то задача студента – прочитать, осмыслить и составить представление о методе и логике изложения исследователей.

В процессе работы над первоисточниками, изложенными в хрестоматии, следует придерживаться алгоритма действий:

1. Внимательное прочтение.
2. Выделение основных мыслей автора – тезисы.
3. Составление конспекта.

Для составления конспекта рекомендуется сначала прочитать работу целиком, чтобы уяснить ее общий смысл и содержание. При этом можно сделать пометки о ее структуре, об основных положениях, выводах и т.п., надо стараться отличать в тексте основное от второстепенного, выводы от аргументов и доказательств. Если есть непонятные слова, надо найти его значение в словаре.

Результатом первоначального чтения должен быть простой план текста и четкое представление о неясных местах. После предварительного ознакомления, при повторном чтении следует выделить основные мысли автора и их развитие в отрывке, обратить внимание на обоснование отдельных положений, на методы и формы доказательства, наиболее яркие примеры. Вопросы к тексту станут опорой для уяснения главных мыслей исследователя. В ходе этой работы окончательно отбирается материал для записи и определяется ее вид. Квалифицированный читатель владеет тремя ее видами: план, тезисы, конспект.

Марк Туллий Цицерон.
Из работы «Тускуланские беседы»

Да, увидеть душу душою же – великое дело; в этом и состоит смысл Аполлонова завета: «Познай самого себя». Я сам полагаю, что он велит этим познать не члены наши, не рост, не облик: ведь мы и наши тела – вещи разные, и, разговаривая с тобой, я вовсе не с телом твоим разговариваю. Стало быть, говоря «Познай самого себя», он говорит: «Познай душу свою». Ибо тело для души – лишь сосуд или иное какое вместилище: как действует твоя душа, так действуешь ты сам. Познать это – поистине достойно божества: иначе это наставление некоего мудреца не было бы приписано самому богу.

... вся суть хорошей жизни – в силе души, в высоте духа, в презрении и пренебрежении ко всем людским делам и, наконец, во всяческой добродетели.

В этом и сила философии: излечивать души, отвешивать пустые заботы, избавлять от страстей, отгонять страхи. Но эта сила не одинаково действует на всех: она тем действеннее, чем больше к ней предрасположена природа. «Смелым фортуна в подмогу», – гласит древняя поговорка; еще больше это можно сказать о разуме, который своими доводами как бы подкрепляет силу смелости. Тебе от природы дана высота и величие души вместе с презрением ко всему человеческому: поэтому в сильной твоей душе и осела так прочно речь моя против смерти. Но неужели ты думаешь, что она так же действует на тех, кто это учение сам придумал, обсудил, записал? Разве что лишь на некоторых! Много ли найдешь ты философов, которые бы так вели себя, таковы были бы нравом и жизнью, как того требует разум? Для которых их учение – это закон их жизни, а не только знания, выставляемые напоказ? Кто владеет собой и подчиняется собственным решениям?

Иных можно видеть такими легкомысленно-хвастливыми, что лучше бы им было совсем не учиться: иные – рабы денег, многие – славы, а еще того больше – похотей; и с таким их поведением удивительно расходятся их речи, а это мне кажется позорнее всего. Если человек, называющийся грамматиком, допустит в речи варварский оборот или, слывающий музыкантом, станет петь не в лад, – это будет тем позорнее, что ошибка будет как раз в том, что они должны лучше всего знать; точно так же и философ, погрешающий в жизни, поступает тем позорнее, что ошибка его – в том самом деле, которому он берется обучать, и что, обучая науке жить, он живет, забывая эту науку.

– А ты не боишься, что если это так, то вся краса твоей философии оказывается ложной? Если иные хорошие философы живут недостойным образом, – не лучшее ли это доказательство, что философия бесполезна?

– Это вовсе ничего не доказывает: ведь и поля не все плодоносны, хоть и возделываются, так что не прав был Акций в своих стихах:

Ведь и в дурной земле зерно хорошее

Даст всход своей природной силой всхожести,

– как поля, так не все плодоносны и души. А чтобы продолжить сравнение, добавлю: как плодородное поле без возделывания не даст урожая, так и душа. А возделывание души – это и есть философия: она выпалывает в душе пороки, приготовляет души к приятию посева и вверяет ей – сеет, так сказать – только те семена, которые, вызрев, приносят обильнейший урожай.

Человек, наделенный совершенной мудростью (такого человека еще нам не встречалось, но, по суждениям философов, можно описать, каким он будет, если будет), вернее сказать – его разум, достигший в нем совершенства, будет так распоряжаться низшими частями души, как справедливый отец достойными сыновьями: ему довольно будет одного лишь знака, чтобы без всякого труда и усилия достигнуть цели: он сам себя ободрит, поставит на ноги, научит, вооружит, чтобы выйти на бой, как на неприятеля. Вооружит, но как? Собранностью, напряженностью, приказом самому себе: «Берегись позора, берегись вялости, берегись всего, что недостойно мужа».

Как порою и в сражении воин слабый и робкий при виде врага бежит со всех ног, бросив щит, и поэтому нередко погибает, не получив даже раны, а воин стойкий остается цел, так и те, кому страшен даже вид боли, бывают поражены до обморока и валятся без сил, а кто выстоит, тот отходит, укрепившись духом. Между душой и телом есть некоторое сходство: как напряженное тело легче поднимает груз, а расслабленное склоняется под ним, так точно и душа в напряжении одолевает всякую тягость, а в расслаблении бывает угнетена и не в силах восстать.

По правде сказать, напряжение души необходимо при исполнении всякого долга – оно как бы единственный страж этого долга.

Если бы природа сотворила нас так, что мы могли бы созерцать ее непосредственно, следовать за нею в жизни как за лучшим путеводителем, нам не так уж были бы надобны и разум и учение. Но природа посеяла в нас лишь искры огня, и когда вдруг дурной нрав или ложное мнение сбивает нас с пути, то эти искры гаснут, и свет природы становится более не виден.

Есть в наших душах врожденные семена добродетелей, и если дать им развиваться, природа сама поведет нас к счастью. Однако мы, едва явившись на свет, уже оказываемся в хаосе ложных мнений и чуть ли не с молоком кормилицы, можно сказать, впиваем заблуждения. От нее мы переходим к родителям, от родителей к учителям и впиваем все новые и новые заблуждения, так что истина уступает тщете, а сама природа – укоренившимся предрассудкам.

Кто увлечен стяжательством, кто похотью, у кого душа в такой смуте, что остается один лишь шаг до безумия, – а именно таковы многие неразумные, – разве все это не нуждается в лечении? Или страдания души меньше, чем страдания тела, или для тел лекарства есть, а для душ – нету?

Нет, душевные немощи куда губительнее и многочисленнее телесных. Они тем и пагубны, что затрагивают и волнуют душу. «Душа блуждает, – как говорит Энный, – ничего не в силах ни стерпеть, ни вынести, вечно алчущая...» Не буду говорить о других болезнях, но даже с этими двумя, горем и алчностью, может ли сравниться хоть какая из телесных болезней? Кто скажет, будто душа неспособна исцелить себя, когда и для тела-то лекарства находит именно душа? И если выздоровлению тела много помогает природа самих тел, но все же не все лечащиеся выздоравливают, то душа, если есть к тому добрая воля и к услугам советы мудрецов, выздоравливает несомненно.

Наука об исцелении души есть философия, но помощь ее приходит не извне, как помощь против телесных болезней, – нет, мы сами должны пустить в дело все силы и средства, чтобы исцелить себя самим.

Дело обстоит так: чтобы избавиться от несчастий, нужно исцелиться душой, а этого нельзя достичь без философии. Поэтому, взявшись за дело, предадим себя ей для исцеления и, если захотим, – исцелимся.

Что присутствием своим вызывает в нас горе, то приближением и угрозой – страх. Так горе противодействует мужеству. Стало быть, скорее всего, кто подвержен горю, тот подвержен и страху, и душевному надлому, и подавленности. А кто всему этому подвержен, тот тем самым впадает в рабство, признает поражение. Кто допустил в себе горе, тот допустил вместе с ним и робость и малодушие. Мужественному человеку все это чуждо – стало быть, и горе ему чуждо. А мудрец – всегда мужественный человек – стало быть, мудрец не подвержен горю. Кроме того, всякий, кто мужествен, тем самым высок духом; кто высок духом, тот непобедим; кто непобедим, тот смотрит на дела человеческие свысока и с презрением; но презирать то, что причиняет горе, не возможно; стало быть, мужественный человек никогда не чувствителен к горю. Но мудрец всегда мужествен – стало быть, он не подвержен горю. И как помраченный глаз плохо способен к своему делу, и остальные части тела, и все тело в целом, потеряв равновесие, неспособно к своему назначению и делу, – так же и помраченная душа неспособна выполнять свое дело. А дело души в том, чтобы толково

пользоваться разумом, и у мудреца она всегда такова, что он пользуется им наилучшим образом; стало быть, душа мудреца никогда не помрачается. Горе же есть помрачение души – стало быть, мудрец всегда остается ему чужд.

Разве здорова рука, которая вспухла, и разве любой член, вспухши, не обнаруживает этим свою болезнь? Так и вспухающая душа свидетельствует о пороке. А у мудреца душа не знает порока, не знает надмения, не знает вспухания – всего, что свойственно гневливой душе, – стало быть, мудрец никогда не гневается. Но в ком гнев, в том и желание; кто разгневан, тот, естественно, желает нанести своему обидчику как можно больше вреда; а кто этого достиг, тот, понятным образом, веселится, то есть радуется чужому несчастью. Мудрец таких чувств не знает, а стало быть, опять-таки не подвержен гневу. Если бы мудрец был подвержен горю, он был бы подвержен и гневу; но не будучи подвержен гневу, он не подвержен и горю.

Пороки – это ведь качества постоянные, а страсти – переменные, поэтому они не могут быть частью постоянных пороков.

Далее, природа души подобна природе тела не только в дурном, но и в добром. Как в теле есть красота, сила, бодрость, крепость, быстрота, так и в душе. Есть здоровье телесное – умеренность, при которой согласуются между собой все части, составляющие тело; точно так же можно говорить о здоровье душевном, когда в душе согласованы между собою суждения и мнения; эту добродетель души иные прямо называют умеренностью, а иные – следованием умеренности, когда душа ей не перечит и никак самостоятельно не проявляется; но и те и другие согласны в том, что такая умеренность бывает только в мудреце. Однако и в любой немудрой душе может явиться здоровье, если врачи освободят ее от душевных волнений.

И как в теле хорошее сложение и приятный цвет кожи называется «красота», так и в душе равновесие и постоянство мыслей и мнений вместе с твердостью и стойкостью в стремлении к добродетели либо в самой добродетели тоже называются красотой. Так же и силы души называют по их подобию силам, жилам и способностям тела. Быстрота – это тоже телесное качество, но она же – и похвальное свойство души, способной быстро обозреть множество предметов за малое время.

Есть меж душою и телом также и разница: здоровую душу болезнь не подточит, а тело подточит; тело может заболеть не по своей вине, а душа – только по своей, потому что все душевные болезни и страсти происходят от пренебрежения к разуму. Это особенное свойство человека – животным случается совершать поступки, подобные нашим, но страстей у них нет.

Мне уже приходилось и еще придется говорить о добродетели, ибо множество вопросов, относящихся к жизни и нраву, могут иметь истоком своим добродетель. И вот, коль скоро добродетель эта в самом деле есть постоянное и внутренне соразмерное расположение души, приносящее похвалу тем, в ком она живет, и похвальное само по себе, то из нее рождаются честные намерения, мысли, поступки и все истинно разумное (да и сама добродетель для краткости может быть названа истинным разумом). Такой добродетели противоположна порочность; она порождает те самые страсти, которые мы только что определяли как беспорядочное замешательство души, противное разуму и враждебное спокойствию духа и жизни. Страсти приносят с собой горе с тревогой и мукой, поражают и сковывают страхом; они же воспаляют сердца чрезмерной жадностью, которую мы называем то алчностью, то желанием, но во всяком случае – бессилием души, то есть чем-то решительно противоположным умеренности и здравости.

Если такой душе случится овладеть желаемым, то она в ликованиях «позабудет сама себя», как тот, кто видел «высшее из заблуждений – в лишнем наслаждении». От всех этих бед единственное исцеление – в добродетели.

Вопросы:

- 1. Какое занятие, по Цицерону, способствует «возделыванию» души, её «исцелению»?**
- 2. Как соотносятся у Цицерона душа и тело?**
- 3. Что в понимании Цицерона представляет собой добродетель?**

Августин Блаженный. Из работы «Об истинной религии»

Итак, если разумная жизнь судит о себе на основании себя самой, то не существует уже природы выше нее. А так как ясно, что она переменчива, поскольку оказывается она то опытной, то неопытной, а судит она тем лучше, чем она опытнее, и она тем опытнее, чем более причастна какому-нибудь искусству, дисциплине или мудрости, надлежит исследовать природу искусства как такого.

Здесь я не хочу понимать под искусством то, которое приобретается опытом, а то, которое исследуется рассуждением. Ведь что замечательного знает тот, кто знает, что раствором из извести и песка камни скрепляются лучше, чем глиной? или тот, кто строит столь изящно, что из тех частей, которых много, равные соответствуют равным, а те, которые наличны в единственном числе, помещаются в середине? Впрочем, такое чувство уже несколько приближается к разуму и истине. Но, конечно, нужно исследовать, почему же именно наше чувство оскорблено, если из двух окон, расположенных не одно над другим, а рядом, одно больше или меньше, когда они могли бы быть равными; а если бы они находились одно над другим, тогда, хотя бы одно из них и было вдвое больше или меньше другого, неравенство их не так оскорбляло бы чувство. И почему при двух окнах нас не особенно заботит, насколько одно из них больше или меньше, между тем при трех окнах само, по-видимому, чувство требует, либо чтобы они были равны между собой, либо чтобы между самым большим и самым меньшим находилось такое среднее, которое было бы настолько больше меньшего, насколько само оно, в свою очередь, было бы меньше большего. Ведь таким образом с самого начала, казалось бы, сама природа подсказывает, что именно должно одобрить чувство. Здесь в особенности следует отметить, что вещь, которую одобряют при разглядывании ее в отдельности, отвергают при сопоставлении ее с лучшей.

Таким образом, оказывается, что вульгарное искусство есть не что иное, как сохранения в памяти испробованного и одобренного, с присоединением сюда определенных телодвижений и операций. Но если даже ты и не будешь владеть ими, ты сумеешь судить о произведениях, а это гораздо превосходнее, хотя бы ты и не умел сам сделать художественные вещи.

А так как во всех искусствах нравится соответствие (*convenientia*), только благодаря которому все целостно и прекрасно, соответствие же стремится к равенству и единству либо путем подобия равных частей, либо путем градации неравных, кто поэтому найдет высшее равенство или высшее подобие в темах и, прилежно всмотревшись, осмелится утверждать, что ка-кое-либо тело поистине и абсолютно едино? Ведь все телесное меняется от вида к виду или переходя от одного места к другому и состоит из частей, занимающих свои места, посредством которых подразделяются различные пространства.

Далее: само это подлинное равенство и подобие, и само это подлинное и первое единство усматриваются не плотскими очами и не ощущением ка-ким-либо, а постижением мысли. Ведь как существовало бы стремление к равенству в каких-либо телах, и посредством чего можно было бы удостовериться, что равенство в телах значительно разнится от равенства совершенного, если бы не усматривалось мыслью совершенное равенство? И если это равенство не возникло, его следует назвать совершенным.

Коль скоро же все, что прекрасно для ощущения, произведено ли оно природой, или создано искусством, прекрасно лишь в определенных местах и в определенное время (таковы

тело и движение тела), то равенство и единство, доступное лишь мысли и позволяющее судить о телесной красоте на основании ощущения, которое служит посредствующим вестником, равенство и единство это не заполняет пространства и не является неустойчивым во времени. Ведь иначе нельзя было бы утверждать, что на основании именно этого единства судят о круглом ободке, и на его же основании судят о круглом сосуде, или что на его основании судят о круглом сосуде, но не круглом динарии. Сходным образом и относительно времени и движений тел смешно утверждать, будто на основании этого равенства судят о равенстве годов, но не о равенстве месяцев, или о равенстве месяцев, но не о равенстве дней. Нет! Двигается ли что-нибудь соответствующим образом по такому-то пространству, или на протяжении стольких-то часов, или стольких-то более коротких промежутков времени, всегда судят об этом на основании одного и того же неизменного равенства.

Но если о меньших и больших протяжениях фигур или движений судят на основании одного и того же закона равенства, подобия или конгруэнтности, то сам закон по своей мощности больше их всех. И притом он не больше и не меньше данного пространства, места и времени. Ведь если бы он был больше, то на основании его мы не судили бы о меньшем, а если бы он был меньше, мы не судили бы на основании его о большем. Теперь же, в соответствии со всеобщим законом квадрата, судят и о квадратном форуме, и о квадратном камне, и о квадратной таблице или гемме. И на основании всецелого закона равенства утверждают, что ему отвечает движение ног бегущего муравья и сообразна с ним же поступь важно шагающего слона. И кто будет сомневаться, что закон этот не больше и не меньше, чем промежутки пространства и времени, коль скоро мощностью своею он превосходит все? Коль скоро же этот закон всех искусств совершенно неизменен, а жизнь человеческая, которой дано усматривать его, способна впасть в заблуждение, достаточно ясно, что над нашей мыслью существует закон, именуемый истиной.

Однако для многих конечной целью есть человеческое наслаждение, и они не хотят устремляться к более высокому, чтобы решить, почему вот эти зримые вещи нравятся; если, например, у архитектора, когда им сооружена одна арка, я спрошу, почему намерен он устроить такую же арку и с противоположной стороны, он, думаю, ответит: для того, чтобы равные части здания соответствовали равным. Если, далее, я спрошу, почему же он предпочитает именно такое расположение, он ответит, что так подобает, так красиво, так это радует зрителей; больше он ничего не осмелится сказать. Ибо, утомленный, он успокаивается на том, что доступно глазам, а откуда это происходит, не понимает. Однако я не перестану добиваться от мужа, обладающего внутренним оком и незримо зрящего: пусть он ответит, почему именно это нравится, и пусть он осмелится стать судьей человеческого наслаждения. Ведь так он возносится над этим наслаждением и перестает находиться в его власти, поскольку он уже не судит сообразно с наслаждением, а судит само наслаждение. И сначала я спрошу, потому ли вещи прекрасны, что доставляют наслаждение, или же они доставляют наслаждение потому, что прекрасны. Здесь мне без сомнения ответят, что они доставляют наслаждение потому, что прекрасны. Тогда, стало быть, я наконец спрошу: почему же они прекрасны? И если замечу колебание, добавлю: не потому ли, что налицо подобные друг другу части и посредством некоего сочетания они приводятся к единому соответствию?

Если он убедится, что это так, я спрошу его: эти прекрасные вещи, вполне ли исчерпывают то единство, к которому, как видно, они стремятся, или же находятся гораздо ниже, в известном смысле подражая ему? Очевидно, что справедливо последнее. Ведь кто, вдумавшись, не увидит, что нет никакой формы, нет вообще никакого тела, которое не имело бы в себе ка-кого-либо следа единства, и нет тела, сколь бы прекрасно оно ни было, которое могло бы достигнуть единства, из которого оно вытекает, коль скоро, вследствие промежутков между отдельными его местами, оно по необходимости разное здесь и там. Если это так, я буду добиваться, чтобы он ответил, где усматривает он это единство и откуда усматривает. А если не усматривает, откуда он узнал о том, чему подражает форма тела, и

что именно она не может исчерпать? И коль скоро он говорит телам: «Если бы вас не сдерживало какое-то единство, вы были бы ничто, и, наоборот, если бы вы были само единство вы не были бы телами» правильно будет сказать ему: «Откуда ты узнал о единстве, на основании которого ты судишь о телах? Если бы ты его не видел, ты не мог бы утверждать, что тела его не исчерпывают. А если бы ты видел его телесными очами, ты не сказал бы, почему тела далеко отстоят от единства, хотя и заключают в себе его след. Ведь телесными очами ты видишь только телесное». Следовательно, мы видим это единство посредством мысли. Но где видим? Если в том месте, где находится наше тело, то его не видел бы тот, кто таким же образом судит о телах, находящихся на востоке. Следовательно, это единство не объемлется местом, и так как оно всюду соприсутствует судящему, оно не находится в разных местах пространства и ни в одном месте не находится своею силой.

Вопросы:

- 1. Как Августин трактует искусство?**
- 2. Что помогает человеку воспринимать искусство?**

Джованни Пико делла Мирандола. Из «Речи о достоинстве человека»

Я прочитал, уважаемые отцы, в писании арабов, что когда спросили Абдаллу Сарацина, что кажется ему самым удивительным в мире, то он ответил, что ничего нет более замечательного, чем человек. Этой мысли соответствуют и слова Меркурия: «О Асклепий, великое чудо есть человек!». Когда я размышлял о значении этих изречений, меня не удовлетворяли те многочисленные аргументы в пользу превосходства человеческой природы, которые приводят многие: человек есть посредник между всеми созданиями, близкий к высшим и господин над низшими, истолкователь природы в силу пронизательности ума, ясности мышления и пылкости интеллекта, промежуток между неизменной вечностью и текущим временем, узы мира, как говорят персы, Гименей, стоящий немного ниже ангелов, по свидетельству Давида.

Почему же мы не восхищаемся в большей степени ангелами и прекрасными небесными хорами? В конце концов, мне показалось, что я понял, почему человек является самым счастливым из всех живых существ и достойным всеобщего восхищения и какой жребий был уготован ему среди всех прочих судеб, завидный не только для животных, но для звезд и потусторонних душ. Невероятно и удивительно! А как же иначе? Ведь именно поэтому человека по праву называют и считают великим чудом, живым существом, действительно достойным восхищения. Но что бы там ни было, выслушайте, отцы, и снисходительно простите мне эту речь.

Уже всевышний Отец, Бог-творец создал по законам мудрости мировое обиталище, которое нам кажется августейшим храмом божества. Но, закончив творение, пожелал мастер, чтобы был кто-то, кто оценил бы смысл такой большой работы, любил бы ее красоту, восхищался ее размахом. Поэтому, завершив все дела, как свидетельствуют Моисей и Тимей, задумал, наконец, сотворить человека.

Тогда принял Бог человека как творение неопределенного образа и, поставив его в центре мира, сказал: «Не даем мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю. 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, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты

предпочтешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие божественные».

Рождающемуся человеку Отец дал семена и зародыши разнородной жизни и соответственно тому, как каждый их возделает, они вырастут и дадут в нем свои плоды.

Если ты увидишь кого-либо, ползущего по земле на животе, то ты видишь не человека, а кустарник, и если увидишь подобно Калипсо кого-либо, ослепленного пустыми миражами фантазии, охваченного соблазнами раба чувств, то это ты видишь не человека, а животное. И если ты видишь философа, все распознающего правильным разумом, то уважай его, ибо небесное он существо, не земное. Если же видишь чистого созерцателя, не ведающего плоти и погруженного в недра ума, то это не земное и не небесное существо. Это – самое возвышенное божество, облаченное в человеческую плоть. И кто не будет восхищаться человеком, который в священных еврейских и христианских писаниях справедливо называется именем то всякой плоти, то всякого творения, так как сам формирует и превращает себя в любую плоть и приобретает свойства любого создания!

Отсюда и выражение у халдеев: человек – животное многообразной и изменчивой природы. Но к чему все это? А для того, чтобы мы понимали с тех пор, как родились (при условии, что будем тем, чем мы хотим быть), что важнейший наш долг заботиться о том, чтобы по крайней мере о нас не говорили, что когда мы были в чести, то нас нельзя было узнать, так как мы уподобились животным и глупым ослам. Но лучше, чтобы о нас говорили словами пророка Асафа: «Вы – Боги и все – знатные сыновья». Мы не должны вредить себе, злоупотребляя милостивейшей добротой Отца, вместо того, чтобы приветствовать свободный выбор, который он нам дал.

В душу вторгается святое стремление, чтобы мы, не довольствуясь заурядным, страстно желали высшего и, по возможности, добивались, если хотим, того, что положено всем людям. Нам следует отвергнуть земное, пренебречь небесным и, наконец, оставив позади все, что есть в мире, поспешить в находящуюся над миром курию, самую близкую к высочайшей божественности.

...Но ведь, если необходимо строить нашу жизнь по образу херувимов, то нужно видеть, как они живут и что делают. Но так как нам, плотским и имеющим вкус с мирскими вещами, невозможно этого достичь, то обратимся к древним отцам, которые могут дать нам многочисленные верные свидетельства о подобных делах, так как они им близки и родственны. Посоветуемся с апостолом Павлом, ибо когда он был вознесен на третье небо, то увидел, что делало войско херувимов. Он ответил нам, что они очищаются, затем наполняются светом и, наконец, достигают совершенства, как передает Дионисий. Так и мы, подражая на земле жизни херувимов, подавляя наукой о морали порыв страстей и рассеивая спорами тьму разума, очищаем душу, смывая грязь невежества и пороков, чтобы страсти не бушевали необдуманно и не безумствовал иногда бесстыдный разум. Тогда мы наполним очищенную и хорошо приведенную в порядок душу светом естественной философии, чтобы затем совершенствовать ее познанием божественных вещей.

И действительно, если с помощью морали силы страсти будут напряжены до соответствующих разумных пределов, так чтобы они согласовывались между собой в нерушимой гармонии, если с помощью диалектики будет развиваться разум, то, возбужденные пылом Муз, мы будем упиваться небесной гармонией.

И когда поднимемся на самую высокую вершину, то сопоставляя в вечности все, что было, есть и будет, и созерцая первородную красоту, мы станем прорицателями Феба, его крылатыми поклонниками, и тогда, как порывом возбужденные невыразимой любовью, подобно окружающим нас пылким серафимам, мы, полные божеством, станем теперь тем, кто нас создал.

С огромной печалью я отмечаю, что в наше время не правители, а философы думают и заявляют, что не следует заниматься философией, так как философам не установлены ни вознаграждения, ни премии, как будто они не показали тем самым, что они не являются

философами. И действительно, так как их жизнь проходит в поисках денег или славы, то они даже для самих себя не размышляют над истиной. Я не постыжусь похвалить себя за то, что никогда не занимался философией иначе, как из любви к философии, и ни в исследованиях, ни в размышлениях своих никогда не рассчитывал ни на какое вознаграждение или оплату, кроме как на формирование моей души и на понимание истины, к которой я страстно стремился. Это стремление было всегда столь страстным, что, отбросив заботу обо всех частных и общественных делах, я предавался покою размышления, и ни зависть недоброжелателей, ни хула врагов науки не смогли и не смогут отвлечь меня от этого. Именно философия научила меня зависеть скорее от собственного мнения, чем от чужих суждений, и всегда думать не о том, чтобы не услышать зла, но о том, чтобы не сказать или не сделать его самому.

Вопросы:

1. Какое место в системе мироздания отводит автор человеку?

2. «Человек – животное многообразной и изменчивой природы» – о чем идет речь?

Что делает человека человеком?

3. Какую роль в человеческом обществе выполняет мораль?

4. Как автор трактует философию? Какое место она занимает в мировоззрении человека? Какую роль выполняет в его формировании?

Джамбаттиста Вико.

Из работы «Основания новой науки об общей природе наций»

Новая Наука, т. е. Метафизика в свете Божественного Провидения, размышляя об общей природе наций и открыв такое происхождение дел божеских и человеческих у языческих наций, строит на них систему естественного права народов, которое проходит совершенно одинаково и с полным постоянством через три Века, протекшие, как говорили Египтяне, за все время мира до них, а именно: Век Богов, когда языческие люди думали, что живут под божественным управлением и что все решительно им приказывается ауспигиями или оракулами – самыми древними вещами языческой истории; Век Героев, когда последние повсюду царствовали в Аристократических Республиках на основе, как они полагали, превосходства своей природы, отличающейся от природы их плебеев: и наконец, – Век Людей, когда все признали, что они равны по человеческой природе; потому в этот век сначала процветали Народные Республики, а под конец – Монархии: обе эти формы являются Человеческими Правлениями, как было сказано немногим выше.

Соответственно этим трем видам природы и правлений люди говорили на трех разных Языках, составляющих Словарь данной Науки: на первом – во времена Семей, когда языческие народы только что приобщились к Культуре, – это был, оказывается, немой язык посредством знаков или тел, имевших естественную связь с идеями, которые они должны были обозначать; на втором – говорили посредством Героических Гербов, их нужно объяснять следующим естественным порядком идей: сначала были природные тела, – так, например, первые поля на земле были отягощены поэтическим золотом, т. е., как выше указывалось, зерном; потом было оружие, которым благочестивые Сильные люди убивали нечестивых насильников, на них нападавших; затем были подлинныя щиты, отягощенные подлинными знаками, – так, например, Персей прибил голову Медузы к своему щиту, а Римские солдаты навешивали на щиты кожу побежденных или военные трофеи; затем были щиты со скульптурными изображениями, наконец – с живописными. На этом героическом языке, как будет показано, говорили в то время, когда царствовали Герои. Среди них господствовало право Ахилла, т. е. силы и оружия. Поэтому на таком языке все еще говорит Военная Наука, ибо часто она должна приказывать и по большей части несет войны разноразличным нациям и, следовательно, оказывается как бы немой среди них. Третьим был Человеческий Язык посредством слов, установленных народным соглашением;

абсолютными господами его являются народы, это – язык Народных Республик и Монархических государств, ибо народы дают смысл законам, обязательным не только для плебса, но и для Благородных. Поэтому у всех наций, как только они начинают издавать законы на народных языках, наука о законах ускользает из рук Благородных: последние до этого везде охраняли законы как нечто священное посредством тайного языка, и повсюду, оказывается, они были жрецами, – это и есть естественная причина тайны Законов.

Все рассмотренное выше осуществлялось в течение трех Типов Времен. Первыми из них были Времена Религиозные, протекавшие под Божественными Правлениями. Вторыми были Времена людей Щепетильных, таких, как Ахилл, а во времена вернувшегося варварства – Дуэлянтов. Третьими – Времена Гражданские, т. е. умеренные времена Естественного Права Народов, которое Ульпиан определяет при помощи видового различия «человечные»: *jus naturale gentium humanarum*.

В силу единообразия идей у Восточных народов, Египтян, Греков, Латинян и других древних языческих наций одинаково возникли Религии многих Юпитеров, так как будет доказано, что к концу этого времени после Потопа должны были засверкать молнии и загреть громы на небе; и от молний и громов своего Юпитера каждая из наций начала получать предсказания. Эта множественность Юпитеров (причем Египтяне говорили, что их Юпитер-Аммон самый древний из всех) до сих пор удивляла Филологов. Теми же самыми доказательствами, которые свидетельствуют о том, что народы основываются посредством Религий, здесь будет показана Древность Религии Евреев и тем самым истинность Христианской Религии.

На том же Алтаре рядом с авгуровским Жезлом видны вода и огонь. Вода находится в кувшине, так как ради Предсказаний у Язычников возникли Жертвоприношения, согласно тому общему для всех них обычаю, который Латиняне называли *procurare auspicia*, т. е. приносить жертву, чтобы хорошо понять прорицания и хорошо исполнить божественные указы, иными словами, приказания Юпитера; и это – у язычников божественные вещи, от которых позже возникли все их человеческие вещи.

Первыми из них были Браки, обозначенные Факелом, зажженным от огня на том же алтаре и прислоненным к кувшину; Браки, – в чем согласны все Политики, – это питомники семей, как и семьи – питомники Государства и ни у одной нации они не заключаются без какой-нибудь божественной церемонии.

Второе из человеческих установлений, по которому у Латинян от *humare* – погребать – первоначально и в собственном смысле названа *Humanitas*, – это погребения.

Из лесов, где стоит Урна, выступает вперед Соха; она указывает, что Отцы первых Родов были первыми силачами Истории; поэтому оказывается, что упоминавшиеся выше Геркулесы были первыми основателями Языческих Наций (Варрон насчитывал их до сорока, а Египтяне говорили, что их Геркулес – самый древний из всех), так как они одолели первые в мире земли и сделали их доступными для земледелия.

В зверином состоянии человек любит только свое собственное сохранение; взяв жену и произведя детей, он любит свое сохранение вместе с сохранением семьи; достигнув гражданской жизни, он любит свое сохранение вместе с сохранением Города; когда же власть государства распространится на много народов, он любит свое сохранение вместе с сохранением Наций; а когда нации объединяются в войне, в мире, в союзах и торговле, он любит свое сохранение вместе с сохранением всего Рода Человеческого. Во всех этих обстоятельствах человек любит главным образом свою собственную пользу.

Всем сказанным в этой Книге с очевидностью доказывается, что вся жизнь наций полностью протекает соответственно установленному нами порядку через три, и не больше, вида Гражданских Государств, которые все берут свое начало в-первых, т. е. Божественных, Правлениях. Повсюду с них начинаясь, соответственно выставленной выше Аксиоме, как бы из оснований Вечной Идеальной Истории должен вытекать следующий ряд вещей

человеческих: сначала – Республики Оптиматов, потом – Свободные Народные Республики и, наконец, Монархии.

Ныне как будто зрелая культурность распространилась среди всех Наций, поэтому немногие великие Монархи царствуют в нашем Мире Народов; и если среди них существуют еще варвары, то причина этого лежит в том, что Монархии их в течение долгого времени развивались на основе Простонародной Мудрости, т. е. фантастических и диких Религий; к этому присоединяется также несовершенная природа подчиненных им Наций.

Итак, соответственно такому Возвращению Человеческих Гражданских вещей, рассмотренному специально в этой Книге, следует поразмыслить о тех параллелях, которые были проведены во всем настоящем Произведении на большом количестве материала между первыми временами и позднейшими Древних и Современных Наций. Тогда окажется разъясненной История, но не отдельная и временная История Законов и Деяний Греков или Римлян, а История, идентичная в уразумеваемой сущности и разнообразная в способах развития. Таким образом, мы получили Идеальную Историю вечных Законов, соответственно которым движутся Деяния всех Наций в их возникновении, движении вперед, состоянии, упадке и конце, даже если бы (что безусловно ложно) в Вечности время от времени возникали бесчисленные Миры.

Вопросы:

- 1. Каковы основные периоды культуры в системе, предложенной Вико?**
- 2. Как характеризует Вико каждый из трех типов времен?**
- 3. Как, по мнению Вико, развивается вся человеческая история?**

Иоганн Готфрид Гердер.

Из работы «Идеи к философии истории человечества»

История того, как удалось человеку достичь господства в мире, – это история человеческой культуры, и самые некультурные народы причастны к этой истории – вот, можно сказать, самая важная глава в истории человечества. Сейчас я замечу только, что люди постепенно установили свое господство над животными, а устанавливая гное господство, почти всему и научились у животных. Животные были живыми искрами божественного разума, и свет от этих искр человек весь направлял на себя, собирал его в круг, более тесный или более широкий, – относится кто к питанию, образу жизни, одежде, ловкости, умениям, искусствам, влечениям и стремлениям, Чем больше учится человек у животных, чем с большим умом учился он и чем умнее были животные, у которых он учился, чем больше приучал он их к себе, чем более близок к ним был, воюя с ними или мирно с ними сосуществуя, тем больше выигрывало воспитание его как человека, а потому история человеческой культуры – это в большой мере зоология и география.

По мере приближения к человеку основная форма строения животных в большей или меньшей степени сходна со строением человека, и природа, склоняясь к бесконечному разнообразию живых существ, по-видимому, все живое на Земле создала по единой протоплазме органического строения.

И наконец, человек среди всех земных существ занимает центральное положение, будучи существом наиболее сложно и тонко организованным, в котором, насколько допускала эта конкретность его предназначения, сошлось большинство наиболее тонких лучей, исходящих от сходных с ним существ. У человека общие с млекопитающими члены тела, влечения, чувства, способности, художества; что не перешло к человеку по наследству, то было перенято им, что не было вполне развито, то существует в задатках. Сравнивая близкие к человеку виды животных, хочется смело сказать: все они – лучи его образа, преломленные и разведенные в разные стороны катоптрической системой зеркал. Человек срединное между животными существо, самая разработанная форма, тончайшая квинтэссенция, соединяющая в себе черты всех окружающих его видов.

Ни одно животное не ест себе подобного, чтобы полакомиться, и ни один зверь не убивает своих близких по приказу третьего, спокойно и хладнокровно. Животные не знают человеческого языка, а тем более чужды они письменности, традиции, религии, чужды устанавливаемых по благорассуждению законов и правил. Наконец, ни у одного животного нет того, чем отличается от него почти всякий человек, – нет культуры, одежды, жилья, искусств, нет выбора способа существования, нет несдержанности влечений, распушенности мнений. Достаточно сказать: таков характер человеческой породы.

Нередко говорят, что человек создан существом безоружным и что ничего не уметь – одна из отличительных черт его породы. Но это не верно; как и всем животным, человеку есть чем защищаться. Даже у человека одичавшего есть средства защиты; а если человек ходит прямо, если он воспитан культурой, что же, разве у какого-нибудь зверя есть многорукое орудие искусства, умения, то есть то, чем служит человеку его рука, его пальцы, то, чем служит человеку его гибкое поворотливое тело, чем служат ему все силы и способности? Нет сильнее оружия, чем умение, а человек с головы до пят – воплощенная искусность, оружие, ставшее живым телом.

Итак, получается, что у человека не отняты инстинкты, но что они у него *подавлены, подчинены* господству нервов и более тонких чувств. Человек с детских лет учится разуму, и точно так же, как он учится искусству ходить, он, благодаря искусству, учится разуму, учится вольности, учится человеческому языку. Дитя училось у двух самых тонких чувств, ибо самый тонкий и сложный инстинкт, какой предстоит воспитать в нем, – это разум, гуманный дух и человеческий образ жизни; животное нельзя научить ничему этому, и тонкие чувства ему чужды. Разум – не прирожден; человек достиг разумности. Все влечения живого существа можно свести к двум основным: к сохранению жизни и к участию в жизни других, к общению с другими; органическое здание человеческого тела и этим склонностям придает самый изысканный порядок, если только руководит им высшее начало.

Прямой и прекрасный облик человека, это он воспитал в человеке понимание благопристойного, ибо благоприличия – прекрасные слуги и друзья истины и справедливости. Не иначе обстоит дело и с нравами, с жестами, со всеми художествами, с человеческой речью. Значит, все это пронизано духом гуманности, вечно неизменным, и лишь немногие народы на земле верно выразили этот дух, а сотни других осквернили его варварством и ложным искусством. Исследовать дух гуманности — вот подлинная задача человеческой философии, философии, которую мудрец свел с небес на землю, – она являет себя и в общении людей, и в государственных делах, и в науках, и в искусствах.

И, наконец, религия – вот высшая гуманность человека; не удивляйтесь тому, что я отношу религию к человечности.

Короче, без всякой мистики скажем: в нас складывается внутренний духовный человек со своей собственной природой, который телом пользуется только как своим инструментом и который следует своей природе даже и тогда, когда внешние органы испытывают ужаснейшие потрясения.

Более светлое сознание, такое значительное преимущество человеческой души, лишь постепенно образовано для нее, приращено духовно, а именно благодаря духу гуманности.

С самого начала дней своих у нашей души словно только одна забота – обрести свой внутренний облик, форму человечности, и в этой своей форме чувствовать себя здоровой и бодрой, как тело – в своей форме. Ради этого душа неутомимо трудится, и все силы души – в такой же симпатической связи, что и силы тела, стремящегося сохранить свое здоровье, – все тело чувствует боль, если страдает один член, и, как только может, старается своими соками зарастить перелом, исцелить рану. Так и душа печется о своем хрупком и нередко обманчивом здоровье, она успокаивает себя то благими, а то и ложными средствами и никогда не перестает действовать.

Где существует человек, там существует и традиция, бывает и так, что среди дикарей традиция действеннее всего заявляет о себе, хотя она и относится к узкому,

ограниченному кругу. Если человек живет среди людей, то он уже не может отрешиться от культуры, – культура придает ему форму или, напротив, уродует его, традиция захватывает его и формирует его голову и формирует члены его тела. Какова культура, насколько податлив материал, от этого зависит, каким станет человек, какой облик примет он. Дети, оказавшись среди животных, приносили к ним человеческую культуру, если прежде жили с людьми, – об этом свидетельствует большинство примеров: но если ребенка с момента его рождения отдать на воспитание волчице, то он останется единственным на Земле человеком, совершенно лишенным культуры.

Культура движется вперед, но совершеннее от этого не становится; на новом месте развиваются новые способности; прежние, развившиеся на старом месте, безвозвратно уходят. Природа человека остается неизменной; и на десяти тысячном году от сотворения мира человек рождается все с теми же страстями, что и на втором году, и он проходит весь круг своих благоглупостей и достигает поздней, несовершенной и бесполезной мудрости. Мы бродим по лабиринту, в котором жизнь наша занимает одну пядь, и потому нам все равно, есть ли у лабиринта план и есть ли из него выход.

Вопросы:

- 1. Какое место занимает человек в биологической системе?**
- 2. Как Гердер понимает культуру? Каковы ее функции?**
- 3. Как соотносятся культура и гуманность, культура и религия, культура и душа?**
- 4. По каким законам, по Гердеру развивается культура?**

Карл Густав Юнг.

Из работы «Архетип и символ»

Мои взгляды на «архаические остатки», которые я назвал «архетипами», или «первобытными образами», постоянно критиковались людьми, которые не обладали достаточными знаниями психологии сновидений или мифологии. Термин «архетип» зачастую истолковывается неверно, как некоторый вполне определенный мифологический образ или мотив. Но последние являются не более чем сомнительными репрезентациями; было бы абсурдным утверждать, что такие переменные образы могли бы унаследоваться.

Архетип же является тенденцией к образованию таких представлений мотива, – представлении, которые могут значительно колебаться в деталях, не теряя при этом своей базовой схемы. Существует, например, множество представлений о враждебном существе, но сам по себе мотив всегда остается неизменным.

В сущности, архетипы являются инстинктивным вектором, направленным трендом, точно таким же, как импульс у птиц вить гнезда, а у муравьев строить муравейники.

То, что мы называем цивилизованным сознанием, прочно отделило себя от основополагающих инстинктов. Но эти инстинкты не исчезли. Они лишь потеряли контакт с сознанием, посему принуждены утверждать себя косвенным образом – посредством физических симптомов в случае неврозов, или путем разного рода инцидентов, как то: безотчетного настроения, внезапной забывчивости или речевых ошибок.

Человеку нравится верить в то, что он хозяин своей души. Но до тех пор, пока он не способен контролировать свои настроения и эмоции или осознавать мириады скрытых путей, по которым бессознательные факторы вкрадываются в его мероприятия и решения, человек хозяином самого себя не будет. Эти бессознательные факторы обязаны своим существованием автономии архетипов. Современный человек защищает себя от сознания собственной расщепленности системой разделенных отсеков. Определенные области внешней жизни и поведения сохраняются, так сказать, в разных отсеках и никогда не сталкиваются друг с другом.

Это – один из аспектов современного «культурного» сознания, в который стоит заглянуть поглубже.

Когда психолог-медик обнаруживает интерес к символам, то прежде всего интересуется «естественными» символами, в отличие от символов «культурных». Первые происходят из бессознательных содержаний психического и поэтому представляют громадное множество вариаций основных архетипических образов. Во многих случаях они могут быть прослежены до своих истоков, архаических корней – т.е. до идей и образов, которые мы встречаем в самых древних записях и у первобытных обществ. С другой стороны, культурные символы – это, в сущности, те, которыми пользовались для выражения «вечных истин» и которые во многих религиях используются до сих пор. Эти символы прошли через множество преобразований, через процесс более или менее сознательного развития, и таким образом стали коллективными образами, принятыми цивилизованными обществами.

Тем не менее, такие культурные символы сохраняют в себе еще много от своей первоначальной нуминозности (сакральности, божественности) или «колдовского» начала. Известно, что они могут вызывать глубокий эмоциональный резонанс у некоторых людей, и такой психический заряд заставляет их действовать во многом тем же самым образом, как и в случае суеверий или предрассудков. Они относятся к тем же факторам, с которыми вынужден считаться психолог, и было бы глупо игнорировать их лишь потому, что в рациональных понятиях они выглядят абсурдными и несущественными. Культурные символы – важные составляющие нашего ментального устройства, и они же – жизненные силы в построении человеческого образа, а посему не могут быть устранены без значительных потерь. Там, где они подавляются либо игнорируются, их специфическая энергия исчезает в бессознательном с непредсказуемыми последствиями. Психическая энергия, кажущаяся утраченной, на самом деле служит оживлению и усилению всего, что лежит на верхнем уровне бессознательного, – тенденций, которые иначе не имели бы случая выразить себя или, по крайней мере, не имели бы возможности беспрепятственного существования в сознании.

Такие тенденции формируют постоянно присутствующую и потенциально разрушительную «тень» нашего сознательного разума. Даже те тенденции, которые в некоторых обстоятельствах способны к благотворному влиянию, при вытеснении превращаются в демонов. Вот почему многие добродетельные люди из лучших побуждений боятся бессознательного, и, в связи с этим – и психологии.

Конечно, поверхностный слой бессознательного является в известной степени личностным. Мы называем его личностным бессознательным. Однако этот слой покоится на другом, более глубоком, ведущем свое происхождение и приобретаемом уже не из личного опыта. Этот врожденный более глубокий слой и является так называемым коллективным бессознательным. Я выбрал термин «коллективное», поскольку речь идет о бессознательном, имеющем не индивидуальную, а всеобщую природу.

Содержаниями коллективного бессознательного являются так называемые архетипы. Понятие «архетип» является верным и полезным для наших целей, поскольку оно значит, что, говоря о содержаниях коллективного бессознательного, мы имеем дело с древнейшими, лучше сказать, изначальными типами, т.е. испокон веку наличными всеобщими образами. Другим хорошо известным выражением архетипов являются мифы и сказки.

Обращение к бессознательному является для нас жизненно важным вопросом. Речь идет о духовном бытии или небытии. Люди, сталкивающиеся в сновидениях с подобным опытом, знают, что сокровище покоится в глубинах вод, и стремятся поднять его. Но при этом они никогда не должны забывать, кем они являются, не должны ни при каких обстоятельствах расставаться с сознанием. Тем самым они сохраняют точку опоры на земле; они уподобляются – говоря языком притчи – рыбакам, вылавливающим с помощью крючка и сети все то, что плавает в воде.

Когда мы пытаемся понять символы, то сталкиваемся не только с самим символом, но прежде всего перед нами возникает целостность индивида, воспроизводящего эти символы. А это включает исследование его культурного фона, в процессе чего происходит заполнение многих пробелов в собственном образовании.

Поскольку человек наделен сознанием, развитие у него происходит не столь гладко, появляются вариации и помехи. Сознание часто сбивается с архетипически инстинктивного пути, вступает в противоречие с собственным основанием. Тем самым возникает необходимость синтеза того и другого. А это и есть психотерапия на ее примитивной ступени, в форме целительных ритуалов.

Культурный человек сегодня достиг столь высокого уровня диссоциации и настолько часто пускает ее в ход, чтобы избавиться от любого риска, что возникают сомнения по поводу возможности соответствующих действий на основе его познания. Необходимо считаться с тем, что само по себе познание не ведет к реальному изменению, осмысленному практическому применению познания. Познание, как правило, ничего не делает и не содержит в самом себе никакой моральной силы. Поэтому должно быть ясно, в какой мере излечение неврозов представляет собой моральную проблему.

Проблема души современного человека принадлежит к вопросам, которые сделались частью нашего века настолько, что мы не в состоянии разглядеть их в необходимой перспективе.

Дело в том, что он обращен к чему-то столь универсальному, что выходит за пределы индивидуального восприятия. Поэтому у нас есть все основания подходить к проблеме со всею скромностью и величайшей осторожностью. Открытое признание нашей ограниченности кажется мне существенным, поскольку именно проблемы такого рода чаще других искушают нас произносить громкие и пустые слова, а также потому, что и сам я буду вынужден сказать нечто кажущееся непомерным и неосторожным. Слишком многие из нас становились жертвами своего красноречия.

Скорее он представляет собой человека, стоящего на вершине или на самом краю мира – с пропастью будущего перед ним, одними небесами над ним и всем человечеством, с исчезающей в первобытном тумане историей – под ним. Современный человек – или, повторим это вновь, человек непосредственного настоящего – встречается достаточно редко, ибо он должен быть в высшей степени сознательным. Ведь существовать целиком в настоящем означает полностью осознавать свое существование, что требует максимальной интенсивности и экстенсивности сознания, минимума бессознательного. Нужно ясно понять, что простой факт жизни в настоящем не делает человека современным, ибо тогда любого ныне живущего можно было бы считать таковым. Современен лишь тот, кто полностью осознаёт настоящее.

Достигший сознания настоящего человек одинок. Только человек современный в этом смысле слова действительно живет настоящим: только он обладает сегодняшним сознанием, он один обнаружил, что пресытился жизнью на более ранних уровнях. Ценности и устремления этих миров прошлого если и интересуют его, то лишь с исторической точки зрения. Тем самым современный человек «неисторичен» в глубочайшем смысле слова и отчуждается от массы людей, живущих традицией. Конечно, современным во всей полноте он становится только подходя к самому краю мира, оставляя позади все ненужное все, что перерос, признавая, что он стоит перед ничто, из которого может вырасти все.

Современный человек инстинктивно покидает протоптанные пути, чтобы найти обходные тропы и проходы. Подобно человеку греко-римского мира, отбрасывавшему своих умерших богов и обращавшемуся к мистериям, мы под давлением нашего инстинкта поворачиваемся к иному, к восточной теософии и магии. Современный человек идет к внутреннему, к созерцанию темных оснований души. Это происходит с тем же скептицизмом и такой же безжалостностью, с какими Будда был принужден смести два миллиона богов, чтобы достичь единственно достоверного изначального опыта.

Вопросы:

- 1. Что такое «коллективное бессознательное»?**
- 2. Какую роль в духовной жизни современного человека выполняют архетипы культуры?**
- 3. Как Юнг характеризует современного человека?**

Жан-Жак Руссо.

Из работы «Рассуждение о науках и искусствах»

Способствовало ли возрождение наук и искусств улучшению нравов, или же оно содействовало порче их? Вот вопрос, подлежащий исследованию. На какую же точку зрения я должен стать при его рассмотрении? На ту, милостивые государи, которая подобает честному человеку, несведущему, но тем не менее уважающему себя.

Прекрасное и величественное зрелище являет собой человек, выходящий, если можно так выразиться, из небытия собственными усилиями, светом разума рассеивающий мрак, которым окутала его природа, возвышающийся над самим собою, устремляющийся духом в небеса, с быстротою солнечного луча пробегающий мыслью огромные пространства вселенной, и что еще величественнее и труднее – углубляющийся в самого себя, чтобы изучить человека и познать его природу, его обязанности и его назначение. Все эти чудеса повторились с недавними поколениями.

Несколько веков назад Европа вновь впала в первобытное варварство. Народы этой части света, ныне столь просвещенные, пребывали тогда в состоянии худшем, чем невежество. Какая-то подделка под науку, еще более презренная, чем невежество, присвоила себе название знания и ставила возврату последнего почти непреодолимы преграды. Нужна была революция, чтобы вернуть людям здравый смысл, и она пришла наконец оттуда, откуда ее меньше всего можно было ожидать. Тупой мусульманин, заклятый враг письменности, возродил ее у нас. После падения трона Константина в Италию были занесены остатки древнегреческой культуры – драгоценное наследие, которым в свою очередь обогатилась Франция. За письменностью вскоре последовали науки: к искусству писать присоединилось искусство мыслить, переход, который кажется странным, но, может быть, он более чем естественен. Тогда сказалось главное преимущество служения музам, состоящее в том, что люди под их влиянием делаются общительнее, проникаясь желанием нравиться друг другу, создавая произведения, достойные взаимного одобрения. Как и тело, дух имеет свои потребности. Телесные потребности являются основой общества, а духовные его украшают. В то время как правительство и законы охраняют общественную безопасность и благосостояние сограждан, науки, литература и искусства – менее деспотичные, но, быть может, более могущественные – обвивают гирляндами цветов оковывающие людей железные цепи, заглушают в них естественное чувство свободы, для которой они, казалось бы, рождены, заставляют их любить свое рабство и создают так называемые цивилизованные народы. Необходимость воздвигла троны, – науки и искусства их утвердили. Сильные мира сего, любите таланты и покровительствуйте их обладателям!

До того времени, как искусство придало лоск нашим манерам и научило наши страсти говорить жеманным языком, наши нравы были грубы, но естественны, и по различию поведения можно было с первого взгляда определить различие характера. Человеческая натура, в сущности, была не лучше, чем ныне, но люди черпали уверенность в легкости взаимного понимания, и это преимущество, ценности которого мы уже не чувствуем, сберегало их от многих пороков.

Теперь, когда изысканность и утонченный вкус свели искусство нравиться к определенным правилам, в наших нравах воцарилось пошлое и обманчивое однообразие, и кажется, что все умы отлиты по одному образцу. Вежливость предъявляет бесконечные требования, приличия повелевают; люди постоянно следуют обычаю, а не собственному

разуму и не смеют казаться тем, что они есть на самом деле. Покоряясь этому вечному принуждению, люди, образующие то стадо, которое называется обществом, будучи поставлены в одинаковые условия, совершают одинаковые поступки, если их от этого не удерживают более сильные побуждения. Поэтому никогда не знаешь навверное, с кем имеешь дело, и, чтобы узнать друг друга, нужно дожидаться крупных событий, то есть времени, когда уже будет поздно, ибо для этих-то событий и было бы важно знать, кто твой друг. Какая вереница пороков сопровождает эту неуверенность! Нет ни искренней дружбы, ни настоящего уважения, ни полного доверия, и под однообразной и вероломной маской вежливости, под этой хваленой учтивостью, которою мы обязаны просвещению нашего века, скрываются подозрения, опасения, недоверие, холодность, задние мысли, ненависть и предательство. Люди не станут произносить имя творца всуе, но извергнут хулу на него так, что наш деликатный слух не будет оскорблен. Не станут похваляться собственными достоинствами, но унижат заслуги других. Не станут грубо поносить своего врага, но искусно оклеветают его. Прекратится национальная вражда, но исчезнет и любовь к родине. Презренное невежество сменится опасным пирронизмом. Одни излишества и пороки будут изгнаны и заклеяны, зато другие украсятся названием добродетелей и нужно будет либо обладать ими, либо делать вид, что обладаешь. Пусть, кто хочет, восхваляют воздержность мудрецов нашего времени, что касается меня, то я вижу в ней лишь утонченную неумеренность, так же мало заслуживающую моей похвалы, как и их лукавая простота.

Такова приобретенная нами чистота нравов; мы стали порядочными людьми, и нужно оказать должное литературе, наукам и искусствам: они немало способствовали этому благотворному делу. Прибавлю только одно соображение: если бы обитатель какой-нибудь отдаленной страны хотел составить себе представление о европейских нравах по состоянию наших наук, совершенству наших искусств, благопристойности наших зрелищ, учтивости наших манер, приветливости наших речей, по постоянным проявлениям нашей благожелательности и по шумному соревнованию в любезности людей всех возрастов и состояний, которые, кажется, только и заботятся с раннего утра до позднего вечера о том, как бы услужить друг другу, — такой иностранец составил бы о наших нравах мнение, прямо противоположное тому, что есть на самом деле. Где нет никакого следствия, там нет надобности доискиваться причин, но здесь следствие налицо – подлинное растление нравов. Наши души развращались, по мере того как совершенствовались науки и искусства. Быть может, мне скажут, что это – несчастье, присущее только нашей эпохе? Нет, милостивые государи, зло, причиняемое нашим суетным любопытством, старо, как мир. Приливы и отливы воды в океане не строже подчинены движению ночного светила, чем судьба нравов и добропорядочности – успехам наук и искусства. По мере того как они озаряют наш небосклон, исчезает добродетель, и это явление наблюдается во все времена и во всех странах.

Взгляните на Египет, эту первую школу вселенной, эту знаменитую страну, раскинувшуюся под безоблачным небом и одаренную благодатным климатом, на этот край, откуда некогда вышел Сезострис, чтобы завоевать мир. В этой стране родились философия и изящные искусства, и вскоре после итога она была завоевана Камбизом, потом греками, римлянами, арабами и, наконец, турками.

Посмотрите на Грецию, когда-то населенную героями, дважды победившими Азию: один раз под Троей, а второй раз – у себя на родине. Нарождающаяся письменность еще не внесла порчи в сердца обитателей этой страны; но вскоре за нею последовали успехи искусств, разложение нравов, македонское иго, и Греция – всегда ученая, всегда изнеженная и всегда порабощенная – отныне стала только менять своих повелителей. Все красноречие Демосфена не в состоянии было вдохнуть свежие силы в общество, расслабленное роскошью и искусством.

Рим, основанный пастухом и прославленный земледельцами, начинает возрождаться во времена Энния и Теренция. Но после Овидия, Катуллы, Марциала и множества

непристойных авторов, одни имена которых уже пугают стыдливостью, Рим, некогда бывший храмом добродетели, становится ареной преступлений, бесчестием народов и игралищем варваров. Наконец эта столица мира, поработившая столько народов, сама впадает в порабощение и погибает накануне дня, когда один из ее граждан был признан законодателем изящного вкуса. Что мне сказать о той метрополии Восточной империи, которая благодаря своему местоположению, казалось, должна была быть метрополией всемирной, об этом убежище наук и искусств, скорее мудростью, нежели варварством изгнанных из остальной Европы? Постыднейший разврат, гнусные предательства, убийства и отравления, самые ужасные злодеяния – вот из чего сплетена история Константинополя, вот чистый источник просвещения, которым славится наш век. Но к чему в отдаленных эпохах искать подтверждений истины, доказательства которой у нас перед глазами? В Азии есть обширная, страна, в которой ученость почитается и ведет к высшим государственным должностям. Если бы науки очищали нравы, если бы они учили людей проливать кровь за отечество, если бы они поднимали бодрость духа – народы Китая должны были бы быть мудрыми, свободными и непобедимыми. Но если нет порока, который не властвовал бы над ними, и нет преступления, которое не было бы у них обычным, если ни просвещенность министров, ни мнимая мудрость законов, ни многочисленность жителей этой обширной империи не могли оградить ее от ига невежественных и грубых татар, – к чему послужили ей все ее ученые? Какие плоды принесли ей почести, которыми осыпаны эти ученые? Уж не в том ли их заслуги, что эта страна населена рабами и злодеями?

Противопоставим этим картинам картину нравов немногих народов, которые, не будучи заражены пристрастием к бесплодным знаниям, составили своими добродетелями собственное счастье и сделали примером для других наций. Таковы были древние персы – замечательный народ, у которого учились добродетели, как у нас – наукам, народ, который с такой легкостью покорил Азию и прославился столь несравненными учреждениями, что историю их принимали за философский роман. Таковы были скифы, о которых до нас дошло столько хвалебных свидетельств. Таковы германцы, простоту, невинность и добродетели которых с чувством облегчения рисует писатель, утомленный исследованием преступлений и гнусностей, творимых народом образованным, богатым и изнеженным. Таким был даже Рим в эпоху его бедности и невежества. Таким, наконец, сохранился до нашего времени безыскусственный народ, столь восхваляемый за свое мужество, которое не смогли сломить превратности судьбы, и за верность, не поддававшуюся дурным примерам. И не глупость заставила эти народы предпочесть умствованиям иные занятия. Они знали, что в других странах жизнь праздных людей проходит в спорах о высшем благе, о пороке и добродетели, и что надменные болтуны, больше всего восхваляющие самих себя, дают всем остальным народам общее презрительное название варваров, но они пригляделись к их нравам и научились презирать их ученость.

Вот каким образом роскошь, развращенность и рабство во все времена становились возмездием за наше надменное стремление выйти из счастливого невежества, на которое нас обрекла вечная Мудрость. Казалось бы, густая завеса, за которою она скрыла от нас все свои пути, должна была бы указать нам на то, что мы не предназначены для пустых изысканий. Но есть ли хоть одни ее урок, которым мы сумели бы воспользоваться, и хоть один урок, которым мы пренебрегли безнаказанно? Народы! Знайте раз навсегда, что природа хотела оберечь вас от наук, подобно тому как мать вырывает из рук своего ребенка опасное оружие. Все скрываемые ею от вас тайны являются злом, от которого она вас охраняет, и трудность изучения составляет одно из немалых ее благодеяний. Люди испорчены, но они были бы еще хуже, если бы имели несчастье родиться учеными.

Так распущенность нравов – неизбежное следствие роскоши, влечет за собою в свою очередь испорченность вкуса. Если не случайно среди людей, выделяющихся своими талантами, найдется кто-нибудь, обладающий достаточной твердостью характера, чтобы не подчиниться духу времени и не унизиться до пустых поделок, – горе ему: он умрет в нищете и забвении. Размышляя о нравах, нельзя не вспомнить с удовольствием о простоте обычаев

древности. Это чудный берег, украшенный лишь руками самой природы, к которому беспрестанно обращаются наши взоры и от коего, к нашему прискорбию, мы уже далеки. Когда люди, будучи невинны и добры, хотели, чтобы боги были свидетелями их поступков, они жили с ними под одним кровом в своих бедных хижинах, но вскоре зло проникло в их сердца, и они пожелали отделаться от этих неудобных свидетелей и удалили их в роскошные храмы. Наконец люди изгнали их и из храмов, чтобы самим там поселиться, по крайней мере жилища богов перестали отличаться от домов граждан. Это было полное растление нравов, и пороки укоренились как никогда, с тех пор, как их, так сказать, вознесли на пьедестал мраморных колонн у входа во дворцы вельмож и запечатлели на коринфских капителях. По мере того как умножаются жизненные удобства, совершенствуются искусства и распространяется роскошь, истинное мужество теряет силу, военные доблести исчезают, и все это является плодами наук и искусств, вышедших из тиши кабинетов. Когда готы опустошили Грецию, то все ее библиотеки были спасены от сожжения лишь потому, что один из победителей посоветовал оставить врагам эту рухлядь, которая так хорошо отвращает их от ратного дела, доставляя им праздное развлечение и обрекая на сидячий образ жизни. Карл VIII овладел Тосканой и Неаполитанским королевством, почти не обнажая шпаги, и все его приближенные приписали эту неожиданную легкость тому, что князья и дворяне Италии более заботились о великолепии и образованности, чем о том, чтобы быть могучими и воинственными.

Вопросы:

- 1. Какова отправная точка рассуждения Руссо о падении нравов?**
- 2. Почему искусство развращает человека?**
- 3. Что противопоставляет Руссо развитой цивилизации?**
- 4. Можно ли найти объяснение тому, что современная Руссо цивилизация сделала притворство и лживость характеристиками культурного состояния общества?**

Фридрих Шлегель.

Из «Критических фрагментов»

Философия – это подлинная родина иронии, которую можно было бы назвать логической красотой. Ибо везде, где в устных или письменных беседах философствуют не вполне систематически, следует поощрять иронию; даже стоики считали культуру (Urbanitat) добродетелью. Правда, существует и риторическая ирония, при осторожном употреблении оказывающая превосходное воздействие, особенно в полемике. Однако в сравнении с возвышенной культурой сократовской музыки она то же, что великолепие блестящей художественной речи в сравнении с древней трагедией высокого стиля. Только поэзия и с этой стороны может возвыситься до философии, и она не основывается на иронических эпизодах, подобно риторике. Существуют древние и новые поэтические создания, всецело проникнутые божественным дыханием иронии. В них живет подлинно трансцендентальная буффонада. С внутренней стороны – это настроение, оглядывающее все с вы соты и бесконечно возвышающееся над всем обусловленным, в том числе и над собственным искусством, добродетелью или гениальностью; с внешней стороны, по исполнению – это мимическая манера обыкновенного хорошего итальянского буффа.

Вся история современной поэзии – это непрерывный комментарий к краткому тексту философии: всякое искусство должно стать наукой, а всякая наука искусством, поэзия и философия должны соединиться. Неразумные и нескромные притязания – желать научиться чему-то об искусстве из философии. Некоторые приступают к делу так, как будто надеются узнать здесь что-то новое. Однако философия не может и не должна давать ничего другого, кроме как делать наукой наличные художественные познания и понятия об искусстве, возвышать и расширять художественные воззрения с помощью истории искусства, исполненной основательной учености, и создавать относительно этих предметов то

логическое умонастроение, которое соединяет абсолютную свободу с абсолютным ригоризмом.

Романтическая поэзия – это прогрессивная универсальная поэзия. Ее предназначение не только вновь объединить все обособленные роды поэзии и привести поэзию в соприкосновение с философией и риторикой. Она стремится и должна то смешивать, то сливать воедино поэзию и прозу, гениальность и критику, художественную и естественную поэзию, делать поэзию жизненной и общественной, а жизнь и общество – поэтическими, поэтизировать остроумие, а формы искусства насыщать основательным образовательным материалом и одушевлять их юмором. Она охватывает все, что только есть поэтического, начиная с обширной системы искусства, содержащей в себе в свою очередь множество систем, и кончая вздохами, поцелуем, исходящим из безыскусной песни ребенка. Она способна настолько теряться в изображенном, что можно подумать, будто характеристика всевозможных поэтических индивидов – это всё для нее. И все же нет никакой другой формы, более пригодной для полного выражения духа автора, так что некоторые художники, желавшие всего лишь написать роман, изображали при этом и самих себя. Только она, подобно эпосу, может стать образом всего окружающего мира, образом эпохи. И она в наибольшей степени способна витать на крыльях поэтической рефлексии между изображаемым и изображающим, свободная от всякого реального и идеального интереса, вновь и вновь потенцируя эту рефлексию и как бы умножая ее в бесчисленном количестве зеркал. Она способна к высшему и многостороннему развитию, двигаясь не только изнутри вовне, но и обратно – извне внутрь; все, что должно предстать целым в ее созданиях, организуется ею подобным во всех своих частях, благодаря чему перед ней открывается перспектива безгранично возрастающей классичности. Романтическая поэзия в искусстве – то же, что острый ум в философии, дружба и любовь в жизни. Другие виды поэзии завершены и могут быть полностью проанализированы. Романтическая же поэзия находится еще в становлении, более того, самая ее сущность заключается в том, что она вечно будет становиться и никогда не может быть завершена. Она не может быть исчерпана никакой теорией, и только ироническая критика могла бы отважиться охарактеризовать ее идеал. Единственно она бесконечна и свободна и признает своим первым законом, что воля поэта не терпит над собой никакого закона. Только романтическая поэзия есть нечто большее, чем разновидность поэзии, – это искусство поэзии, ибо в известном смысле всякая поэзия есть или должна быть романтической.

Если всякое остроумие есть принцип и орудие универсальной философии, а всякая философия – не что иное, как дух универсальности, наука всех наук, вечно смешивающихся и вновь разделяющихся между собой, логическая химия, то бесконечны ценность и достоинство этого абсолютного, энтузиастического, всецело материального остроумия, виртуозами которого были Бэкон и Лейбниц – столпы схоластической прозы, Бэкон – одним из первых, Лейбниц – одним из величайших.

Важнейшие научные открытия – это *bonmots* этого рода. Они являются таковыми благодаря неожиданной случайности своего возникновения, комбинации мысли и причудливости выражения. Правда, по своему содержанию они представляют собой нечто гораздо большее, чем ожидание, разрешающееся в ничто, как это имеет место в чисто поэтическом остроумии. Лучшие из них – это *echarpees de vue* в бесконечное. Вся философия Лейбница состоит из немногих в этом смысле остроумных фрагментов и проектов. Кант, этот Коперник философии, по своей природе отличается, вероятно, более синкретическим духом и критическим остроумием, чем Лейбниц, однако его ситуация и его культура не столь склонны к остроумию. Да и с его находками происходит то же, что с популярными мелодиями: кантианцы затаскали их до одурения. Поэтому легко можно оказаться несправедливым к нему и считать его менее остроумным, чем он есть на самом деле. Разумеется, философия только тогда находится в должном состоянии, если ей больше не нужно ожидать гениальных прозрений и рассчитывать на них и, владея надежным методом, она может постоянно двигаться вперед, хотя и не без энтузиазма и гениального искусства.

Но разве мы должны обходить вниманием единственные пока имеющиеся создания синтезирующего гения только потому, что еще не существует комбинирующего искусства и науки? Да и как они могут существовать, пока большинство наук мы разбираем по буквам, как пятиклассники, и воображаем себя у цели, если можем склонять и спрягать на одном из множества диалектов философии, даже не подозревая о наличии синтаксиса и не умея построить самого небольшого периода? Революционное стремление осуществить Царство Божие на земле – пружинящий центр прогрессивной культуры и начало современной истории. Все, что не связано с Царством Божиим, представляется ей чем-то второстепенным. Существует поэзия, альфу и омегу которой составляет взаимоотношение идеального и реального и которую по аналогии с языком философии следовало бы называть трансцендентальной поэзией. Она начинается с сатиры абсолютного различия идеального и реального – и в середине предстает как элегия и завершается идиллией абсолютным тождеством обоих. Подобно тому, как мало ценят трансцендентальную философию, если она не является критической, не показывает продуцирующего начала вместе с продуктом и не содержит в системе трансцендентальной мысли одновременно и характеристики трансцендентального мышления, – так и эта поэзия должна объединить в одну поэтическую теорию творческой способности те трансцендентальные материалы и предварительные опыты, которые встречаются у современных поэтов, ту рефлексию художника и то прекрасное самоотражение, которые есть у Пиндара, в лирических фрагментах греков и в древней элегии, среди новых же поэтов – у Гете, и в каждом из своих изображений она должна изображать самое себя и быть повсюду поэзией и одновременно поэзией поэзии.

Вероятно, наступит совершенно новая эпоха наук и искусств, когда совместное философствование и совместное поэтическое творчество станут столь всеобщими и столь интимными, что уже не будет казаться странным, когда дополняющие друг друга натуры будут создавать совместные произведения. Часто нельзя освободиться от мысли, что два духа, подобно двум разрозненным половинам, должны бы существовать вместе только в связи друг с другом быть всем тем, чем они могли бы быть. Если бы существовало искусство сливать воедино индивидов или если бы пожелания критики не оставались только пожеланиями, к чему она везде дает много поводов, то я хотел бы видеть соединенными Жан-Поля и Петера Леберехта. Как раз то, чего недостает одному, есть у другого. Гротескный талант Жан-Поля и фантастический склад Петера Леберехта в их соединении дали бы превосходного романтического поэта.

Философия также представляет собой результат борьбы двух сил – поэзии и практики. Там, где они полностью пронизывают друг друга и сливаются воедино, возникает философия; если же она опять распадается, она становится мифологией или возвращается в жизнь. Из поэзии и законодательства образовалась греческая мудрость. Высшая философия, как предполагают некоторые, опять могла бы стать поэзией; общеизвестно наблюдение, что заурядные натуры лишь тогда начинают в своем роде философствовать, когда они перестают жить.

Вопросы:

- 1. Почему поэзия сродни философии?**
- 2. В чем специфика романтической поэзии по Шлегелю?**
- 3. Почему поэзия (искусство) – единственный вариант полного отображения действительности?**

Георг Вильгельм Фридрих Гегель. Из работы «Философия истории»

Природу духа можно выяснить путем его сопоставления с его полной противоположностью. Как субстанцией материи является тяжесть, так, мы должны сказать, субстанцией, сущностью духа, является свобода. Всякому непосредственно представляется вероятным, что духу в числе других свойств присуща и свобода; но философия учит нас, что

все свойства духа существуют лишь благодаря свободе, что все они являются лишь средствами для свободы, все только ее ищут и порождают; умозрительная философия признает, что свобода является единственно истинным духом. Материя тяжела, поскольку она тяготеет к центру; она по существу дела состоит из составных элементов, она находится вне себя, она ищет своего единства и следовательно старается сама преодолеть себя; она ищет своей противоположности; если бы она достигла этого, то она уже не была бы материей, но уничтожилась бы; она стремится к идеальности, потому что в единстве она идеальна. Напротив того, именно духу свойственно иметь центр в себе, его единство не вне его, он нашел его в себе, он в себе и у себя. Субстанция материи находится вне ее, дух есть у себя бытие. Именно это есть свобода, потому что, если я являюсь зависимым, то я отношу себя к чему-то другому, чем я не являюсь; я не могу быть без чего-то внешнего; я свободен тогда, когда я есть у самого себя. Это у себя бытие духа есть самосознание, сознание самого себя. В сознании следует различать две стороны: во-первых, что (dass) я знаю, и, во-вторых, что (was) я знаю. В самосознании обе эти стороны совпадают, потому что дух знает самого себя: он является рассмотрением (Beurtheilen) своей собственной природы и в то же время он является деятельностью, состоящею в том, что он возвращается к самому себе и таким образом сам себя производит, делает себя тем, что он есть в себе. После этого отвлеченного определения можно сказать о всемирной истории, что она является обнаружением духа в том виде, как он вырабатывает себе знание о том, что он есть в себе, и подобно тому как зародыш содержит в себе всю природу дерева, вкус, форму плодов, так и первые проявления духа виртуально содержат в себе всю историю. Восточные народы еще не знают, что дух или человек как таковой в себе свободен; так как они не знают этого, то они не свободны; они знают только, что один свободен, но именно поэтому такая свобода оказывается лишь произволом, дикостью, тупостью страсти, обуздыванием страсти, или же нежностью, которая сама оказывается лишь случайностью природы или произволом. Следовательно, этот один оказывается лишь деспотом, а не свободным человеком. Лишь у греков появилось сознание свободы, и поэтому они были свободны, но они, как и римляне, знали только, что некоторые свободны, а не человек как таковой; этого не знали даже Платон и Аристотель. Поэтому у греков не только были рабы, с которыми были связаны их жизнь и существование их прекрасной свободы, но и сама эта свобода отчасти являлась лишь случайным, недолговечным и ограниченным цветком, отчасти она вместе с тем была тяжким порабощением человеческого, гуманного начала. Лишь германские народы дошли в христианстве до сознания, что человек как таковой свободен, что свобода духа составляет самое основное свойство его природы; это сознание сперва появилось в религии, в сокровеннейшей сфере духа, но проведение этого принципа в мирских делах являлось дальнейшей задачей, разрешение и выполнение которой потребовали тяжелой продолжительной культурной работы. Например, рабство не прекратилось непосредственно по принятии христианской религии, в государствах не сразу стала господствовать свобода; правительство и государственное устройство не сразу организовались разумно, не сразу начали основываться на принципе свободы. Это применение принципа свободы к мирским делам, это внедрение и проникновение принципа свободы в мирские отношения является длительным процессом, который составляет самую историю. Я уже обращал внимание на это отличие принципа как такового от его применения, т.е. его проведения и осуществления в действительности духа и жизни; это различие является основным определением в нашей науке, и его следует постоянно иметь в виду. Это различие, на которое я здесь предварительно указал по отношению к христианскому принципу самосознания, свободы, имеет существенное значение и по отношению к принципу свободы вообще. Всемирная история есть прогресс в сознании свободы, – прогресс, который мы должны познать в его необходимости.

Из того, что было сказано в общей форме о различии знания о свободе, а именно, что восточные народы знали только, что один свободен, а греческий и римский мир знал, что некоторые свободны, мы же знаем, что свободны все люди в себе, т.е. человек свободен

как человек, – вытекает как деление всемирной истории, так и то, каким образом мы будем рассматривать ее. Пока мы ограничиваемся лишь этим замечанием; но предварительно мы должны разъяснить еще некоторые понятия.

Итак, определением духовного мира и конечною целью мира было признано сознание духом его свободы, а следовательно была признана и действительность его свободы – так как духовный мир есть субстанциальный мир, физический же мир подчинен ему, или, выражая эту мысль в терминах умозрительной философии, оказывается не истинным в противоположность духовному миру. Но никогда так хорошо не поняли и не узнали на опыте, как теперь, что эта свобода в том виде, как она определялась, сама еще неопределенна и оказывается словом, имеющим бесконечное множество значений; что она, будучи высшим благом, влечет за собой бесконечное множество недоразумений, заблуждений и ошибок и заключает в себе все возможные искажения; но здесь мы пока ограничиваемся вышеупомянутым общим определением. Далее было указано на важность бесконечного различия между принципом, между тем, что есть лишь в себе, и тем, что действительно есть. Вместе с тем сама в себе свобода заключает в себе бесконечную необходимость осознать именно себя и тем самым становиться действительной, потому что по своему понятию она есть знание о себе, она является для себя целью, и притом единственною целью духа, которую она осуществляет. Эта конечная цель есть то, к чему направлялась работа, совершавшаяся во всемирной истории; ради нее приносились в течение долгого времени всевозможные жертвы на обширном алтаре земли. Одна лишь эта конечная цель осуществляет себя, лишь она остается постоянно при изменении всех событий и состояний, и она же является в них истинно деятельным началом. Эта конечная цель есть то, что бог имеет в виду в мире; но бог есть совершенство, и поэтому он не может желать ничего иного, кроме самого себя, своей собственной воли. Но то, в чем состоит природа его воли, т.е. его природа вообще, мы, выражая религиозные представления в мыслях, называем здесь идеей свободы. Теперь можно следовательно непосредственно поставить вопрос: какими средствами пользуется она для своего осуществления? Это и есть второй пункт, который здесь следует рассмотреть.

Постановка этого вопроса о средствах, благодаря которым свобода осуществляет себя в мире, приводит нас к самому историческому явлению. Если свобода как таковая прежде всего есть внутреннее понятие, то средства, наоборот, оказываются чем-то внешним, тем, что является, что непосредственно бросается в глаза и обнаруживается в истории. Ближайшее рассмотрение истории убеждает нас в том, что действия людей вытекают из их потребностей, их страстей, их интересов, их характеров и способностей и притом таким образом, что побудительными мотивами в этой драме являются лишь эти потребности, страсти, интересы и лишь они играют главную роль. Конечно, там можно найти и общие цели, желание добра, благородную любовь к отечеству; но эти добродетели и это всеобщее играют ничтожную роль в отношении к миру и к тому, что в нем творится. Конечно, мы можем найти в самих этих субъектах и в сферах их деятельности осуществление определений разума, но число их ничтожно по сравнению с массой рода человеческого, да и добродетели их сравнительно не очень распространены. Наоборот, страсти, своекорыстные цели, удовлетворение эгоизма имеют наибольшую силу; сила их заключается в том, что они не признают никаких пределов, которые право и моральность стремятся установить для них, и в том, что эти силы природы непосредственно ближе к человеку, чем искусственное и продолжительное воспитание, благодаря которому человек приучается к порядку и к умеренности, к соблюдению права и к моральности. Когда мы наблюдаем эту игру страстей и видим последствия их неистовства, неблагоразумия, примешивающегося не только к ним, но и главным образом даже к благим намерениям, к правильным целям; когда мы видим происходящие благодаря этому бедствия, зло, гибель процветавших государств, созданных человеческим духом, – мы можем лишь чувствовать глубокую печаль по поводу этого непостоянства, а так как эта гибель не только является делом природы, но и вызвана волей человека, то в конце концов подобное зрелище нас морально огорчает и возмущает нашу

добрую душу, если у нас таковая имеется. Не впадая в риторическое преувеличение, лишь верно устанавливая, какие бедствия претерпели славнейшие народы и государства и отдельные добродетельные лица, можно нарисовать ужаснейшую картину этих результатов, которая еще более усилит наше чувство глубочайшей, беспомощной скорби и которой нельзя противопоставить ничего примиряющего. Возможность преодолеть это чувство или освободиться от него дает нам разве только та мысль, что ведь это уже произошло, такова судьба, этого нельзя изменить, а затем, избавляясь от тоски, которую могла бы навести на нас эта грустная мысль, мы опять возвращаемся к нашему чувству жизни, к нашим текущим целям и интересам, словом, вновь предаемся эгоизму, который, находясь в безопасности на спокойном берегу, наслаждается открывающимся перед ним далеким видом груды развалин. Но и тогда, когда мы смотрим на историю, как на такую бойню, на которой приносятся в жертву счастье народов, государственная мудрость и индивидуальные добродетели, то пред мыслью необходимо возникает вопрос: для кого, для какой конечной цели были принесены эти чудовищнейшие жертвы? Это наводит на вопрос о том, что мы приняли за общий исходный пункт нашего рассмотрения; исходя из него, мы тотчас определили те события, которые представляют нам вышеупомянутую вызывающую мрачное чувство и наводящую на печальные размышления картину, как поле зрения, в котором нас интересуют лишь средства для осуществления того, относительно чего мы утверждаем, что оно является субстанциальным определением, абсолютной, конечной целью, или – что то же самое – что оно является истинным результатом всемирной истории. Мы с самого начала вообще отвергли путь рефлексии, состоящий в восхождении от особенного к общему. Кроме того самым вышеупомянутым сентиментальным размышлениям чужд интерес к тому, чтобы в самом деле возвыситься над этими чувствами и разрешить загадки провидения, выраженные в вышеупомянутых соображениях. Напротив того, самой их сущностью является то, что они находят себе грустное удовлетворение в пустой, бесплодной возвышенности вышеуказанного отрицательного результата. Итак, мы возвращаемся к той точке зрения, на которую мы стали, причем в тех пунктах, о которых мы упоминаем в связи с этим, содержатся и такие определения, которые имеют существенное значение для разрешения тех вопросов, на которые может навести вышеупомянутая картина.

Из того, что до сих пор было сказано о государстве, вытекает, что жизненность государства в индивидуумах была названа нравственностью. Государство, его законы, его учреждения суть права составляющих государство индивидуумов; его природа, почва, горы, воздух и воды суть их страна, их отечество, их внешнее достояние; история этого государства, их деяния и то, что совершили их предки, принадлежат им и живут в их воспоминании. Все в государстве есть их достояние, точно так же как и они принадлежат ему, так как оно составляет их субстанцию, их бытие.

Их представления проникнуты им и их воля есть желание этих законов и этого отечества. Эта настоящая совокупность составляет единое существо, дух единого народа. Ему принадлежат индивидуумы; каждое отдельное лицо является сыном своего народа и вместе с тем сыном своего времени, поскольку его государство развивается, ни один не остается позади его, и еще менее того – опережает его. Эта духовная сущность есть сущность индивидуума; он является представителем ее, происходит из нее и заключен в ней. У афинян слово Афина имело двойкий смысл: во-первых, оно означало совокупность учреждений, а затем богиню, являвшуюся представительницей духа народа, единства.

Этот дух народа есть определенный дух, и, как только что было упомянуто, он оказывается определенным и по отношению к исторической ступени своего развития. Затем этот дух составляет основу и содержание в других вышеуказанных формах его самосознания. Ведь дух в своем самосознании должен быть объективным для себя, и объективность непосредственно содержит в себе обнаружение различий, которые вообще являются совокупностью различных сфер объективного духа, точно так же как душа существует лишь постольку, поскольку она есть система своих членов, которые, сочетаясь в своем простом единстве, образуют душу. Таким образом, единая индивидуальность в своей

существенности представляется, почитается и воспринимается в религии как бог, в искусстве она изображается как образ, наглядное представление, в философии она познается и понимается как мысль. Вследствие первоначальной тождественности их субстанции, их содержания и предмета эти формы образуют неразрывное единство с духом государства; данная форма государственного устройства может существовать лишь при данной религии, точно так же как в данном государстве могут существовать лишь данная философия и данное искусство.

Далее следует обратить внимание еще и на другое обстоятельство, а именно на то, что определенный дух народа сам является лишь отдельным индивидуумом в ходе всемирной истории. Ведь всемирная история есть выражение божественного, абсолютного процесса духа в его высших образах, она есть выражение того ряда ступеней, благодаря которому он осуществляет свою истину, доходит до самосознания. Эти ступени находят свое выражение во всемирно-исторических духах, в определенности их нравственной жизни, их конституции, их искусства, религии и науки. Реализация этих ступеней является бесконечным стремлением мирового духа, его непреодолимым влечением, потому что как в этом расчленении, так и в его осуществлении выражается его понятие. Всемирная история только показывает, как в духе постепенно пробуждаются самосознание и стремление к истине; в нем появляются проблески сознания, ему выясняются главные пункты, наконец, он становится вполне сознательным.

Всемирная история представляет собой ход развития принципа, содержание которого есть сознание свободы. Более точное определение общего характера ступеней этого развития дается в логике, но их конкретный характер должен быть выяснен в философии духа. Здесь следует только упомянуть, что первую ступенью является вышеуказанное погружение духа в естественность; вторая ступень – это выход из этого состояния и сознание своей свободы. Но этот первый отрыв (от естественности) не полон и частичен, так как он исходит от непосредственной естественности, следовательно, относится к ней и еще не отрешился от нее как момента. Третьей ступенью является возвышение от этой еще частной свободы до ее чистой всеобщности, до самосознания и сознания собственного достоинства самой сущности духовности. Эти ступени являются основными принципами всеобщего процесса, но то, каким образом каждая из них сама в свою очередь является процессом их формирования и диалектикой их перехода.

Вопросы:

- 1. Что такое всемирная история?**
- 2. Какие народы осознали свободу и в какой степени?**
- 3. Как осознание свободы связано с религией и можно ли считать это полной свободой?**
- 4. Что такое дух народа?**

Макс Вебер.

Из работы «Протестантская этика и дух капитализма»

«Дух» капитализма

В заголовке стоит несколько претенциозно звучащее понятие – дух капитализма. Что следует под этим понимать? При первой же попытке дать нечто вроде «дефиниции» этого понятия возникают известные трудности, вытекающие из самого характера исследовательской задачи. Если вообще существует объект, применительно к которому данное определение может обрести какой-либо смысл, то это может быть только «исторический индивидуум», то есть комплекс связей, существующих в исторической деятельности, которые мы в понятии объединяем в одно целое под углом зрения их культурного значения. Однако поскольку подобное историческое понятие соотносится с явлением, значимым в своей индивидуальной особенности, оно не может быть определено по принципу «genus proximum, differentia specifica», то есть вычленено; оно должно быть

постепенно скомпоновано из отдельных составных частей, взятых из исторической действительности. Эта точка зрения в свою очередь (к ней мы еще вернемся) не является единственно возможной при изучении интересующих нас исторических явлений. Другие точки зрения привели бы к выявлению других «существенных» черт как данного, так и любого другого исторического явления. Из этого следует, что под «духом» капитализма можно или должно понимать отнюдь не только то, что нам представляется наиболее существенным для нашей постановки проблемы. Это объясняется самой спецификой «образования исторических понятий», методической задачей которого является не подведение действительности под абстрактные родовые понятия, а расчленение ее на конкретные генетические связи, всегда сохраняющие свою специфически индивидуальную окраску. Если мы все-таки попытаемся установить объект, анализ и историческое объяснение которого составляют цель настоящего исследования, то речь будет идти не об его понятийной дефиниции, а (на данной стадии во всяком случае) лишь о предварительном пояснении того, что мы имеем в виду, говоря о «духе» капитализма. Подобное пояснение в самом деле необходимо для понимания того, что является предметом данного исследования. Для этой цели мы воспользуемся документом упомянутого «духа», документом, в котором с почти классической ясностью отражено то, что нас прежде всего интересует; вместе с тем данный документ обладает тем преимуществом, что он полностью свободен от какой бы то ни было прямой связи с религиозными представлениями, следовательно, не содержит никаких благоприятных для нашей темы предпосылок. Этот документ гласит: «Помни, что время – деньги; тот, кто мог бы ежедневно зарабатывать по десять шиллингов и тем не менее полдня гуляет или лентяйничает дома, должен – если он расходует на себя всего только шесть пенсов – учесть не только этот расход, но считать, что он истратил или, вернее, выбросил сверх того еще пять шиллингов. Помни, что кредит – деньги. Тот, кто оставляет у меня еще на некоторое время свои деньги, после того как я должен был вернуть их ему, дарит мне проценты или столько, сколько я могу выручить с их помощью за это время. А это может составить значительную сумму, если у человека хороший и обширный кредит и если он умело пользуется им. Помни, что деньги по природе своей плодоносны и способны порождать новые деньги. Деньги могут родить деньги, их отпрыски могут породить еще больше и так далее. Пять шиллингов, пущенные в оборот, дают шесть, а если эти последние опять пустить в оборот, будет семь шиллингов три пенса и так далее, пока не получится сто фунтов. Чем больше у тебя денег, тем больше порождают они в обороте, так что прибыль растет все быстрее и быстрее. Тот, кто убивает супоросную свинью, уничтожает все ее потомство до тысячного ее члена. Тот, кто изводит одну монету в пять шиллингов, убивает (!) все, что она могла бы произвести: целые колонны фунтов. Помни пословицу: тому, кто точно платит, открыт кошелек других. Человек, рассчитывающийся точно к установленному сроку, всегда может занять у своих друзей деньги, которые им в данный момент не нужны. А это бывает очень выгодно. Наряду с прилежанием и умеренностью ничто так не помогает молодому человеку завоевать себе положение в обществе, как пунктуальность и справедливость во всех его делах. Поэтому никогда не задерживай взятых тобой займы денег ни на один час сверх установленного срока, чтобы гнев твоего друга не закрыл для тебя навсегда его кошелек. Следует учитывать, что самые незначительные действия оказывают влияние на кредит. Стук твоего молотка, который твой кредитор слышит в 5 часов утра и в 8 часов вечера, вселяет в него спокойствие на целых шесть месяцев; но если он увидит тебя за бильярдом или услышит твой голос в трактире в часы, когда ты должен быть за работой, то он на следующее же утро напомнит тебе о платеже и потребует свои деньги в тот момент, когда их у тебя не окажется. Кроме того, аккуратность показывает, что ты помнишь о своих долгах, то есть что ты не только пунктуальный, но и честный человек, а это увеличивает твой кредит. Остерегайся считать своей собственностью все, что ты имеешь, и жить сообразно с этим. В этот самообман впадают многие люди, имеющие кредит. Чтобы избежать этого, веди точный счет своим расходам и доходам. Если ты дашь себе труд обращать внимание на все мелочи, то это будет иметь следующий хороший результат: ты

установишь, сколь ничтожные издержки вырастают в огромные суммы, и обнаружишь, что можно было бы сберечь в прошлом и что можно будет сберечь в будущем...

В самом деле, столь привычное для нас теперь, а по существу отнюдь не само собой разумеющееся представление о профессиональном долге, об обязательствах, которые каждый человек должен ощущать и ощущает по отношению к своей «профессиональной» деятельности, в чем бы она ни заключалась и независимо от того, воспринимается ли она индивидом как использование его рабочей силы или его имущества (в качестве «капитала»), - это представление характерно для «социальной этики» капиталистической культуры, а в известном смысле имеет для нее и конститутивное значение. Мы не утверждаем, что эта идея выросла только на почве капитализма, в дальнейшем мы попытаемся найти ее истоки. Еще менее мы склонны, конечно, утверждать, что субъективное усвоение этих этических положений отдельными носителями капиталистического хозяйства, будь то предприниматель или рабочий современного предприятия, является сегодня необходимым условием дальнейшего существования капитализма. Современный капиталистический хозяйственный строй — это чудовищный космос, в который каждый отдельный человек ввергнут с момента своего рождения и границы которого остаются, во всяком случае для него как отдельного индивида, раз навсегда данными и неизменными. Индивид в той мере, в какой он входит в сложное переплетение рыночных отношений, вынужден подчиняться нормам капиталистического хозяйственного поведения: фабрикант, в течение долгого времени нарушающий эти нормы, экономически устраняется столь же неизбежно, как и рабочий, которого просто выбрасывают на улицу, если он не сумел или не захотел приспособиться к ним. Таким образом, капитализм, достигший господства в современной хозяйственной жизни, воспитывает и создает необходимых ему хозяйственных субъектов — предпринимателей и рабочих — посредством экономического отбора. Однако именно здесь со всей отчетливостью проступают границы применения понятия «отбор» для объяснения исторических явлений. Для того чтобы мог произойти соответствующий специфике капитализма «отбор» в сфере жизненного уклада и отношения к профессии, то есть для того чтобы определенный вид поведения и представлений одержал победу над другими, он должен был, разумеется, сначала возникнуть, притом не у отдельных, изолированных друг от друга личностей, а как некое мироощущение, носителями которого являлись группы людей. Именно это возникновение и требует объяснения. Что касается наивных представлений исторического материализма о возникновении подобных «идей» в качестве «отражения» или «надстройки» экономических отношений, то на них мы подробнее остановимся в дальнейшем.

...Подводя итог сказанному выше, мы считаем возможным утверждать, что мирская аскеза протестантизма со всей решительностью отвергала непосредственное наслаждение богатством и стремилась сократить потребление, особенно когда оно превращалось в излишества. Вместе с тем она освобождала приобретательство от психологического гнета традиционалистской этики, разрывала оковы, ограничивавшие стремление к наживе, превращая его не только в законное, но и в угодное Богу (в указанном выше смысле) занятие. Борьба с плотью и приверженностью к материальным блатам была, как наряду с пуританами настойчиво подчеркивает и великий апологет квакерского учения Барклей, борьбой не с рациональным приобретательством, а с иррациональным использованием имущества. Оно прежде всего находило свое выражение в привязанности к показной роскоши (проклинаемой пуританами в качестве обожествления рукотворного), столь свойственной феодальной жизни, тогда как Богу угодно рациональное и утилитарное использование богатства на благо каждого отдельного человека и общества в целом. Аскеза требовала от богатых людей не умерщвления плоти, а такого употребления богатства, которое служило бы необходимым и практически полезным целям. Понятие «comfort» характерным образом охватывает круг этих этически дозволенных способов пользования своим имуществом, и, разумеется, не случайно связанный с этим понятием строй жизни прежде всего и наиболее отчетливо обнаруживается у самых последовательных сторонников этого мировоззрения, у квакеров. Мишурному

блеску рыцарского великолепия с его весьма шаткой экономической основой и предпочтением сомнительной элегантности трезвой и простой жизни они противопоставляли в качестве идеала уют буржуазного «home»* с его безупречной чистотой и солидностью.

Вопросы:

1. Что такое «дух капитализма» и почему его следует понимать как способ рассмотрения явления?

2. В чем заключается положительное влияние мирской аскезы протестантизма?

Огюст Конт.

Из работы «Курс позитивной философии»

Закон трех стадий и сущность позитивной философии

Чтобы надлежащим образом объяснить истинную природу и особый характер позитивной философии, необходимо прежде всего бросить общий взгляд на поступательный ход человеческого разума, рассматривая его во всей совокупности, ибо никакая идея не может быть хорошо понята без знакомства с ее историей.

Изучая, таким образом, весь ход развития человеческого ума в различных областях его деятельности от его первоначального проявления до наших дней, я, как мне кажется, открыл великий основной закон, которому это развитие в силу неизменной необходимости подчинено и который может быть твердо установлен либо путем рациональных доказательств, доставляемых познанием нашего организма, либо посредством исторических данных, извлекаемых при внимательном изучении прошлого. Этот закон заключается в том, что каждая из наших главных концепций, каждая отрасль наших знаний последовательно проходит три различных теоретических состояния: состояние теологическое или фиктивное; состояние метафизическое или отвлеченное; состояние научное или позитивное. Другими словами, человеческий разум в силу своей природы в каждом из своих исследований пользуется последовательно тремя методами мышления, характер которых существенно различен и даже прямо противоположен: сначала методом теологическим, затем метафизическим и, наконец, позитивным. Отсюда возникают три взаимно исключающих друг друга вида философии, или три общие системы воззрений на совокупность явлений; первая есть необходимый отправной пункт человеческого ума; третья – его определенное и окончательное состояние; вторая предназначена служить только переходной ступенью.

В теологическом состоянии человеческий ум, направляя свои исследования главным образом на внутреннюю природу вещей, на первые и конечные причины всех поражающих его явлений, стремясь, одним словом, к абсолютному знанию, рассматривает явления как продукты прямого и непрерывного воздействия более или менее многочисленных сверхъестественных факторов, произвольное вмешательство которых объясняет все кажущиеся аномалии мира.

В метафизическом состоянии, которое в действительности не что иное, как общее видоизменение теологического состояния, сверхъестественные факторы заменены отвлеченными силами, настоящими сущностями (олицетворенными абстракциями), нераздельно связанными с различными предметами, которым приписывается способность самостоятельно порождать все наблюдаемые явления, а объяснение явления сводится к определению соответствующей ему сущности.

Наконец, в позитивном состоянии человеческий разум, признав невозможность достигнуть абсолютных знаний, отказывается от исследования происхождения и назначения Вселенной и от познания внутренних причин явления и. всецело сосредоточивается, правильно комбинируя рассуждение и наблюдение, на изучении их действительных законов, т.е. неизменных отношений последовательности и пособия. Объяснение фактов, приведенное к его действительным пределам, является отныне только установлением связи между

различными частными явлениями и некоторыми общими фактами, число которых уменьшается все более и более по мере прогресса науки.

Теологическая система достигла наивысшей степени доступного ей совершенства, когда она поставила провиденциальное действие единого существа на место разнородных вмешательств многочисленных, не зависящих друг от друга божеств, существование которых первоначально предполагалось. Точно так же и крайний предел метафизической системы состоит в замене различных частных сущностей одной общей великой сущностью, природой, рассматриваемой как единственный источник всех явлений. Равным образом совершенство, к которому постоянно, хотя, весьма вероятно, безуспешно, стремится позитивная система, заключается в возможности представить все наблюдаемые явления как частные случаи одного общего факта, как, например, тяготение

Здесь не место подробно доказывать этот основной закон развития человеческого разума и выводить наиболее важные его следствия. Мы рассмотрим его с надлежащей полнотой в той части нашего курса, которая посвящена изучению социальных явлений. Я говорю о нем теперь только для того, чтобы точно определить истинный характер позитивной философии, сопоставляя ее с двумя другими философскими системами, которые до последнего времени господствовали последовательно над всей нашей умственной деятельностью. Но чтобы не оставлять совершенно без доказательства столь важный закон, который часто придется применять в этом курсе, я ограничусь здесь беглым указанием на самые общие и очевидные соображения, доказывающие его справедливость.

Во-первых, достаточно, мне кажется, провозгласить такой закон, чтобы его справедливость была тотчас же проверена всеми, кто несколько глубже знаком с общей историей наук. В самом деле, нет ни одной науки, достигшей в настоящее время позитивного состояния, которую в прошлом нельзя было бы себе легко представить, состоящей преимущественно из метафизических отвлечений, а в более отдаленные эпохи даже и находящейся всецело под влиянием теологических понятий. В различных частях этого курса мы, к сожалению, не раз должны будем признать, что даже наиболее совершенные науки сохраняют еще теперь некоторые весьма заметные следы этих двух первоначальных состояний.

Это общее изменение человеческого разума может быть теперь легко установлено весьма осязательным, хотя и косвенным, путем, а именно рассматривая развитие индивидуального ума. Так как в развитии отдельной личности и целого вида отправной пункт необходимо должен быть один и тот же, то главные фазы первого должны представлять основные эпохи второго. И не вспомнит ли каждый из нас, оглянувшись на свое собственное прошлое, что он по отношению к своим важнейшим понятиям был *теологом* в детстве, *метафизиком* в юности и *физиком* в зрелом возрасте? Такая проверка доступна теперь всем людям, стоящим на уровне своего века.

Но кроме общего или индивидуального прямого наблюдения, доказывающего справедливость этого закона, я должен в этом кратком обзоре особенно указать еще на теоретические соображения, заставляющие чувствовать его необходимость.

Наиболее важное из этих соображений, почерпнутое в самой природе предмета, заключается в том, что во всякую эпоху необходимо иметь какую-нибудь теорию, которая связывала бы отдельные факты; создавать же теории на основании наблюдений было, очевидно невозможно для человеческого разума в его первоначальном состоянии.

Все здравомыслящие люди повторяют со времени Бэкона, что только те знания истинны, которые опираются на наблюдения. Это основное положение, очевидно, бесспорно, если его применять, как это и следует делать, к зрелому состоянию нашего ума. Но относительно образования наших знаний не менее очевидно, что человеческий разум первоначально не мог и не должен был мыслить таким образом. Ибо если, с одной стороны, всякая позитивная теория необходимо должна быть основана на наблюдениях, то, с другой – для того, чтобы заниматься наблюдением, наш ум нуждается уже в какой-нибудь теории.

Если бы, созерцая явления, мы не связывали их с какими-нибудь принципами, то для нас было бы совершенно невозможно не только сочетать эти разрозненные наблюдения и, следовательно, извлекать из них какую-либо пользу, но даже и запоминать их; и чаще всего факты оставались бы незамеченными нами.

Таким образом, под давлением, с одной стороны, необходимости делать наблюдения для образования истинных теорий, а с другой – не менее повелительной необходимости создавать себе какие-нибудь теории для того, чтобы иметь возможность заниматься последовательным наблюдением, человеческий разум должен был оказаться с момента своего рождения в заколдованном кругу, из которого он никогда не выбрался бы, если бы ему, к счастью, не открылся естественный выход благодаря самопроизвольному развитию теологических понятий, объединивших его усилия и давших пищу его деятельности. Таково независимо от связанных с ним важных социальных соображений, которых я не могу теперь касаться, основное положение, доказывающее логическую необходимость чисто теологического характера первоначальной философии.

Пользуясь основным законом, провозглашенным в начале этой лекции, я считаю возможным точно резюмировать все замечания, касающиеся современного состояния общества, сказав просто, что, существующий теперь в умах беспорядок в конце концов зависит от одновременного применения трех совершенно несовместимых философий: теологической, метафизической и позитивной. Очевидно, что если бы одна из этих философий действительно достигла полного и всеобщего главенства, то создался бы определенный социальный порядок, между тем как зло состоит именно в отсутствии какой бы то ни было истинной организации. Именно это сосуществование трех противоречащих друг другу философий решительно препятствует соглашению по какому бы то ни было важному вопросу. А если этот взгляд правилен, остается только узнать, какая философия по природе вещей может и должна стать преобладающей; по выяснении этого вопроса всякий разумный человек, каковы бы ни были раньше его личные воззрения, должен стараться содействовать ее успеху.

Вопросы:

- 1. Какой закон развития человеческого ума открывает О.Конт?**
- 2. Какие стадии он предполагает?**
- 3. Как с точки зрения позитивизма необходимо изучать историю общества?**

Фридрих Ницше.

Из работы «Рождение трагедии из духа музыки»

Мы рассматривали до сих пор аполлоническое начало и его противоположность – дионисическое как художественные силы, прорывающиеся из самой природы, *без посредства художника-человека*, и как силы, в коих художественные позывы этой природы получают ближайшим образом и прямым путём своё удовлетворение; это, с одной стороны, мир сонных грёз, совершенство которых не находится ни в какой зависимости от интеллектуального развития или художественного образования отдельного лица, а с другой стороны, действительность опьянения, которая также нисколько не обращает внимания на отдельного человека, а скорее стремится уничтожить индивид и освободить его мистическим ощущением единства. Противопоставленный этим непосредственным художественным состояниям природы, каждый художник является только «подражателем», и притом либо аполлоническим художником сна, либо дионисическим художником опьянения, либо, наконец, – чему пример мы можем видеть в греческой трагедии – одновременно художником и опьянения и сна; этого последнего мы должны себе представить примерно так: в дионисическом опьянении и мистическом самоотчуждении, одинокий, где-нибудь в стороне от безумствующих и носящихся хоров, падает он, и вот аполлоническим воздействием сна ему открывается его собственное состояние, т. е. его единство с внутренней первоосновой мира в *символическом подобии сновидения*.

После этих общих предпосылок и сопоставлений подойдем теперь поближе к *грекам* и посмотрим, в какой степени эти *художественные инстинкты природы* были у них развиты и какой высоты они достигли, чем мы и предоставим себе возможность глубже понять и оценить отношение греческого художника к своим прообразам, или, по аристотелевскому выражению, его «подражание природе». *О снах* греков, несмотря на их обширную литературу и анекдоты о снах, приходится говорить только предположительно, хотя и с довольно значительной степенью достоверности; при невероятной пластической точности и верности их взгляда и их искренней любви к светлым и смелым краскам, несомненно, придется, к стыду всех рожденных после, предположить и в их снах логическую причинность линий и очертаний, красок и групп, сходную с их лучшими рельефами – смену сцен, совершенство коих, если вообще в данном случае уместно сравнение, дало бы нам, конечно, право назвать грезящего грека Гомером и Гомера грезящим греком; и это в более глубоком смысле, чем когда современный человек в отношении к своим снам осмеливается сравнивать себя с Шекспиром.

Напротив того, нам не приходится опираться на одни предположения, когда мы имеем в виду показать ту огромную пропасть, которая отделяет *дионисического грека* от дионисического варвара. Во всех концах древнего мира – оставляя здесь в стороне новый, – от Рима до Вавилона – можем мы указать существование дионисических празднеств, тип которых в лучшем случае относится к типу греческих, как бородатый сатир, заимствовавший от козла своё имя и атрибуты, к самому Дионису. Почти везде центр этих празднеств лежал в неограниченной половой разнузданности, волны которой захлестывали каждый семейный очаг с его достопочтенными узаконениями; тут спускалось с цепи самое дикое зверство природы, вплоть до того отвратительного смешения сладострастия и жестокости, которое всегда представлялось мне подлинным «напитком ведьмы». От лихорадочных возбуждений этих празднеств, знание о которых проникало в Грецию по всем сухопутным и морским путям, греки были, по-видимому, некоторое время вполне защищены и охранены царившим здесь во всем своём гордом величии образом Аполлона, который не мог противопоставить голову Медузы более опасной силе, чем этот грубый, карикатурный дионисизм. Эта величественно отказчивая осанка Аполлона увековечена дорическим искусством. Сомнительным и даже невозможным стало названное противодействие, когда наконец подобные же стремления пробились из тех недр, где заложены были глубочайшие корни эллинской природы; теперь влияние дельфийского бога ограничивалось своевременным заключением мира, позволявшим вырвать из рук могучего противника его губительное оружие. Это перемирие представляет важнейший момент в истории греческого культа: куда ни взглянешь, всюду видны следы переворота, произведённого этим событием. То было перемирие двух противников с точным отграничением подлежащих им отныне сфер влияния и с периодической пересылкой почётных подарков; в сущности же через пропасть не было перекинуто моста.

Но если теперь мы бросим взгляд на то, как под давлением этого мирного договора проявлялось дионисическое могущество, мы должны будем, по сравнению с упомянутыми вавилонскими сакеями и возвращением в них человека на ступень тигра и обезьяны, признать за дионисическими оргиями греков значение празднеств искупления мира и дней духовного просветления. У них впервые природа достигает своего художественного восторга, впервые у них разрушение *principii individuationis* становится художественным феноменом. Здесь бессилён отвратительный напиток ведьмы из сладострастия и жестокости: лишь странное смешение и двойственность аффектов у дионисических мечтателей напоминает о нём – как снадобья исцеления напоминают смертельные яды, – выражаясь в том явлении, что страдания вызывают радость, что восторг вырывает из души мучительные стоны. В высшей радости раздаётся крик ужаса или тоскливой жалобы о невознаградимой утрате. В этих греческих празднествах прорывается как бы сентиментальная черта природы, словно она вздыхает о своей раздробленности на индивиды. Пение и язык жестов у таких двойственно настроенных мечтателей были для гомеровско-греческого мира чем-то новым и

неслыханным; в особенности возбуждала в нём страх и ужас дионисическая музыка. Если музыка отчасти и была уже знакома ему, как аполлоническое искусство, то, строго говоря, лишь как волнообразный удар ритма, пластическая сила которого была развита в применении к изображению аполлонических состояний. Музыка Аполлона была дорической архитектурой в тонах, но в тонах, едва означенных, как они свойственны кифаре. Тщательно устранялся, как неаполлонический, тот элемент, который главным образом характерен для дионисической музыки, а вместе с тем и для музыки вообще, – потрясающее могущество тона, единообразный поток мелоса и ни с чем не сравнимый мир гармонии. Дионисический дифирамб побуждает человека к высшему подъёму всех его символических способностей; нечто ещё никогда не испытанное ищет своего выражения – уничтожение покрывала Майи, единобытие, как гений рода и даже самой природы. Существо природы должно найти себе теперь символическое выражение; необходим новый мир символов, телесная символика во всей её полноте, не только символика уст, лица, слова, но и совершенный, ритмизирующий все члены плясовой жест. Затем внезапно и порывисто растут другие символические силы, силы музыки, в ритмике, динамике и гармонии. Чтобы охватить это всеобщее освобождение от оков всех символических сил, человек должен был уже стоять на той высоте самоотчуждения, которая ищет своего символического выражения в указанных силах: дифирамбический служитель Диониса тем самым может быть понят лишь себе подобным! С каким изумлением должен был взирать на него аполлонический грек! С изумлением тем большим, что к нему примешивалось жуткое сознание, что всё это, в сущности, не так уж чуждо ему, что его аполлоническое сознание, пожалуй, лишь покрывало, скрывающее от него этот дионисический мир.

Неопровержимое предание утверждает, что греческая трагедия в её древнейшей форме имела своей темой исключительно страдания Диониса и что в течение довольно продолжительного времени единственный сценический герой был именно Дионис. Однако с той же степенью уверенности можно утверждать, что никогда, вплоть до Еврипида, Дионис не переставал оставаться трагическим героем, но что все знаменитые фигуры греческой сцены – Прометей, Эдип и т. д. – являются только масками этого первоначального героя – Диониса. То, что за всеми этими масками скрывается божество, представляет одно из существенных оснований для вызывавшей столь часто удивление типичной «идеальности» этих знаменитых фигур. Не помню, кто утверждал, что все индивиды, как индивиды, комичны и посему непригодны для трагедии, из чего пришлось бы заключить, что греки вообще не могли выносить индивидов на трагической сцене. И действительно, их чувство было, по-видимому, таково; да и вообще это платоновское различие и оценка «идеи» в её противоположности к «идолу», к отображению, коренится в глубочайшем существе эллинизма.

Если мы вздумаем воспользоваться терминологией Платона, то о трагических образах эллинской сцены можно было бы сказать приблизительно следующее: единственный действительно реальный Дионис является во множественности образов, под маской борющегося героя, как бы запутанный в сети индивидуальной воли. И как только этот являющийся бог начинает говорить и действовать, он получает сходство с заблуждающимся, стремящимся, страдающим индивидом, а то, что он вообще является с такой эпической определённой и отчётливостью, есть результат воздействия толкователя снов – Аполлона, истолковывающего хору его дионисическое состояние через посредство указанного символического явления. В действительности же герой сцены есть сам страдающий Дионис мистерий, тот на себе испытывающий страдания индивидуации бог, о котором чудесные мифы рассказывают, что мальчиком он был разорван на куски титанами и в этом состоянии ныне чтится как Загрей; при этом намекается, что это раздробление, представляющее дионисическое страдание по существу, подобно превращению в воздух, воду, землю и огонь, что, следовательно, мы должны рассматривать состояние индивидуации как источник и первооснову всякого страдания, как нечто само по себе достойное осуждения. Из улыбки этого Диониса возникли олимпийские боги, из слёз его – люди. В этом

существовании раздробленного бога Дионис обладает двойственной природой жестокого, одичалого демона и благого, кроткого властителя. Надежда эпиптов была связана с возрождением Диониса, которое мы в настоящее время должны истолковывать себе как предчувствие конца индивидуации; в честь этого грядущего третьего Диониса гремел бурный, ликующий гимн эпиптов. И только эта надежда может вызвать луч радости на лице разорванного, разбитого на индивиды мира, что и олицетворено мифом о погруженной в вечную печаль Деметре, которая впервые вновь познала *радость* лишь тогда, когда ей сказали, что она может *ещё* раз родить Диониса. В приведённых нами воззрениях мы уже имеем в наличности все составные части глубокомысленного и пессимистического мировоззрения и вместе с тем *мистериальное учение трагедии* – основное познание о единстве всего существующего, взгляд на индивидуацию как изначальную причину зла, а искусство – как радостную надежду на возможность разрушения заклęcia индивидуации, как предчувствие вновь восстановленного единства. История возникновения греческой трагедии говорит нам теперь с ясной определённой, что создания трагического искусства греков действительно рождены из духа музыки; и эта мысль впервые, как мы думаем, дала нам возможность правильно понять первоначальный и столь удивительный смысл хора. Но вместе с тем мы должны признать, что установленное выше значение трагического мифа никогда не было с логической отчётливостью и полной ясностью осознано греческими поэтами, не говоря уже о греческих философах; их герои говорят в известном смысле поверхностнее, чем действуют; миф решительно не находит в словесной форме своей адекватной объективации. Связь сцен и созерцаемые образы обнаруживают более глубокую мудрость, чем та, которую сам поэт в силах охватить словами и понятиями; то же наблюдаем мы у Шекспира, Гамлет которого, например, в подобном же смысле поверхностнее говорит, чем действует, так что не из слов, а лишь глубже всматриваясь и озирая целое, можно извлечь упомянутую нами выше гамлетовскую доктрину. По отношению к греческой трагедии, которая, к сожалению, знакома нам лишь как словесная драма, я даже указывал, что это несоответствие мифа и слова легко может ввести нас в искушение считать её более плоской и менее значительной по своему смыслу, чем она есть на самом деле, и вследствие этого предположить, что и действие её было более поверхностным, чем оно, по-видимому, должно было быть, по свидетельству древних; ибо как легко забывается, что не удавшаяся творцу слов идеализация и высшее одухотворение мифа могли в каждую данную минуту удалиться ему как музыкальному творцу! Мы, правда, принуждены теперь чуть ли не путём учёных изысканий восстанавливать эту мощь музыкального действия, чтобы воспринять хоть долю того несравненного утешения, которое должно быть свойственно истинной трагедии. Но и эту музыкальную мощь мы ощутили бы как таковую лишь в том случае, если бы мы были греки; между тем как теперь во всём развитии греческой музыки нам слышится, по сравнению со знакомой и близкой нам неизмеримо более богатой музыкой, лишь песнь юности музыкального гения, которую он запекает в робком сознании своих сил. Греки, как говорили египетские жрецы, – вечные дети; они и в трагическом искусстве только дети, не знающие, что за величественная игрушка была создана их руками и затем – разбита. Но о только что описанном процессе позволительно с одинаковой уверенностью сказать, что он является лишь блестящей иллюзией, а именно тем упомянутым выше аполлоническим *обманом*, задача которого лежит в освобождении нас от дионисического напора и чрезмерности. В сущности отношение музыки к драме как раз обратное: музыка есть подлинная идея мира, драма же только отблеск этой идеи, отдельная брошенная ею тень. Упомянутая нами тождественность мелодической линии и живого образа, гармонии и соотношения характеров этого образа справедлива в смысле, обратном тому, который мог нам показаться при взгляде на музыкальную трагедию. Как бы наглядно мы ни двигали, ни оживляли и ни освещали изнутри образ, он всегда остаётся лишь явлением, от которого нет моста, ведущего в истинную реальность, в сердце мира. А из этого-то сердца и говорит музыка; и бесчисленные явления подобного рода могут сопутствовать одной и той же музыке, но им никогда не исчерпать её сущности, и всегда они останутся только её

внешними отображениями. Популярным и совершенно ложным противоположением души и тела не много поможешь при объяснении трудных для понимания соотношений между музыкой и драмой, а только всё спутаешь; но нефилософская грубость упомянутого противоположения стала, по-видимому, именно у наших эстетиков – кто знает, в силу каких причин, – излюбленным догматом, между тем как о противоположении явления и вещи в себе они ничего не знают или, тоже по неизвестным причинам, знать не хотят.

Если даже при нашем анализе выяснилось, что аполлоническое начало в трагедии путём обмана одержало решительную победу над дионисическим первоэлементом музыки и использовало эту последнюю в своих целях, а именно для доведения драмы до высшей степени ясности, – то к этому следует прибавить, однако, весьма важное ограничение: в наисущественнейшей точке этот аполлонический обман прорван и уничтожен. Драма, развёртывающаяся перед нами, при помощи музыки, с такой внутренне освещённой чёткостью всех движений и образов, что нам кажется, словно мы видим возникновение ткани на ткацком станке и то поднимающиеся, то опускающиеся нити основы и утка, – в целом достигает действия, лежащего *по ту сторону всех аполлонических художественных воздействий*. В совокупном действии трагедии дионисическое начало вновь приобретает перевес; она заканчивается такими звуками, которые никогда не могли бы донестись из области аполлонического искусства. И тем самым аполлонический обман оказывается тем, что он и есть, т. е. прикрытием, на время хода трагедии, собственно дионисического действия, которое, однако, настолько могущественно, что побуждает в конце самое аполлоническую драму вступить в такую сферу, где она начинает говорить с дионисической мудростью и отказывается от самой себя и своей аполлонической видимости. Таким образом трудное для понимания отношение аполлонического и дионисического начал в трагедии могло бы действительно быть выражено в символе братского союза обоих божеств: Дионис говорит языком Аполлона, Аполлон же, в конце концов, языком Диониса, чем и достигнута высшая цель трагедии и искусства вообще.

Музыка и трагический миф в одинаковой мере суть выражение дионисической способности народа и неотделимы друг от друга. Они совместно коренятся в области искусства, лежащей по ту сторону аполлонизма; они наполняют своим светом страну, в радостных аккордах которой пленительно замирает диссонанс и рассеивается ужасающий образ мира; они играют с жалом скорби, доверяя безмерной мощи своих чар; они оправдывают этой игрой существование даже «наихудшего мира». Здесь дионисическое начало, если сопоставить его с аполлоническим, является вечной и изначальной художественной силой, вызвавшей вообще к существованию весь мир явлений: в этом мире почувствовалась необходимость в новой, просветляющей и преображающей иллюзии, задача которой была удержать в жизни этот подвижный и живой мир индивидуации. Если бы мы могли представить себе вочеловечение диссонанса, – а что же иное и представляет собою человек? – то такому диссонансу для возможности жить потребовалась бы какая-нибудь дивная иллюзия, набрасывающая перед ним покров красоты на собственное его существо. В этом и лежит действительное художественное намерение Аполлона: в имени его мы объединяем все те бесчисленные иллюзии прекрасного кажущегося, которые в каждое данное мгновение делают существование вообще достойным признания и ценностью и побуждают нас пережить и ближайшее мгновение.

При этом в сознании человеческого индивида эта основа всяческого существования, это дионисическое подполье мира может и должно выступать как раз лишь настолько, насколько оно может быть затем преодолено аполлонической просветляющей и преображающей силой, так что оба этих художественных стремления принуждены, по закону вечной справедливости, развивать свои силы в строгом соотношении. Там, где дионисические силы так неистово вздымаются, как мы это видим теперь в жизни, там уже, наверное, и Аполлон снизошёл к нам, скрытый в облаке; и грядущее поколение, конечно, увидит воздействие красоты его во всей его роскоши.

А что это воздействие необходимо, это каждый может всего вернее ощутить при посредстве интуиции, если он хоть раз, хотя бы во сне, перенесётся чувством в древнеэллиническое существование; бродя под высокими ионическими колоннадами, подымая взоры к горизонту, очерченному чистыми и благородными линиями, окружённый отображениями своего просветлённого образа в сияющем мраморе, среди торжественно шествующих или с тонкой изящностью движущихся людей, с их гармонически звучащей речью и ритмическим языком жестов, – разве не возденет он рук к Аполлону и не воскликнет под напором этой волны прекрасного: «Блаженный народ эллинов! Как велик должен быть между вами Дионис, если делосский бог счёл нужными такие чары для исцеления вас от дифирамбического безумия!» – А настроенному так человеку престарелый афинянин мог бы возразить, бросив на него возвышенный взор Эсхила: «Но скажи и то, странный чужеземец: что должен был выстрадать этот народ, чтобы стать таким прекрасным! А теперь последуй за мной к трагедии и принеси со мной вместе жертву в храме обоих божеств!»

Вопросы:

- 1. Как апполоническое и дионисийское начало пересекаются в трагедии, по мнению Ницше?**
- 2. Почему эти начала связаны в том числе с природой человека?**
- 3. Почему трагедия рождается из музыки?**

Генрих Риккерт.

Из работы «Науки о природе и науки о культуре»

Природа и культура

Строго систематическое изложение, ставящее на первый план логические проблемы, должно было бы исходить из размышления о формальных различиях методов, т. е. попытаться уяснить понятие науки о культуре из понятия исторической науки. Но так как для частных наук исходным моментом являются предметные различия и так как разделение труда в науках в его дальнейшем развитии определяется прежде всего материальной противоположностью природы и культуры, то я начну, чтобы не отдалиться еще более, чем это пока было нужно, от интересов специального исследования, с предметной противоположности, а затем уже перейду к выяснению формальных методологических различий, после чего только постараюсь показать отношения между формальным и материальным принципом деления.

Слова «природа» и «культура» далеко не однозначны, в особенности же понятие природы может быть точнее определено лишь через понятие, которому его в данном случае противопоставляют. Мы лучше всего избежим кажущейся произвольности в употреблении слова «природа», если будем сразу придерживаться первоначального его значения. Продукты природы то, что свободно произрастает из земли. Продукты же культуры производит поле, которое человек ранее вспахал и засеял. Следовательно, природа есть совокупность всего того, что возникло само собой, само родилось и предоставлено собственному росту. Противоположностью природе в этом смысле является культура как то, что или непосредственно создано человеком, действующим сообразно оцененным им целям, или, если оно уже существовало раньше, по крайней мере, сознательно взлелеяно им ради связанной с ним ценности.

Как бы широко мы ни понимали эту противоположность, сущность ее останется неизменной: во всех явлениях культуры мы всегда найдем воплощение какой-нибудь признанной человеком ценности, ради которой эти явления или созданы, или, если они уже существовали раньше, взлелеяны человеком; и наоборот, все, что возникло и выросло само по себе, может быть рассматриваемо вне всякого отношения к ценностям, а если оно и на самом деле есть не что иное, как природа, то и должно быть рассматриваемо таким образом. В объектах культуры, следовательно, заложены ценности. Мы назовем их поэтому благами (Guter), для того чтобы таким образом отличить их как ценные части действительности от

самих ценностей, как таковых, которые не представляют собой действительности и от которых мы здесь можем отвлечься. Явления природы мыслятся не как блага, а вне связи с ценностями, и если поэтому от объекта культуры отнять всякую ценность, то он точно так же станет частью простой природы. Благодаря такому либо существующему, либо отсутствующему отнесению к ценностям мы можем с уверенностью различать два рода объектов и уже потому имеем право делать это, что всякое явление культуры, если отвлечься от заложенной в нем ценности, должно быть рассмотрено как стоящее также в связи с природой и, стало быть, как составляющее часть природы.

Что же касается рода ценности, превращающей части действительности в объекты культуры и выделяющей их этим самым из природы, то мы должны сказать следующее. О ценностях нельзя говорить, что они существуют или не существуют, но только что они значат (*gelten*) или не имеют значимости. Культурная ценность или фактически признается общезначимой, или же ее значимость и тем самым более чем чисто индивидуальное значение объектов, с которыми она связана, постулируется по крайней мере хотя бы одним культурным человеком. При этом, если иметь в виду культуру в высшем смысле этого слова, речь здесь должна идти не об объектах простого желания (*Begehren*), но о благах, к оценке которых или к работе над которыми мы чувствуем себя более или менее нравственно обязанными в интересах того общественного целого, в котором мы живем, или по какому-либо другому основанию. Этим самым мы отделяем объекты культуры как от того, что оценивается и желается только инстинктивно (*triebartig*), так и от того, что имеет ценность блага, если и не на основании одного только инстинкта, то благодаря прихотям настроения.

Легко показать, что эта противоположность природы и культуры, поскольку дело касается различия обеих групп объектов, действительно лежит в основе деления наук. Религия, церковь, право, государство, нравственность, наука, язык, литература, искусство, хозяйство, а также необходимые для его функционирования технические средства являются, во всяком случае на определенной ступени своего развития, объектами культуры или культурными благами в том смысле, что связанная с ними ценность или признается значимой всеми членами общества, или ее признание предполагается; поэтому, расширив наше понятие культуры настолько, чтобы в него могли войти также и начальные ступени культуры и стадии ее упадка, а, кроме того, также и явления, благоприятствующие или препятствующие культуре, мы увидим, что оно охватывает собою все объекты науки о религии, юриспруденции, истории, филологии, политической экономии и т. д., т. е. всех «наук о духе», за исключением психологии.

То обстоятельство, что мы причисляем к культуре также орудия производства сельского хозяйства, а также химические вспомогательные средства, не может, конечно, служить аргументом против нашего понятия науки о культуре, как это думает Вундт, но, наоборот, оно показывает, что это выражение гораздо лучше подходит к естественно-научным дисциплинам, чем термин «науки о духе». Хотя технические изобретения обычно и совершаются при помощи естественных наук, но сами они не относятся к объектам естественно-научного исследования; нельзя также поместить их в ряду наук о духе. Только в науке о культуре развитие их может найти свое место.

Можно, конечно, сомневаться, куда относятся некоторые дисциплины, например география и этнография, но разрешение этого вопроса зависит только от того, с какой точки зрения они рассматривают свои предметы, т. е. смотрят ли они на них как на чистую природу или ставят их в известное отношение к культурной жизни. Земная поверхность, сама по себе чистый продукт природы, приобретает, как арена всякого культурного развития, еще иной, помимо чисто естественно-научного, интерес; и дикие народы могут, с одной стороны, рассматриваться как «естественные народы» (*Naturvolker*), с другой же стороны, их можно изучать также с точки зрения того, насколько у них уже имеются «зачатки» культуры. Эта двойственность рассмотрения только подтверждает наш взгляд, что дело вовсе не в различии

природы и духа, и мы имеем поэтому право безбоязненно называть частные неестественно-научные дисциплины науками о культуре в указанном выше значении этого слова.

Однако часто слово это употребляется также в другом смысле; поэтому было бы, пожалуй, полезно отчетливо отграничить наше понятие также от тех родственных ему понятий, в которых выражение «культура» обнимает отчасти слишком широкую, отчасти же и слишком узкую область. При этом я ограничусь здесь лишь несколькими примерами.

...Без точки зрения ценности, отделяющей блага от действительности, свободной от ценности, нельзя провести резкое отграничение природы и культуры, и я хотел бы теперь только еще выяснить, почему при определении понятия культуры так легко вступает на место ценности понятие духовного.

В самом деле, явления культуры должны быть рассматриваемы не только по отношению к ценности, но также и по отношению к оценивающему их психическому существу, потому что ценности оцениваются только психическим существом, – обстоятельство, благодаря которому психическое вообще рассматривается как нечто более ценное по сравнению с телесным. Так что на самом деле существует связь между противоположением природы и культуры, с одной стороны, и природы и духа – с другой, поскольку в явлениях культуры, представляющих собою блага, всегда должна участвовать оценка, а потому вместе с ней и духовная жизнь. Однако, как бы это ни было верно, отсюда все же еще не следует, что деление наук, основанное на противоположности природы и духа, правильно, так как простое наличие психического (ибо жизнь души, как таковая, может быть рассматриваема так же, как природа) еще не создает объекта культуры и потому не может быть использовано для определения понятия культуры. Последнее было бы возможно только в том случае, если бы в понятии психического как необходимой предпосылке всякой оценки всегда было заключено уже и понятие самой ценности и притом как общезначимой ценности. Возможно, что часто это так и бывает на самом деле, чем и объясняются отвергаемые нами попытки деления. Но такое отождествление духа с оценкой общезначимой ценности недопустимо, поскольку под духом будет разуметься психическое. Необходимо, напротив, между духовным бытием, или психическими актами оценки, с одной стороны, и самими ценностями и их значимостью – с другой, проводить такое же резкое логическое различие, как и между благами и заложенными в них ценностями, а также уяснить себе, что в «духовных ценностях» центр тяжести лежит не в духовном, но в ценностях. Тогда уже не к чему будет более употреблять психическое для отграничения культуры от природы. Только как оценка связано оно с культурой, но и будучи оценкой, оно еще не совпадает с ценностью, превращающей действительность в культурное благо.

Итак, будем придерживаться вполне совпадающего с общепринятым языком понятия культуры, т. е. понимать под культурой совокупность объектов, связанных с общезначимыми ценностями и лелеемых ради этих ценностей, не придавая ему никакого более точного материального определения, и посмотрим теперь, как это понятие сможет быть нам далее полезным при отграничении двух групп наук.

Вопросы:

- 1. Что отличает культуру от природы?**
- 2. Ценности и благо можно назвать тождественными понятиями?**
- 3. Почему для культуры наиболее подходящим является понятие «науки о духе»?**
- 4. Почему наличие психического еще не относит объект к культуре?**

Эрнст Кассирер.

Из работы «Философия символических форм»

Первая проблема, с которой мы сталкиваемся при анализе языка, искусства и мифа, заключается в вопросе, как вообще чувственно воспринимаемое единичное содержание

может стать носителем общего духовного «значения». Если рассматривать сферы культуры только с точки зрения материального состава, т.е. описывать используемые ими знаки только по их физическим свойствам, то эти знаки придется свести к совокупности отдельных ощущений, к простым зрительным, слуховым и осязательным качествам как их последней элементарной основе. Чудо происходит тогда, когда ощущаемая нами материя получает всякий раз новую и многообразную духовную жизнь в зависимости от способа воззрения на нее. Стоит лишь физическому звуку, – а он как таковой отличается лишь высотой и глубиной, интенсивностью и качеством – оформиться в звук речи, как он начинает выражать тончайшие нюансы мысли и чувства. То, что он представляет собой непосредственно, отходит на второй план перед тем, что он «сообщает» и выполняет как средство. Отдельные элементы, из которых строится произведение искусства, с такой же очевидностью указывают на это существенное отношение. Ни одно произведение искусства невозможно понять как сумму элементов – каждый из них подчинен определенному закону и специфическому смыслу эстетического формообразования. Синтетическая деятельность сознания, соединяющая последовательность звуков в мелодию, несомненно, отлична от той, благодаря которой множество речевых звуков складывается для нас в «предложение». Но объединяет их то, что в обоих случаях чувственно воспринимаемые элементы не остаются сами по себе, а включаются в целостность сознания и лишь в нем впервые приобретают свой смысл.

В процессе эволюции языка хаос непосредственных впечатлений структурируется для нас лишь благодаря тому, что мы освещаем его «наименованием» и таким образом придаем чувственному функцию языкового выражения и мышления. В мире языковых знаков сам мир впечатлений приобретает совершенно новое «содержание» благодаря новой духовной артикуляции. Различение и обособление, фиксация известных моментов содержания с помощью звуков речи – это не только их обозначение, но и придание им определенного мыслимого качества, в силу которого они возвышаются над непосредственностью так называемых чувственных качеств. Язык становится основным средством духа, так как благодаря ему происходит наше прогрессивное движение от мира элементарных ощущений к миру созерцания и представления. Он уже в зародыше заключает в себе интеллектуальную работу, продолжающуюся потом в образовании понятия, специального научного термина, логического формального единства. В нем сокрыто начало той общей функции разделения и соединения, которая находит высшее сознательное выражение в анализе и синтезе научного мышления.

Наряду с миром языковых и понятийных знаков существует отличный от него и все же родственный ему по духовному происхождению образный мир мифа и искусства. Мифологическая фантазия, как бы глубоко она ни коренилась в чувственности, тоже выходит за пределы чистой восприимчивости. Если подходить к ней с обычной эмпирической меркой и рассматривать как таковую, то ее конструкции должны казаться попросту «нереальными», но именно эта нереальность свидетельствует о спонтанности и внутренней свободе мифологической функции. Эта свобода – не беззаконный произвол. Миф – не продукт каприза или случая; в нем действуют собственные фундаментальные законы формообразования, проявляющиеся во всех его особых выражениях.

В области художественного творчества это еще более очевидно, так как восприятие эстетической формы чувственного возможно лишь благодаря тому, что мы сами творим основные элементы формы. Например, понимание пространственных форм обусловлено в конечном счете законами их внутреннего произведения. Итак, мы видим, что самая возвышенная и чистая духовная активность, которая только может открыться сознанию, повсюду обусловлена и опосредована определенными формами чувственной активности. Первозданная сущностная жизнь чистой идеи предстает перед нами всегда лишь в красочном блеске феноменов. Систему многообразных проявлений духа мы можем понять, только проследивая различные направления его изначальной творческой силы. В ней рефлексия усматривает сущность духа, ибо он может открыться нам только в своей деятельности по формированию чувственного материала. То, что в создании различных систем чувственных

символов проявляется именно чистая активность духа, подтверждает тот факт, что все эти символы с самого начала выступают с претензией на объективность и ценностную значимость. Все они выходят за пределы чисто индивидуальных феноменов сознания, претендуя на общезначимость. Возможно, последующее критическо-философское исследование с его развитым, сформировавшимся понятием «истины» покажет несостоятельность этой претензии, но уже сам факт, что она вообще была выдвинута, говорит о сущности и характере духовных форм.

Как правило, они рассматривают свои конструкции даже не столько как общезначимые, сколько в качестве подлинного ядра объективной «действительности». Например, для первых наивных, не тронутых рефлексией выражений языкового мышления, как и для мифологического мышления, характерно то, что содержание «вещи» и содержание «знака» не вполне отчетливо разделены, индифферентно переходят друг в друга. Имя вещи и вещь как таковая неотделимы друг от друга; образ или слово таят в себе магическую силу, позволяющую проникать в сущность вещи. Для того чтобы найти в этом воззрении зерно истины, надо обратиться от реального к идеальному, от вещественного к функциональному. В самом деле, создание знака в процессе внутреннего развития духа – всегда первый и необходимый шаг на пути объективного познания сущности. Знак представляет для сознания первый этап и первое вещественное доказательство объективности потому, что посредством него впервые полагается остановка в непрерывном движении содержания сознания, поскольку в нем определяется и выделяется нечто устойчивое. Ни один содержательный момент сознания не возвращается в строго определенной тождественности после того, как однажды ему на смену пришел другой. Он остается тем, чем он был – одним и тем же раз и навсегда, – лишь в том случае, если покидает сознание. Этой непрерывной смене содержательных моментов сознание противопоставляет собственное единство, единство формы. Тождественность сознания обнаруживается не в том, что оно в себе включает или содержит, а в том, что оно делает. Через знак, связанный с каким-либо содержанием, само это содержание приобретает новый статус и большую продолжительность жизни, поскольку знаку – в отличие от происходящей в реальности смены отдельных содержаний сознания – соответствует определенное идеальное значение, закрепляемое за ним как таковое. В отличие от конкретно данного ощущения знак не подобен точке, не есть что-то в своем роде неповторимое и уникальное – он выступает в роли представителя множества, совокупности возможных содержательных моментов, каждому из которых противостоит как «общее». Деятельность символической функции сознания в языке, искусстве, мифе выражается в том, что из потока сознания сначала извлекаются конкретные устойчивые основные формы, наполовину понятийной, наполовину чувственно-созерцательной природы – и в текущем потоке содержаний образуется островок замкнутого на себя формального единства.

Не только наука, но и язык, миф, искусство, религия поставляют материал, из которого мы строим, с одной стороны, мир «действительности», а с другой – духовности, мир Я. Их также нельзя рассматривать просто как явления налично данного мира – их следует понимать как функции самобытного формирования бытия, особые способы его разграничения и структурирования. Соответственно, насколько различны средства, используемые при этом каждой функцией, а также масштабы и критерии, предполагаемые и применяемые каждой из них в отдельности, настолько различен и результат. Понятие об истине и действительности в науке иное, нежели в религии или искусстве, – это так же верно, как то, что в религии и искусстве специфическое и уникальное отношение между «внутренним» и «внешним», между бытием Я и мира является не столько результатом обозначения, сколько деянием основателей. Поэтому прежде чем выносить свое решение и заключать об этих столь разных, взаимопереплетающихся, порой противоречащих друг другу воззрениях и притязаниях, сначала нужно со всей критической точностью и строгостью отличать их друг от друга.

«Опыт о человеке»

Представляется очевидным, что этот мир формируется по тем же самым биологическим правилам, которые управляют жизнью других организмов. Однако в человеческом мире мы находим и новые особенности, которые составляют отличительную черту человеческой жизни. Функциональный круг человека более широк, но дело здесь не только в количественных, но и в качественных изменениях. Человек сумел открыть новый способ приспособления к окружению. У человека между системой рецепторов и эффекторов, которые есть у всех видов животных, есть и третье звено, которое можно назвать *символической системой*. Это новое приобретение целиком преобразовало всю человеческую жизнь. По сравнению с другими животными человек живет не просто в более широкой реальности — он живет как бы в новом *измерении* реальности. Существует несомненное различие между органическими реакциями и человеческими ответами. В первом случае на внешний стимул дается прямой и непосредственный ответ; во втором ответ задерживается. Он прерывается и запаздывает из-за медленного и сложного процесса мышления. На первый взгляд такую задержку вряд ли можно считать приобретением. Многие философы предостерегали человека от этого мнимого прогресса. «Размышляющий человек, — говорит Руссо, — просто испорченное животное»: выход за рамки органической жизни влечет за собой ухудшение, а не улучшение человеческой природы.

Однако средств против такого поворота в естественном ходе вещей нет. Человек не может избавиться от своего приобретения. Он может лишь принять условия своей собственной жизни. Человек живет отныне не только в физическом, но и в символическом универсуме. Язык, миф, искусство, религия – части этого универсума, те разные нити, из которых сплетается символическая сеть, сложная ткань человеческого опыта. Весь человеческий прогресс в мышлении и опыте утончает и одновременно укрепляет эту сеть. Человек уже не противостоит реальности непосредственно, он не сталкивается с ней лицом к лицу. Физическая реальность как бы отдалается по мере того, как растет символическая активность человека. Вместо того чтобы обратиться к самим вещам, человек постоянно обращен на «самого себя». Он настолько погружен в лингвистические формы, художественные образы, мифические символы или религиозные ритуалы, что не может ничего видеть и знать без вмешательства этого искусственного посредника. Так обстоит дело не только в теоретической, но и в практической сфере. Даже здесь человек не может жить в мире строгих фактов или сообразно со своими непосредственными желаниями и потребностями. Он живет, скорее, среди воображаемых эмоций, в надеждах и страхах, среди иллюзий и их утрат, среди собственных фантазий и грез. «То, что мешает человеку и тревожит его, – говорил Эпиктет, – это не вещи, а его мнения и фантазии о вещах».

С этой, достигнутой нами теперь точки зрения мы можем уточнить и расширить классическое определение человека. Вопреки всем усилиям современного иррационализма это определение человека как *рационального животного* ничуть не утратило своей силы. Рациональность – черта, действительно внутренне присущая всем видам человеческой деятельности. Вместо того чтобы определять человека как *animal rationale*, мы должны, следовательно, определить его как *animal symbolicum*. Именно так мы сможем обозначить его специфическое отличие, а тем самым и понять новый путь, открытый человеку – путь цивилизации.

Вопросы:

1. Почему язык – «основное средство духа» по Кассиреру?
2. Почему символ связан с «чистой активностью духа»?
3. Что такое символическая система?
4. Почему человека можно назвать символическим животным?

Бронислав Малиновский.
Из работы «Научная теория культуры»

Очевидно, что культура – это единое целое, состоящее из инструментов производства и предметов потребления, правил взаимодействия между людьми, идей и ремесел, верований и обычаев. Обратимся ли мы к простой и примитивной культуре или к культуре крайне сложной и развитой, в любом случае мы обнаружим обширный аппарат, частью материальный, частью человеческий и частью духовный, при помощи которого человек способен справиться с встающими перед ним специфическими проблемами. Эти проблемы возникают, потому что человек имеет дело с различными органическими потребностями и потому что он живет в среде, которая для него одновременно и лучший друг, дающий ему сырье, и опасный враг, грозящий множеством опасностей. Это в чем-то случайное и, конечно, не претендующее на многое утверждение будет в дальнейшем подробно проработано, но уже здесь мы хотим сказать, что теория культуры должна изначально основываться на биологических факторах. В совокупности человеческие существа представляют собой биологический вид. Они вынуждены выполнять элементарные требования, чтобы выжить, чтобы их род продолжился, а здоровье каждого представителя этого рода поддерживалось в норме. Кроме того, всей совокупностью артефактов и своей способностью производить и ценить их человек создает себе вторичную среду обитания. До сих пор мы не сказали ничего нового, и похожие определения культуры уже выдвигались и разрабатывались. Но мы сделаем несколько выводов в добавление к уже известному. Прежде всего понятно, что органические, базовые потребности индивида и человеческого рода в целом определяют минимальный набор требований, налагающий ограничения на всякую культуру. Должны решаться проблемы, возникающие из человеческой потребности питаться, размножаться и соблюдать гигиену. Они решаются путем создания новой, вторичной, искусственной среды. Эта среда, которая, собственно, и есть культура, должна постоянно воспроизводиться, поддерживаться и регулироваться. В результате образуется то, что можно в самом общем виде определить как новое качество жизни, зависящее от культурного уровня сообщества, окружающей среды и производительности группы. При этом и культурное качество жизни предполагает, что появляются новые потребности и новые императивы или налагаются на человеческое поведение новые ограничения. Разумеется, культурная традиция должна передаваться от одного поколения другому. Поэтому в любой культуре обязаны существовать методы и механизмы общения. Должны также поддерживаться порядок и законность, ведь в основе любого культурного достижения лежит совместная деятельность. Поэтому в любом сообществе обязаны существовать установки: веления для санкционирования обычая, этики и закона. А так как материальный, состоящий из артефактов, субстрат культуры должен обновляться и поддерживаться в рабочем состоянии, даже для самых примитивных культур необходимы некие формы экономической организации. Таким образом, прежде всего человек нуждается в удовлетворении потребностей своего тела. Он должен организовать свою жизнь и выполнять все необходимые действия для того, чтобы питаться, согреться, укрыться, одеться, защитить себя от холода, ветра и непогоды. Он должен обеспечить себе защиту от внешних врагов и опасностей, будь то стихии, звери или люди. Все эти первичные задачи человеческого существа разрешимы для индивида через создание артефактов, организацию групп сотрудничающих индивидов, а также через развитие знания, ценностной ориентаций и этики. Мы попытаемся показать, что возможно построить такие культуры, в которой базовые потребности и их культурное творение могут быть связаны с возникновением новых культурных потребностей. Эти новые потребности налагают на человека и общество новые ограничения, представляют собой определяющие факторы вторичного типа. Тогда мы сможем различить инструментальные императивы, вытекающие из экономической, нормативной, образовательной и политической деятельности, и интегративные императивы, к которым можно отнести науку, религию и магию. Мы сможем непосредственно связать художественную и рекреационную деятельность с определенными физиологическими

характеристиками человеческого организма и показать значение этих видов деятельности, так и их зависимость от способов согласованного действия и верований, относящихся к магии, производству и религии.

Из главы 4. Что такое культура?

Если подобный анализ откроет нам, что, воспринимая некую отдельную культуру как единое целое, мы все же можем выявить ряд общих определяющих факторов, которым она должна отвечать, то тогда нам удастся сформулировать некоторые положения, которые могут быть использованы в качестве руководства в полевой работе, а также в качестве критерия для сравнения при анализе культурного изменения и адаптации. В такой перспективе культура не покажется нам «поскутным одеялом», как еще совсем недавно выражались некоторые видные антропологи. И мы сможем отвергнуть точку зрения, согласно которой «нельзя найти общей мерки для явлений культуры, а законы культурных процессов туманны, неинтересны и бесполезны». Между тем научный анализ культуры укажет нам и другую систему реалий, которая также подчиняется общим закономерностям и которую поэтому возможно использовать как руководство в полевых исследованиях, как средство для идентификации культурных реалий и как основу для социальной инженерии. Такой анализ, при помощи которого мы пытаемся определить отношения между культурным действием и человеческой потребностью – базовой или производной, – позволительно назвать функциональным. Ибо функцию нельзя определить иначе, нежели как удовлетворение некоторой потребности путем деятельности, в рамках которой люди сотрудничают, используют артефакты и потребляют плоды своего труда. И все же за этим определением стоит еще один принцип, который применим к осмыслению любой фазы культурного поведения. Главное понятие здесь — организация. Чтобы достичь какой-нибудь цели, люди должны организоваться. Как мы покажем, организация предполагает вполне определенную схему или структуру, основные составляющие которой универсальны – в том смысле, что они применимы ко всем организованным группам людей, которые, в свою очередь, универсальны и встречаются повсюду. Я предлагаю называть единицу организации в человеческом сообществе старым, но до сих пор не имевшим ясного определения и не всегда употреблявшимся последовательно термином «институт». Это понятие подразумевает соглашение по поводу некоторого ряда традиционных ценностей, которые объединяют группу людей. Предполагается также, что эти люди находятся в определенных отношениях друг к другу и к специфической части их естественной или искусственной среды. В соответствии с поставленной целью и согласно предписаниям традиции, подчиняясь специфическим нормам данной группы и используя те материальные средства, которыми они владеют, люди действуют сообща и таким образом удовлетворяют свои желания, в то же время воздействуя на окружающую среду. Эти идеи характерны для Р. Лоуи и в целом для школы Боаса, настаивавшей на примате чисто описательного («идиографического») подхода. Это предварительное определение пока нуждается в уточнении и конкретизации, и ему недостает убедительности. Но тут я еще раз хочу подчеркнуть, что пока антрополог и его коллега-гуманитарий не придут к согласию о том, что считать базовой единицей при описании культур, невозможен какой бы то ни было научный подход к изучению цивилизации. Если же мы достигнем такого согласия и сможем разработать универсальные критерии культурного института, мы, наконец, создадим строго научную базу и для нашей эмпирической работы, и для теоретического осмысления.

Очевидно, что ни одна из этих двух схем анализа не предполагает, что все культуры одинаковы, и не означает, что исследователя культуры должны больше интересоваться сходства, а не различия культур. Тем не менее я утверждаю, что понять различия можно только тогда, когда у нас есть четкое основание для сравнения. Более того, это дает возможность показать, что большая часть культурных особенностей, которые часто – и вовсе не только в рамках теории национал-социализма – приписываются специфическому национальному или племенному менталитету, на самом деле возникают из-за специфических потребностей. Такие явления, как охота за головами, экстравагантные ритуалы смерти и

способы погребения или магические практики, могут быть лучше поняты как местное преломление тенденций и идей, присущих человеку вообще, только особым образом гипертрофированных. Наши два типа анализа, функциональный и институциональный, позволят нам определить более точно и детально, что такое культ тура. Культура – это единое целое, состоящее частью из автономных, а частью из согласованных между собой институтов. Она объединяет в себе ряд моментов, таких как общность крови, смежность среды обитания, связанная с совместной деятельностью, специализация этой деятельности и не в последнюю очередь – использование власти в политических целях. Каждая культура обязана своей целостностью и самодостаточностью тому факту, что она служит удовлетворению всего спектра базовых, инструментальных и интегративных потребностей. Следовательно, по крайней мере в одном отношении было бы глубоко ошибочно утверждать, как это недавно делалось, что каждая культура представляет собой лишь часть того, что могло бы быть. Если бы мы задались целью перечислить все проявления всех культур на свете, мы, конечно, вспомнили бы такие явления, как каннибализм, охота за головами, кувада, потлач, кула, кремация, мумификация и другие. Кувада – ритуальное участие мужчины-отца в родах ребенка. Потлач – форма церемониального обмена дарами у индейцев северо-запада Америки; термин заимствован из языка нутка. Кула – система церемониального обмена, описанная Малиновским, у жителей Тробриандских островов. С этой точки зрения ни одна культура не включает в себя все перечисленные экзотические явления других культур. Но такой подход мне видится принципиально ненаучным. Прежде всего, он не дает возможности отделить значимые элементы культуры от незначимых. Кроме того, он не дает ключа к сопоставлению экзотических «изолированных случаев» с более распространенными обычаями и культурными установлениями. Мы же сумеем показать, что в действительности некоторые реалии, которые на первый взгляд представляются очень странными, по сути родственны универсальным и фундаментальным элементам человеческой культуры. Признание этого факта сделает возможным объяснение экзотических обычаев, то есть их описание в привычных терминах.

Разумеется, одновременно потребуется ввести временное измерение, иначе – меру изменений. Здесь мы попытаемся показать, что все эволюционные и диффузионные процессы происходят, прежде всего, в форме институциональных изменений. Например, новое техническое устройство – будь то изобретение или заимствование – включается в уже установленную систему организованного поведения и постепенно приводит к полному преобразованию данного института. С помощью функционального анализа мы покажем, что ни одно изобретение, революция, социальное или интеллектуальное изменение никогда не происходит, если не создается новая потребность. Таким образом, новшества в сфере техники, познания или верований всегда встроены в культурный процесс, некоторый институт. Из этого краткого очерка, в котором вкратце излагается план нашего дальнейшего более полного анализа, понятно, что научная антропология должна представлять собой исследование институтов, то есть конкретный анализ организации. В качестве теории базовых потребностей инструментальных и интегративных императивов научная антропология предлагает нам функциональный анализ, позволяющий определить форму и значение обычая или культурного приспособления. Нетрудно увидеть, что такой подход ни в коей мере не отвергает и не отрицает правомерности эволюционных и исторических исследований культуры. Он просто придает им научную основу.

Вопросы:

- 1. Почему теория культуры должна базироваться на биологических факторах?**
- 2. Какой анализ для исследования культуры применяет Малиновский и в чем заключается его специфика?**
- 3. Что такое «институт» в данном контексте?**

Эдуард Бернетт Тайлор.
Из работы «Первобытная культура»

Наука о культуре

Культура, или цивилизация, в широком этнографическом смысле складывается в своем целом из знания, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества. Явления культуры у различных человеческих обществ, поскольку могут быть исследованы лежащие в их основе общие начала, представляют предмет, удобный для изучения законов человеческой мысли и деятельности. С одной стороны, однообразие, так широко проявляющееся в цивилизации, в значительной мере может быть приписано однообразному действию однообразных причин. С другой стороны, различные ступени культуры могут считаться стадиями постепенного развития, из которых каждая является продуктом прошлого и в свою очередь играет известную роль в формировании будущего. Исследованию этих двух великих начал в различных этнографических областях мы и посвящаем настоящее сочинение. Особое внимание уделено при этом сопоставлению цивилизации отсталых народов с цивилизацией передовых народов.

На самом деле определение человеческой воли, как строго сообразующейся с мотивом, единственно возможное научное основание для такого рода исследований. К счастью, нам нет надобности прибавлять что бы то ни было к тому, что уже давно сказано о сверхъестественном вмешательстве и естественной причинности, о свободе, предопределении и ответственности. Поспешим удалиться из областей трансцендентальной философии и богословия и предпримем более отрадный путь по области, более близкой к практике. Никто, зная это с очевидностью из своего собственного опыта, не будет отрицать, что человеческие действия в большинстве случаев определяются совершенно ясными и естественными причинами. Отстраняясь целиком от соображений о сверхъестественном вмешательстве и беспричинной произвольности, мы примем это предполагаемое существование естественных причин и следствий в качестве главной основы и, отправляясь отсюда, пойдем так далеко, как это только окажется возможным. Это будет тем же основанием, опираясь на которое физические науки продолжают с постоянно возрастающим успехом свои исследования законов природы. Такое ограничение не должно задерживать изучение жизни человека, в котором действительными трудностями являются лишь чисто практические затруднения: чрезвычайная сложность доказательств и несовершенство методов наблюдения.

По-видимому, в настоящее время это воззрение на волю и образ действий человека как на подчиненные определенным законам на самом деле признается и принимается за правило теми самыми людьми, которые не соглашались с ним, когда оно абстрактно, как общее начало, и которые с негодованием указывают, что оно уничтожает свободную волю человека, разрушает его чувство личной ответственности и понижает его до состояния бездушной машины. Но рассуждающий таким образом тем не менее посвятит значительную часть своей жизни изучению мотивов, ведущих человека к известным действиям. Он будет отыскивать средства для удовлетворения своих желаний, составлять в своем уме теории личного характера, соображать, каковы могут быть последствия новых комбинаций, и придавать своему суждению высший характер настоящего научного исследования. При этом он будет придерживаться убеждения, что если его предположение оказывается неверным, то или доказательства в пользу этого предположения были ложны или несовершенны, или отношение к нему было недостаточно рационально. Такой человек будет суммировать опыт прежних лет, полученный в сложных отношениях к обществу, высказывая убеждение, что в жизни все имеет свою причину и что там, где не находится объяснения, следует ждать и наблюдать в надежде, что ключ к задаче будет когда-нибудь найден. Наблюдения этого человека могут быть так же узки, как заключения его грубы и исполнены предрассудков. Но тем не менее «он больше сорока лет, сам того не зная», был индуктивным философом. Он

признал на практике определенные законы человеческой мысли и действий и при изучении жизни оставлял совершенно в стороне всю систему безмотивной воли и беспричинной произвольности. Мы здесь увидим, что эти последние должны быть точно так же оставлены без внимания и в более обширной области исследования и что настоящая философия истории заключается в распространении и усовершенствовании методов здравомыслящих людей, основывающих свои суждения на фактах и проверяющих их по новым фактам. Будет ли эта система вполне или отчасти справедлива, она прежде всего есть необходимое условие для приобретения новых сведений и представляет собой основу всей рациональной стороны нашей жизни.

При рассмотрении с более широкой точки зрения характер и нравы человечества обнаруживают однообразие и постоянство явлений, заставившие итальянцев сказать: «Весь мир есть одна страна». Как однообразие, так и постоянство можно проследить, без сомнения, с одной стороны, в общем сходстве природы человека, с другой стороны, в общем сходстве обстоятельств его жизни. Особенно удобно изучать их путем сравнения обществ, стоящих приблизительно на одинаковом уровне цивилизации. При таких сравнениях не следует придавать большого значения хронологической датировке или географическому положению. Обитатели озерных жилищ древней Швейцарии могут быть поставлены рядом со средневековыми ацтеками, а североамериканские оджибве – рядом с южноафриканскими зулусами. Д-р Джонсон, прочитав в путешествиях Гауксворта описание патагонцев и островитян Тихого океана, презрительно выразился, что все дикие племена похожи друг на друга. Насколько это обобщение действительно верно, может показать каждый этнологический музей. Для примера обратите внимание на режущие и колющие Орудия в какой-либо из подобных коллекций. Они содержат в себе топоры, молоты, долота, ножи, пилы, скребки, шила, иглы, копья и наконечники стрел. Большая часть их принадлежит самым различным расам, а между тем представляет отличия лишь в некоторых деталях. То же мы видим и в занятиях дикарей: плотничьи изделия, рыболовные сети или удочки, охотничьи стрелы или копья, способы добывания огня, приготовления пищи на огне, ссучивания веревок и плетения корзин повторяются с удивительным однообразием в образцах всех коллекций, иллюстрирующих быт отсталых обществ от Камчатки до Огненной Земли и от Дагомеи до Гавайских островов. Даже при сравнении диких племен с цивилизованными народами мы ясно видим, как шаг за шагом быт малокультурных обществ переходит в быт более передовых народов, как легко распознается связь между отдаленными формами быта тех и других. Для этого нужно только обратить внимание на европейского крестьянина, когда он работает своим топором или мотыгой, посмотреть, как он варит или жарит свою пищу на костре, выяснить, какое место занимает пиво в его мечтах о счастье, послушать его рассказы о привидениях, будто бы появляющихся в каком-нибудь доме, или о племяннице фермера, которую колдовство довело до припадков и даже свело в могилу. Если мы при этом будем избирать предметы, мало изменившиеся в течение столетий, мы получим картину, в которой английский земледelec будет стоять почти рядом со среднеафриканским негром.

Первым шагом при изучении цивилизации должно быть расчленение ее на составные части и классифицирование этих последних. Так, рассматривая оружие, мы можем различать копья, палицы, пращи, луки и стрелы и т. д. Между ткацкими изделиями мы найдем плетенья, вязанья и различные способы пряденья и тканья нитей. Мифы могут быть разделены на мифы солнечного восхода и заката, затмений, землетрясений/на местные мифы, объясняющие названия местностей какой-нибудь фантастической сказкой, на эпонимические мифы, объясняющие название племени как имя какого-то воображаемого предка, положившего начало роду или племени. Между обрядами и церемониями мы встречаем такие обычаи, как принесение различного рода жертв теням умерших и другим духовным существам, обращение к востоку во время молитвы, очищение от обрядовых или нравственных нарушений посредством воды или огня. Мы привели здесь примеры, взятые из сотен подобных им.

На обязанности этнографа лежит классифицирование этих частных с целью их географического и исторического распределения и указания существующих между ними отношений. Характер такого рода работы вполне выяснится, если мы сравним эти явления культуры с видами растений и животных, изучаемых натуралистами. Для этнографа лук и стрела составляют вид, так же как и обычай сплющивания детских черепов или обычай счета десятками. Географическое распределение и переход этих явлений из одного района в другой должны быть изучаемы, подобно тому как натуралист изучает географическое размещение ботанических и зоологических видов. О некоторых растениях и животных мы говорим, что они свойственны только некоторым местностям. То же мы можем сказать относительно австралийского бумеранга, полинезийской палочки и дощечки для добывания огня, относительно маленького лука со стрелой, употребляемой наподобие ланцета племенами, живущими около Панамского перешейка, относительно каждого орудия, украшения, мифа или обычая, встречающихся изолированно в известных областях. Точно так же как каталог всех видов растений и животных известной местности дает нам представление о ее флоре и фауне, полный перечень явлений, составляющих общую принадлежность жизни известного народа, суммирует собою то целое, которое мы называем его культурой. Мы знаем, что отдаленные одна от другой области земного шара порождают такие виды растений и животных, между которыми существует удивительное сходство, которое, однако, отнюдь не является тождеством. Но ведь то же самое мы обнаруживаем в отдельных чертах развития и цивилизации обитателей этих стран.

Насколько справедлива подобная аналогия между распространением растений и животных и распространением цивилизации, мы убеждаемся в тех случаях, которые ясно показывают, что в той и в другой области действовали одни и те же причины. Мы знаем целый ряд районов, где те же обстоятельства, которые привели к введению культурных растений и одомашненных животных, свойственных цивилизованным обществам, обусловили в то же время развитие соответственных знаний и искусств. Событиям, вследствие которых лошадь и пшеница проникли в Америку, обязаны своим появлением здесь и огнестрельное оружие и стальные топоры, тогда как, наоборот, Старый Свет получил отсюда не только маис, картофель и индеек, но и обычай курения табака и матросские койки.

Весьма достойным внимания является вопрос о достоверности тех порою случайных указаний, на основании которых устанавливается сходство явлений культуры в разных частях света. Несколько лет тому назад один крупный историк спросил меня: «Каким образом утверждение о каких бы то ни было обычаях, мифах, верованиях и пр. какого-нибудь дикого племени может иметь доказательную силу, раз оно зависит от свидетельства какого-нибудь путешественника или миссионера, который может быть поверхностным наблюдателем, более или менее невежественным в туземном языке, необдуманно рассказчиком неосновательных слухов, человеческого предубежденным или даже намеренным обманщиком?» Действительно, этот вопрос всякий этнограф должен постоянно ставить перед собой. Разумеется, этнограф должен самым тщательным образом убеждаться в достоверности тех авторов, которых он цитирует, и, если возможно, добывать различные указания для проверки каждого сообщения. Однако эти меры предосторожности становятся излишними в тех случаях, когда мы имеем дело с повторяемостью описываемого явления и того или иного свидетельства. Если два посетителя различных стран, стоящие вне всякой зависимости друг от друга, положим, средневековый мусульманин в Татарии и современный англичанин в Дагомее или иезуит в Бразилии и уэслеянец на островах Фиджи, сходятся при описании какого-нибудь аналогичного искусства, обряда или мифа у того народа, который они наблюдали, то трудно или даже невозможно приписывать такое совпадение случайности или намеренному обману. История, рассказанная каким-нибудь искателем приключений в Австралии, пожалуй, может быть сочтена ошибкой или выдумкой, но неужели методистский священник в Гвинее сговорился с ним обманывать публику, рассказывая такую же историю о том же?

Обратимся теперь от распределения явлений культуры по различным странам к их распространению в каждой отдельной стране. Человечество обладает свойством, особенно располагающим к систематическому изучению цивилизации. Мы говорим о том молчаливом согласии или единодушии, которое в такой сильной степени побуждает целые народы соединяться в употреблении общего языка, в исповедании общей религии, в достижении общего уровня искусства и знания. Благодаря этому обстоятельству мы имеем возможность, оставляя в стороне исключительные факты, описывать народы по некоторому среднему уровню. Вместе с тем у нас является возможность представить себе громадные массы подробностей по нескольким типическим фактам. После установления этих последних новые случаи, указываемые новыми наблюдателями, прямо занимают соответственные им места, доказывая таким путем рациональность классификации. В устройстве человеческих обществ обнаруживается такая правильность, что мы можем совершенно оставить в стороне индивидуальные различия обобщить искусства и воззрения целых народов, подобно тому как, смотря на войско с вершины горы, мы не думаем о каждом отдельном солдате, которого притом мы в общей массе почти не можем и различить, а видим только каждый полк, как организованное тело, рассыпающимся или собирающимся,двигающимся вперед или отступающим. При изучении некоторых сторон общественной жизни в настоящее время возможно обращаться к содействию статистики. Из всех новейших исследований законов человеческих действий наиболее решительное влияние имели обобщения Кетле относительно правильности, регулярности не только таких данных, как средний уровень роста и ежегодного числа рождений и смертей, но и таких темных и как будто лишенных закономерности бытовых явлений, как число убийств и самоубийств и даже характер самых орудий преступления. Другим поразительным примером может служить отчетливая регулярность в количестве лиц, ежегодно убиваемых вследствие несчастных случайностей на лондонских улицах, и писем без адреса, опущенных в почтовые ящики. Исследуя культуру отсталых обществ, мы не только не имеем в своем распоряжении математически определенных фактов новейшей статистики, но должны составлять суждение о положении диких племен по несовершенным отчетам путешественников и миссионеров или даже основываться на остатках доисторических обществ, самые имена и языки которых для нас безвозвратно потеряны. С -первого взгляда все это может показаться весьма неопределенным и мало обещающим материалом для научного исследования. Но в действительности эти данные вовсе не оказываются неопределенными или мало обещающими, а представляют собой ясный и точный материал. Вследствие того, что они разносторонне характеризуют и отображают положение того племени, к какому относятся, они в действительности способны выдержать сравнение с отчетами статистики. Дело в том, что каменный наконечник стрелы, украшенная рельефами палица, идол, могильный холм, в котором были погребены рабы и имущество, предназначенные для пользования покойника, рассказы приемах колдуна для вызывания дождя, таблица чисел, спряжение глагола могут сами по себе характеризовать и отображать известную сторону культуры у данного народа с такою же достоверностью, как правильные таблицы количества смертей от отравления и число ввезенных ящиков чая выражают различным образом другие стороны быта и культуры целого общества. То обстоятельство, что целый народ имеет свой особый костюм, особые орудия и оружие, особые брачные и имущественные законы, особые нравственные и религиозные учения, представляет замечательный факт, на который мы обращаем так мало внимания лишь потому, что мы провели всю нашу жизнь в этой среде.

Этнография имеет дело именно с такими общими и единообразными свойствами организованных человеческих групп. Хотя обобщение культуры известного племени или народа и отбрасывание индивидуальных особенностей, из которых она состоит, не имеют значения для окончательного итога, однако мы должны отчетливо помнить, из чего складывается этот общий итог. Некоторые умы обращают так много внимания на отдельные жизни индивидов, что не в состоянии дать себе отчет о деятельности всего общества в целом. К таким наблюдателям, неспособным к широкому взгляду на общество, вполне применима

известная поговорка о людях, которые «за деревьями не видят леса». Но, с другой стороны, философ может придавать так много значения общим законам социального бытия, что он совершенно теряет из вида отдельных деятелей, из которых состоит общество, и о нем можно сказать, что он «за лесом не видит деревьев». Мы знаем, каким образом искусства, обычаи и идеи образуются в нашей собственной среде в процессе соединенной деятельности многих индивидов, действия которых с их мотивами и последствиями иногда являются вполне заметными для нас.

История каждого изобретения, воззрения или обряда есть история внушения и восприятия, поощрения и противодействия, личных стремлений и групповых предрассудков. Действующие здесь индивиды поступают сообразно своим собственным мотивам, которые определяются их характером и объективными обстоятельствами. Таким образом, иногда мы можем заметить, как индивиды действуют для своих личных целей, мало заботясь о последствиях своей деятельности для всего общества, а иногда мы можем изучать движения народных масс, где индивиды, являющиеся их участниками, оказываются совершенно вне нашего наблюдения. Зная, что коллективная социальная деятельность есть только сумма проявлений многих отдельных лиц, мы видим совершенно ясно, что оба эти метода исследования при правильном применении их непременно должны быть согласованы между собой. Изучая различные обычаи и воззрения, мы неизменно убеждаемся в наличии причинности, лежащей в основе явлений человеческой культуры, в действии законов закрепления и распространения, сообразно которым эти явления становятся устойчивыми, характерными элементами общественной жизни на определенных стадиях культуры. Но, отдавая должное доказательствам, мы должны, однако, быть осторожны, чтобы избежать здесь подводных камней, опасных для неопытных исследователей. Без сомнения, взгляды и привычки, одинаково принадлежащие значительной части человечества, в большинстве случаев обязаны своим происхождением здравому суждению и практической мудрости. Но во многих других случаях мы видим совершенно иное. То обстоятельство, что многие общества людей верили влиянию дурного глаза и различных созвездий, приносили в жертву духам умерших рабов и различные предметы, поддерживали предания об исполинах, убивающих чудовищ, и о людях, обращающихся в зверей, дает основание заключать, что подобные идеи были порождены какими-то определенными причинами. Однако это еще вовсе не позволяет утверждать, что упомянутые обряды действительно полезны, верования рациональны и предания достоверны. Показав, что явления культуры могут быть разделены на значительное число групп, куда войдут искусства, верования, обычаи и пр., мы приходим к вопросу, в какой мере факты, размещенные по этим группам, развивались одни из других. Едва ли нужно указывать, что хотя упоминаемые группы сами по себе и связаны общностью признаков, но они не могут называться точно определенными. Обращаясь за пояснением к естественной истории, мы можем сказать, что это - виды, сильно стремящиеся перейти в разновидности. Когда встает вопрос о взаимных отношениях этих групп, то оказывается, что изучающий человеческие нравы имеет большое преимущество перед изучающим растительные или животные виды. Между натуралистами еще остается открытым вопрос, говорит ли теория развития одного вида из другого о переходах, которые действительно имели место, или это не более как отвлеченная схема, пригодная для классификации видов, происхождение которых, однако, в действительности совершенно независимо друг от друга. Для этнографов же не может быть и вопроса о возможности развития одних видов орудий, нравов или верований из других, так как развитие в культуре доказывается общественными данными.

Механические изобретения представляют наглядные примеры того рода развития, которое совершается во всей цивилизации в целом. В истории огнестрельного оружия неуклюжий колесный замок, в котором нарезное стальное колесо вращалось рукояткой перед кремнем, пока искра не падала на полку, повело к изобретению более удобного кремневого замка, образцы которого можно и теперь изредка увидеть в кухнях английских ферм и которые служат мальчикам для стрельбы в мелких птиц во время рождественских

праздников. Кремневый замок с течением времени подвергся резкому превращению, обратившись в ударный замок. Но и ударный замок в недавнее время подвергся изменению, так как его приспособили к заряданию ружья не с дула, а с казенной части. Средневековая астролябия перешла в квадрант, который в свою очередь уже оставлен моряками, употребляющими вместо него более тонкий секстант. То же мы видим в истории каждого искусства и инструмента. Такие примеры прогресса известны нам из прямых исторических сведений, из непосредственной практики. Наш ум в такой степени освоился с этим понятием развития, что с его помощью мы восстанавливаем забытое прошлое. При этом мы на общие принципы мышления и поведения человека полагаемся как на руководство для размещения фактов в соответственном порядке. Говорит ли об этом летопись или нет – каждый при сравнении продолговатого лука с крестообразным не усомнится, что последний есть развитие первого, простейшего орудия. Точно так же инструменты дикарей, предназначенные для добывания огня посредством трения, с первого взгляда показывают, что деревяшка, вращаемая веревкой или орудием в виде лука, есть позднейшее усовершенствование тяжелого первобытного снаряда, вращаемого руками. Любопытные орудия, время от времени открываемые археологами, например бронзовые цельты, выделанные по образцу неуклюжего каменного топора, вряд ли представляют собой что-нибудь иное, чем первые штаги при переходе от каменного века к бронзовому. За ними следуют дальнейшие стадии прогресса, где уже заметно, что новый материал приспособляется для более удобных и менее невыгодных моделей. Таким же образом и в других областях нашей истории обнаруживаются все более многочисленные ряды фактов, которые по своей последовательности могут быть размещены в одном определенном порядке, но никак не в обратном. Таковы, например, факты, которые относятся к искусству счисления. Факты эти доказывают, что, по крайней мере, в этой области культуры дикие племена достигли своего теперешнего положения, учась, а не разучиваясь, скорее поднимаясь из низшего состояния, нежели опускаясь с высшего. Между свидетельствами, помогающими нам проследить действительный ход цивилизации, существует обширный класс фактов, для обозначения которых я почел удобным ввести термин «пережиток». Это те обряды, обычаи, воззрения и пр., которые, будучи в силу привычки перенесены из одной стадии культуры, которой они были свойственны, в другую, более позднюю, остаются живым свидетельством или памятником прошлого. Так, например, в графстве Сомерсет я знал женщину, ткацкий станок которой относится ко времени, предшествующему введению подвижного челнока, с новоизобретенным применением которого она даже и не была знакома. Я видел, как она перебрасывала свой челнок из одной руки в другую; этой женщине еще нет ста лет, но ее манера тканья не что иное, как пережиток. Подобные примеры относят нас иногда к нравам за сотни и даже за тысячи лет назад. Остатки ордалии, до сих пор еще сохраняющиеся, представляют пережиток. То же мы видим и в кострах на Иванову ночь, в поминках бретонских крестьян по душам умерших в день общего поминовения покойников. Простое сохранение древних обычаев есть только одна сторона перехода из старых в новые и изменившиеся времена. То, что было серьезным делом для древних, могло уже превратиться в забаву для позднейших поколений, самые важные для предков верования находят себе место в детских сказках потомков. В то же время, однако, вытесненные нравы старинной жизни могут изменяться в новейшие формы, способные еще приносить вред или пользу. Иногда старинные идеи или обычаи вдруг оживают вновь, к удивлению мира, который их считал давно уже умершими или умирающими. Здесь пережиток переходит в рецидив, в оживание, как это очень ярко обнаружилось недавно в истории новейшего спиритизма, представляющего весьма любопытный предмет для изучения с этнографической точки зрения. Исследование пережитков имеет немаловажное практическое значение, так как большая часть того, что мы называем суевериями, относится именно к пережиткам и, таким образом, является открытой для нападения своего смертного врага – рационального объяснения. Кроме того, как ни незначительны большей частью сами по себе пережитки, изучение их в такой мере способствует выявлению хода исторического развития, что

приобретение ясного воззрения на природу пережитков является одной из самых жизненных сторон этнографического исследования. Этим значением изучения пережитков оправдывается предпринятое в настоящем труде обстоятельное рассмотрение процесса переживания на основе фактов, доставляемых играми, народными изречениями, обычаями, суевериями и т. п.

Прогресс и деградация, переживание, оживание, видоизменение и пр. представляют собой связующие нити сложной сети цивилизации. Достаточно взглянуть на самые обыденные явления нашей ежедневной жизни, чтобы понять, в какой мере мы создаем их сами и в какой мере лишь передаем и изменяем наследие давно прошедшего времени. Оглядываясь на обстановку тех комнат, где мы живем, можно проверить, как мало тот, кто знаком лишь со своей собственной эпохой, способен верно понимать окружающее его. Мы видим, например, карниз с греческим бордюром по потолку, зеркало, украшенное в стиле Людовика XIV или в стиле, родственном Ренессансу, и т. д. Преобразованные, измененные и искаженные, эти элементы искусства все-таки запечатлели на себе свою историю, и если нам трудно разобрать эту их предыдущую историю, то это ни в коем случае не дает нам права утверждать, что этой истории не существует вовсе. В литературе мы судим каждого писателя не только по его собственному творчеству, но и по месту, занимаемому им в истории. При изучении каждого философа, математика, химика, поэта мы заглядываем назад, в вереницу его предшественников: через Лейбница мы смотрим на Декарта, через Дальтона – на Пристли, через Мильтона – на Гомера. Наука о языке сделала, быть может, более всякой другой, отстранив от нашего воззрения на человеческую мысль и деятельность все идеи о случайном и произвольном изобретении и заменив их теорией развития, через совместную работу отдельных лиц, посредством рациональных и ясных для нашего понимания процессов, факты которых нам вполне известны. Всегда бывает опасно отрывать какой-либо обычай от связанных с ним событий прошлого, относиться к нему как к изолированному факту и пытаться только путем догадок приходить к некоторому удовлетворительному объяснению его. Чтобы содействовать выполнению великой задачи, которую ставит себе рациональная этнография, – исследованию, причин, породивших явления культуры, и законов, которым эти явления подчинены, нужно прежде всего выработать, по возможности систематически, схему развития культуры в различных направлениях. Нигде, быть может, исторический подход не является столь необходимым, как в изучении религии.

Несмотря на все то, что было написано о примитивных верованиях, ходячие мнения о месте их в истории и отношении их к религиозным верованиям передовых народов все еще сохраняют средневековый характер. Странно сравнивать записки какого-нибудь миссионера с эссе Макса Мюллера или неосмысленную ненависть и насмешки, обильно расточаемые узкими и враждебными ревнителями церкви против последователей Брахмы, Будды, Зороастра, ставить рядом с христианской симпатией, с помощью которой глубокое и обширное знание может обозревать эти древние и благородные фазы религиозного сознания человека. Не следует оставлять без внимания религии диких племен из-за того только, что они грубы и первобытны в сравнении с великими религиозными системами Азии. Вопрос заключается в понимании или непонимании их. Немногие, отдающиеся изучению общих основ религии дикарей, всего чаще находят их только забавными, а познание их бесполезным для остального человечества. В действительности же эти верования и обряды далеко не являются жалким смешением различных нелепостей, напротив, они по-своему последовательны и логичны в такой высокой степени, что легко обнаруживают, даже при самой простой классификации, начала своего образования и развития. Эти начала оказываются глубоко рациональными, хотя действуют вереве полного и закоренелого невежества. Изучение истоков и первоначального развития цивилизации заслуживает ревностной работы не только как предмет любопытства, но и как весьма важное практическое руководство для понимания настоящего и заключения о будущем. Необходимо использовать всякий путь, могущий привести к знанию, необходимо исследовать любую дверь и убедиться, нет ли возможности ее открыть. Никакой род фактов и свидетельств не

должен быть оставлен без внимания из-за отдаленности или сложности, мелочности или обыденности. Тенденция новейшего исследования все более и более сводится к заключению, что если закон существует где-нибудь, то он должен существовать везде. Древнейшие стадии развития нашей культуры лежат так же далеко от нас во времени, как звезды отдалены от нас в пространстве, но ведь исследование мировых законов не ограничено прямым свидетельством наших чувств. Для нашего исследования потребно много материала. Множество работников занято собиранием и оформлением этого материала, хотя еще немногие могли сделать что-нибудь заметное в сравнении с тем, что еще остается сделать. Тем не менее можно уже теперь сказать, что первые бледные очертания первобытной истории начинают отчетливо вырисовываться перед нами.

Вопросы:

- 1. Почему явления культуры при всем разнообразии поддаются классифицированы и распределению?**
- 2. На чем должен основываться данный анализ?**
- 3. Что такое «пережиток»?**
- 4. В чем заключается значимость изучения пережитков?**
- 5. Зачем необходимо историческое изучение культур?**

Зигмунд Фрейд. Из работы «Тотем и табу»

Табу и амбивалентность чувств

Табу – полинезийское слово, которое трудно перевести, потому что у нас нет больше обозначаемого им понятия. Древним римлянам оно было еще известно; их *sacer* было тем же, что табу полинезийцев; точно так же и *'αυτοσ* греков, *Kodausch* древних евреев, вероятно, имели то же значение, которое полинезийцы выражают посредством их табу, а многие народы в Америке, Африке (Мадагаскар), Северной и Центральной Азии – аналогичными названиями. Для нас значение табу разветвляется в двух противоположных направлениях. С одной стороны, оно означает святой, освященный, с другой стороны – жуткий, опасный, запретный, нечистый. Противоположность табу по-полинезийски называется *поа* – обычный, общедоступный. Таким образом, с табу связано представление чего-то требующего осторожности, табу выражается по существу в запрещениях и ограничениях. Наше сочетание «священный трепет» часто совпадает со смыслом табу. Ограничения табу представляют собой не что иное, как религиозные или моральные запрещения. Они сводятся не к заповеди бога, а запрещаются собственно сами собой. От запретов морали они отличаются отсутствием принадлежности к системе, требующей вообще воздержания и дающей основание для такого требования. Запреты табу лишены всякого обоснования. Они неизвестного происхождения. Непонятные для нас, они кажутся чем-то само собой разумеющимся тем, кто находится в их власти. Вундт называет табу самым древним неписанным законодательным кодексом человечества. Общепринято мнение, что табу древнее богов и восходит ко временам, предшествующим какой бы то ни было религии. Результат нарушения табу зависит поэтому не только от интенсивности магической силы, присущей табу-объекту, но также и от силы *Mana*, сопротивляющейся этой силе у преступника. Так, например, короли и священники обладают могущественной силой, и вступление в непосредственное прикосновение с ними означало бы смерть для их подданных, но министр или другое лицо, обладающие *Mana* в большем, чем обыкновенно, размере, могут безопасно вступать с ними в общение, и эти посредники могут, в свою очередь, разрешать близость своим подчиненным, не навлекая на них опасности. Так же переданные табу по своему значению зависят от *Mana* того лица, от которого они исходят; если табу налагает король или священник, то оно действительнее, чем если оно налагается обыкновенным человеком». Передача табу была, вероятно, той особенностью, которая дала повод пытаться устранить его посредством церемониала искупления. «Табу бывают постоянные и временные. Священники

и вожди относятся к первому роду, а также мертвецы и все, что им принадлежало. Временные табу связаны с известными состояниями, с менструацией и родами, со званием воина до и после похода, с деятельностью рыболова, охотника и т. п. Общее табу может быть также распространено на большую область, подобно церковному интердикту, и оставаться на ней годами».

Дело идет о целом ряде ограничений, кот рым подвергаются эти первобытные народы; то одно, то другое запрещено неизвестно почему, а им и в голову не приходит задуматься над этим; они подчиняются этому, как чему-то само собой разумеющемуся, и убеждены, что нарушение табу само собой повлечет жесточайшее наказание. Имеются достоверные сведения о том, что нарушение подобного запрещения по неведению действительно автоматически влекло за собой наказание. Невинный преступник, который съел запрещенное животное, впадает в глубокую депрессию, ждет своей смерти и затем в самом деле умирает. Запрещения большей частью касаются стремления к наслаждению, свободы передвижения и общения; в некоторых случаях они имеют определенный смысл, означая явно воздержание и отказ, в других случаях они по содержанию своему непонятны, касаются не имеющих никакого значения мелочей и являются, по-видимому, особого рода церемониалом. В основе всех этих запрещений лежит своего рода теория, утверждающая, что запрещения необходимы потому, что некоторым лицам и вещам свойственна опасная сила, передающаяся при прикосновении к заряженному ею объекту почти как зараза.

Обобщая все вышесказанное, мы приходим с большой вероятностью к заключению, что некогда тотемическая культура везде составляла предварительную ступень дальнейшего развития и переходную ступень между состоянием примитивного человека и веком героев и богов.

Цели предлагаемой статьи побуждают нас глубже проникнуть в характер тотемизма. По причинам, которые станут ясны ниже, я предпочитаю здесь описание S.Reinach, который в 1900 г. сделал набросок следующего Code du totemisme в 12 параграфах, являющегося как бы катехизисом тотемистической религии:

1. Нельзя ни убивать, ни есть определенных животных, но люди воспитывают отдельных животных этого рода и ухаживают за ними.

2. Случайно погибшее животное оплакивается и хоронится с такими же почестями, как соплеменник.

3. Иногда запрещение употреблять в пищу относится только к определенной части тела животного.

4. Если под давлением необходимости приходится убить животное, которое обыкновенно нужно щадить, то перед ним надо извиниться, постараться ослабить нарушение табу убийства разнообразными искусственными приемами и оправданиями.

5. Если животное приносится в жертву по ритуалу, то его торжественно оплакивают.

6. В некоторых торжественных случаях, в религиозных церемониях, надевают шкуры определенных животных. Там, где тотемизм еще сохранился, это – шкуры животного тотема.

7. Племена или отдельные лица называются именами животных, именно животных тотема.

8. Многие племена пользуются изображением животных, как гербом, и украшают им свое оружие; мужчины рисуют изображение тотема на своем теле или татуируют его изображение на коже.

9. Если тотем принадлежит к страшным или опасным животным, то предполагается, что оно щадит членов названного его именем племени.

10. Животное тотем охраняет и предупреждает об опасности лиц, принадлежащих к племени.

11. Животное тотем возвещает своим поклонникам будущее и служит им вождем.

12. Члены племени одного тотема часто верят в то, что связаны с животным тотема узами общего происхождения.

Можно различать, по крайней мере, три рода тотемов:

1. Тотем племени, в почитании которого принимает участие целое племя и который передается по наследству от одного поколения к другому.

2. Половой тотем, которому принадлежат все мужчины или все женщины племени, причем исключаются лица другого пола.

3. Индивидуальный тотем, присвоенный отдельному лицу и не переходящий на его потомство.

Тотем племени (тотем клана) является предметом обожания группы мужчин и женщин, носящих имя тотема, считающих себя кровными родственниками, потомками общего предка, и крепко связанных по отношению друг к другу общими обязанностями, как и общей верой в своего тотема.

Тотемизм представляет собой как религиозную, так и социальную систему. С религиозной стороны он выражается в отношениях почитания и заповедности между человеком и его тотемом, с социальной стороны – в, обязательствах членов клана друг к другу и к другим племенам. В более поздней истории тотемизма эти обе стороны проявляют склонность разделиться; социальная система переживает часто религиозную, и, наоборот, остатки тотемизма остаются в религии таких стран, в которых уже исчезла основанная на тотемизме социальная система.

Социальная сторона тотемизма выражается прежде всего в строго соблюдаемых запрещениях и в многочисленных ограничениях. Члены клана тотема являются братьями и сестрами, обязаны один другому помогать и друг друга защищать. В случае убийства товарища по клану, совершенного чужим, все племя отвечает за кровавое преступление, и клан убитого чувствует себя солидарным в требовании искупления за пролитую кровь. Узы тотема крепче, чем семейные узы; они не совпадают с последними, так как перенесение тотема обыкновенно происходит путем наследования по матери, а первоначально наследование по отцу, может быть, вообще не имело места.

Соответствующие же ограничения табу состоят в запрещении членам того же клана тотема вступать в брак друг с другом и вообще иметь друг с другом половое общение. Это и есть знаменитая и загадочная, связанная с тотемом экзогамия. ...Она происходит из повышенного страха перед инцестом, что при групповых браках она вполне понятна, как защита против инцеста, и что она сначала стремится к предупреждению инцеста для младших поколений и только в дальнейшем своем развитии становится препятствием и для старшего поколения. ...Животное-тотем считается предком соответствующей группы. «Тотем» представляет собой, следовательно, с одной стороны, название группы, с другой стороны — имя рода и в последнем смысле это имя имеет одновременно и мифологическое значение. ...но и каждый представитель того же рода становится в известном смысле священным животным, товарищу по тотему запрещается или разрешается только при известных условиях есть мясо животного-тотема. Этому соответствует имеющее большое значение явление противоположного характера, что при известных условиях имеет место своего рода церемониальная еда мяса тотемам....».

Но самая важная социальная сторона этого тотемистического расчленения состоит в том, что с ней связаны определенные нормы нравов, регулирующие отношения групп между собой. Среди этих норм на первом месте стоят брачные. Таким образом, это расчленение племени связано с важным явлением, возникающим впервые в тотемистическую эпоху: с экзогамией.

Представим себе картину такой тотемистической трапезы и дополним ее некоторыми вероятными чертами, не получившими до сих пор достойной оценки. Клан умерщвляет жестоким образом свой тотем по торжественному поводу и съедает его сырым всего, его

кровь, мясо и кости; при этом члены клана по внешнему виду имеют сходство с тотемом, подражают его звукам и движениям, как будто хотят подчеркнуть свое тождество с ним. При этом акте сознают, что совершают запрещенное каждому в отдельности действие, которое может быть оправдано только участием всех; никто не может также отказаться от участия в умерщвлении и в трапезе. По совершении этого действия, оплакивают убитое животное. Оплакивание убитого обязательно, под страхом наказания, его главная цель, как замечает Robertson Smith при аналогичном положении, снять с себя ответственность за убийство.

Но вслед за этой скорбью наступает шумнейший радостный праздник, дается воля всем влечениям и разрешается удовлетворение всех их. И тут без всякого труда мы можем понять сущность праздника.

Праздник – это разрешенный, больше – обязательный эксцесс, торжественное нарушение запрещения. Не потому, что люди, весело настроенные, следуя какому-нибудь предписанию, предаются излишества, а потому, что эксцесс составляет сущность праздника. Праздничное настроение вызывается разрешением обычно запрещенного.

Но что же означает введение к праздничному торжеству, печаль по поводу смерти животного тотема. Если радуются запрещенному обычно умерщвлению тотема, то почему в то же время и оплакивают его? Мы слышали, что члены клана освящают себя поеданием тотема, укрепляют себя в своей тождественности с ним и друг с другом. Торжественное настроение и все, что из него вытекает, можно было бы объяснить тем, что они восприняли в себя священную жизнь, носителем которой является субстанция тотема.

В Дарвиновской первичной орде нет места для зачатков тотемизма. Здесь только жестокий ревнивый отец, берегающий для себя всех самок и изгоняющий подрастающих сыновей, и ничего больше. Это первоначальное состояние общества нигде не было предметом наблюдения. То, что мы теперь еще находим как самую примитивную организацию, что теперь еще сохраняет силу у известных племен, представляет собой мужские союзы, состоящие из равноправных членов и подлежащие ограничению согласно тотемистической системе при материнском наследовании. Могло ли произойти одно из другого и каким образом это стало возможным?

Ссылка на торжество тотемистической трапезы позволяет нам дать ответ: в один прекрасный день изгнанные братья соединились, убили и съели отца и положили таким образом конец отцовской орде. Они осмелились сообща и совершили то, что было бы невозможно каждому в отдельности. Может быть, культурный прогресс, умение владеть новым оружием дал им чувство превосходства. То, что они, кроме того, съели убитого, вполне естественно для каннибалов-дикарей.

Жестокий праотец был несомненно образцом, которому завидовал и которого боялся каждый из братьев. В акте поедания они осуществляют отождествление с ним, каждый из них усвоил себе часть его силы. Тотемистическая трапеза, может быть, первое празднество человечества, была повторением и воспоминанием этого замечательного преступного деяния, от которого многое взяло свое начало; социальные организации, нравственные ограничения и религия.

Для того, чтобы, не считаясь с разными предположениями, признать вероятными эти выводы, достаточно допустить, что объединившиеся братья находились во власти тех же противоречивых чувств к отцу, которые мы можем доказать у каждого из наших детей и у наших невротиков, как содержание амбивалентности отцовского комплекса. Они ненавидели отца, который являлся таким большим препятствием на пути удовлетворения их стремлений к власти и их сексуальных влечений, но в то же время они любили его и восхищались им. Устранив его, утолив свою ненависть и осуществив свое желание отождествиться с ним, они должны были попасть во власть усилившихся нежных душевных движений. Это приняло форму раскаяния, возникло сознание вины, совпадающее с испытанным всеми раскаянием. Мертвый теперь стал сильнее, чем он был при жизни; все это произошло так, как мы теперь еще можем проследить на судьбах людей. То, чему он прежде мешал своим существованием,

они сами себе теперь запрещали, попав в психическое состояние хорошо известного нам из психоанализа «позднего послушания». Они отменили поступок, объявив недопустимым убийство заместителя отца тотема, и отказались от его плодов, отказавшись от освободившихся женщин. Таким образом, из сознания вины сына они создали два основных табу тотемизма, которые должны были поэтому совпасть с обоими вытесненными желаниями Эдиповского комплекса. Кто поступал наоборот, тот обвинялся в единственных двух преступлениях, составляющих предмет заботы примитивного общества.

Оба табу тотемизма, с которых начинается нравственность людей, психологически неравноценны. Только одно из них: необходимость щадить животное-тотем покоится всецело на мотивах чувства; отец был устранен, в реальности нечего было исправлять. Но другое – запрещение инцеста имело также сильное практическое основание. Половая потребность не объединяет мужчин, а разъединяет их. Если братья заключили союз для того, чтобы одолеть отца, то по отношению к женщинам каждый оставался соперником другого. Каждый, как отец, хотел овладеть ими для себя, и в борьбе всех против всех погибла бы новая организация. Но самых сильных, кто могли бы с успехом взять на себя роль отца – было несколько. Таким образом, братьям, если они хотели жить вместе, не оставалось ничего другого, как, быть может, преодолеть сильные беспорядки, установить инцестуозный запрет, благодаря которому все они одновременно отказались от желанных женщин, ради которых они прежде всего и устранили отца. Они спасли таким образом организацию, сделавшую их сильными и основанную на гомосексуальных чувствах и проявлениях, которые могли развиваться у них за время изгнания. Может быть, это и было положение, составлявшее зародыш открытого Wachofen'ом матриархального права, пока оно не сменилось патриархальным семейным укладом.

С другим табу, защищающим жизнь животного-тотема, связывается право тотемизма считаться первой попыткой создания религии. Если ощущению сыновей животное-тотем казалось естественной и ближайшей заменой отца, то в навязанном им обращении с этим животным, проявлялось нечто большее, чем потребность дать выражение своему раскаянию. С суррогатом отца можно было сделать попытку успокоить жгучее чувство вины, осуществить своего рода примирение с отцом. Тотемистическая система была как бы договором с отцом, в котором последний обещал все, чего только детская фантазия могла ждать от отца: защиту, заботу и снисходительность, взамен чего сыновья брали на себя обязанность печься о его жизни, т. е. не повторять над ним деяния, сведшего в могилу настоящего отца. В тотемизме заключалась также и попытка оправдаться: «Если бы отец поступал с нами так, как тотем, то у нас никогда бы не явилось искушение его убить». Таким образом, тотемизм способствовал тому, чтобы представить обстоятельства в ином свете и содействовать забвению события, которому он обязан своим возникновением.

При этом создались черты, определявшие впоследствии характер религии. Тотемистическая религия произошла из сознания вины сыновей, как попытка успокоить это чувство и умиловать оскорбленного отца поздним послушанием. Все последующие религии были попытками разрешить ту же проблему, – различными – в зависимости от культурного состояния, в котором они предпринимались, и от путей, которыми шли, но все они преследовали одну и ту же цель – реакцию на великое событие, с которого началась культура и которое с тех пор не дает покоя человечеству.

Связанная с отцовским комплексом амбивалентность переносится также и в религию. Религия тотемизма обнимает не только выражение раскаяния и попытки искупления, но служит так же воспоминанием о триумфе над отцом. Удовлетворение по этому поводу обуславливает празднование поминок в виде тотемистической трапезы, при которой отпадают ограничения «позднего послушания», вменяется в обязанность всякий раз заново воспроизводить преступление убийства отца в виде жертвоприношения тотемистического животного, когда, вследствие изменившихся влияний жизни, грозила опасность исчезнуть сохранившемуся результату того деяния, усвоению особенностей отца. Нас не удивит, если

мы найдем, что и сыновье сопротивление также снова возникает отчасти в позднейших религиозных образованиях, часто в самых замечательных превращениях и перевоплощениях.

Если мы проследим в религии и в нравственном прогрессе, еще не строго разделенных в тотемизме, последствия превратившейся в раскаяние нежности к отцу, то для нас не остается незамеченным, что в сущности победу одержали тенденции, диктовавшие убийство отца. Социальные чувства братства, на которых зиждется великий переворот, приобретают с этого момента глубочайшее влияние на развитие общества. Они находят себе выражение в святости общей крови, в подчеркивании солидарности жизни всех, принадлежащих к тому же клану. Обеспечивая себе таким образом жизнь, братья этим хотят сказать, что никто из них не должен поступать с другими так, как они все вместе поступили с отцом. Они исключают возможность повторения судьбы отца. К религиозно обоснованному запрещению убивать тотем присоединяется еще социально обоснованное запрещение убивать брата. Еще много пройдет времени, пока заповедь освободится от ограничения только кругом соплеменников и будет гласить просто: не убий. Сначала место патриархальной орды занял братский клан, обеспечивший себя кровной связью. Общество покоится теперь на соучастии в совместно совершенном преступлении, религия – на сознании вины и раскаянии, нравственность – отчасти на потребностях этого общества, отчасти на раскаянии, требуемом сознанием вины.

В противоположность новому и совпадая со старым пониманием тотемистической системы, психоанализ обязывает нас таким образом придерживаться взгляда о глубокой связи и одновременности происхождения тотемизма и экзогамии.

Вопросы:

- 1. Что такое табу?**
- 2. Что такое тотемизм?**
- 3. Обозначьте специфику тотемистического мировосприятия.**
- 4. Каким образом из сознания вины, согласно объяснению Фрейда, появляются два основных табу тотемизма?**
- 5. Как З.Фрейд объясняет взаимосвязь тотемизма и религии?**

Лев Николаевич Гумилёв.

Из работы «Этногенез и биосфера Земли»

Этногенез – процесс не социальный, ибо спонтанное развитие социосферы лишь взаимодействует с природными явлениями, а не является их продуктом.

Историческая, описанная в источниках эпоха включает при отсутствии внешнего смещения следующие фазы этногенеза: 1) явный период фазы подъема, 2) акматическую фазу, когда этнос предельно активен, а давление на ландшафт уменьшено, 3) фазу надлома, когда антропогенное давление максимально и деструктивно, 4) инерционную фазу, в которой идет накопление технических средств и идеологических ценностей; ландшафт в это время поддерживается в том состоянии, в которое он был приведен ранее; 5) фазу обскурации, во время которой нет забот ни о культуре, ни о ландшафте. После этого наступает фаза гомеостаза, когда идет взаимодействие остатков полуистребленного этноса с обедненным ландшафтом, возникшим на обломках погибшего культурного ландшафта, там, где на месте дубов выросли лопухи, среди которых играют в прятки правнуки завоевателей и дети разбойников.

Как и во всех комплексных природных явлениях, границы фаз в этногенезе не являются «линейными» и абсолютно точными: они в той или иной степени «размыты». Условия, в которых начинаются процессы этногенеза, весьма варианты. Но вместе с тем всегда наблюдаются более или менее единообразное их дальнейшее протекание, иногда нарушаемое внешними воздействиями. Как мы видели, формирование нового этноса всегда связано с наличием у некоторых индивидов необоримого внутреннего стремления к

целенаправленной деятельности, всегда связанной с изменением окружения, общественного или природного, причем достижение намеченной цели, часто иллюзорной или губительной для самого субъекта, представляется ему ценнее даже собственной жизни. Такое, безусловно, редко встречающееся явление есть отклонение от видовой нормы поведения, потому что описанный импульс находится в оппозиции к инстинкту самосохранения и, следовательно, имеет обратный знак. Он может быть связан как с повышенными способностями (талант), так и со средними, и это показывает его самостоятельность среди прочих импульсов поведения, описанных в психологии. Этот признак до сих пор никогда и нигде не описывался и не анализировался. Однако именно он лежит в основе антиэгоистической этики, где интересы коллектива, пусть даже неверно понятые, превалируют над жадной жизни и заботой о собственном потомстве. Особи, обладающие этим признаком, при благоприятных для себя условиях совершают (и не могут не совершать) поступки, которые, суммируясь, ломают инерцию традиции и иницируют новые этносы.

Особенность, порождаемую этим генетическим признаком, видели давно; больше того, этот эффект даже известен как страсть, но в повседневном словоупотреблении так стали называть любое сильное желание, а иронически – просто любое, даже слабое влечение. Поэтому для целей научного анализа мы предложим новый термин – пассионарность. Пассионарность может проявляться в самых различных чертах характера, с равной легкостью порождая подвиги и преступления, созидание, благо и зло, но не оставляя места бездействию и спокойному равнодушию. Пассионарность – это способность и стремление к изменению окружения, или, переводя на язык физики, – к нарушению инерции агрегатного состояния среды. Импульс пассионарности бывает столь силен, что носители этого признака – пассионарии не могут заставить себя рассчитать последствия своих поступков. Это очень важное обстоятельство, указывающее, что пассионарность – атрибут не сознания, а подсознания, важный признак, выражающийся в специфике конституции нервной деятельности. Степени пассионарности различны, но для того чтобы она имела видимые и фиксируемые историей проявления, необходимо, чтобы пассионариев было много, т. е. это признак не только индивидуальный, но и популяционный. Пассионарность – стихийное явление, тем не менее оно может быть организовано той или иной этнической доминантой. (Этнической доминантой мы называем явление или комплекс явлений – религиозный, идеологический, военный, бытовой, который определяет переход исходного для процесса этногенеза этнокультурного многообразия в целеустремленное единообразие.) Но она может и расплескаться, не слившись в единый поток.

То, что каждый человек и каждый коллектив людей является частью биосферы и составным элементом общества, – несомненно, но характер взаимодействия этих форм движения материи требует уточнения. Для достижения поставленной цели и решения задачи в проблеме соотношения человека, как носителя цивилизации, с природной средой введено понятие «этнос» для обозначения его как устойчивого коллектива особей, противопоставляющего себя всем прочим аналогичным коллективам, имеющего внутреннюю структуру, в каждом случае своеобразную, и динамический стереотип поведения. Именно через этнические коллективы осуществляются специфические варианты связи человечества с природной средой. Однако тут встает вопрос о границе и соотношении между природным и социальным. То, что природа господствует за пределами техносферы – очевидно, но она находится и в телах людей. Физиология (в том числе патофизиология) тесно связана с психологией как продуктом нервной и гормональной деятельности организма. Закономерность общественной формы движения материи в человеке так переплетается с биологической, биохимической и биофизической, что необходимость четкого разграничения их очевидна.

Но если это крайне трудно сделать, беря за объект исследования одного человека, то гораздо легче принять за единицу систему высшего порядка – этнос, где неизбежные погрешности анализа взаимно компенсируются. Конечно, трудно описать, а тем более подсчитать пассионарность людей эпох минувших. Но есть обратный ход мысли. Работа,

выполняемая этническим коллективом, прямо пропорциональна уровню пассионарного напряжения». Следовательно, подсчитывая число событий в истории этноса, пусть даже с большим допуском, мы получаем результат затрат энергии, на основании чего можем судить об исходном заряде энергии, т. е. уровне пассионарности.

Деяния, продиктованные пассионарностью, легко отличимы от обыденных поступков, совершаемых вследствие наличия общечеловеческого инстинкта самосохранения, личного и видового. Не менее отличаются они от реактивных акций, вызываемых внешними раздражителями, например вторжением иноплеменников. Реакции, как правило, кратковременны и потому безрезультатны. Для пассионариев же характерно посвящение себя той или иной цели, преследуемой иной раз на протяжении всей жизни. Это дает возможность характеризовать ту или иную эпоху в аспекте пассионарности. Охарактеризовав в этом аспекте разные фазы этногенеза изучаемого этноса, мы получим данные для построения кривой пассионарного напряжения с допустимым приближением, а при наличии ряда подобных подсчетов для разных этносов и лучше – суперэтносов мы уловим общую закономерность этногенеза. Значит, для того чтобы эту закономерность уловить, надо хорошо знать историю событий, потому что история как наука об общественных отношениях отражает не эту, а совсем другую закономерность – спонтанное развитие, свойственное общественной форме движения материи.

Может возникнуть сомнение в правомерности противопоставления идее саморазвития общественной формы движения материи – концепции с инерционным движением, постепенно затухающим, что присуще этногенезу как вариации внутри вида *Homo sapiens*. Казалось бы, биологические изменения человека могут проходить без флуктуации энергии живого вещества биосферы, без эффекта пассионарного напряжения. Однако в этом случае оптимальная степень адаптации к тем или иным условиям являлась бы тупиком для любого типа развития, исходом которого была в этом случае только полная гибель популяции. Ведь для того чтобы перестроиться физиологически и экологически, вид (или этнос) должен отказаться от выработанных органов (или навыков), т. е. сделать шаг назад из тупика ради того, чтобы найти новую дорогу. И наоборот, возникновение мутации безотносительно к условиям среды, иначе говоря – эксцесс воздействует на популяцию принудительно, вынуждая ее измененную часть искать путей к достижению утраченного рая – гомеостаза, представлявшегося еще Овидию «золотым веком».

Пассионарность обладает важным свойством: она заразителна. Это значит, что люди гармоничные (а в еще большей степени – импульсивные), оказавшись в непосредственной близости от пассионариев, начинают вести себя так, как если бы они были пассионарны. Но как только достаточное расстояние отделяет их от пассионариев, они обретают свой природный психоэтнический поведенческий облик.

Итак, любой этногенез – это более или менее интенсивная утрата пассионарности системой, иными словами, гибель пассионариев и их генов; особенно это проявляется во время тяжелых войн, ибо пассионарные воины по большей части погибают молодыми, не использовав полностью возможностей по передаче своих качеств потомству.

Но самое интересное, что не только во время войн снижается пассионарное напряжение. Это было бы легко объяснимо гибелью особей, слишком активно жертвующих своей жизнью ради торжества своего коллектива. Но пассионарность столь же неуклонно падает во время глубокого мира, причем даже быстрее, чем в жестокие времена. И самое страшное для этноса – переход от спокойного существования к обороне перед натиском другого этноса; тогда неизбежен, если не наступит гибель, надлом, никогда не проходящий безболезненно. Объяснить это явление социальными причинами или факторами невозможно, но если рассматривать повышенную пассионарность как наследуемый признак – все ясно.

Итак, пассионарность – не просто «дурные наклонности», а важный наследственный признак, вызывающий к жизни новые комбинации этнических субстратов, преобразая их в новые суперэтнические системы. Теперь мы знаем, где искать его причину: отпадают

экология и сознательная деятельность отдельных людей. Остается широкая область подсознания, но не индивидуального, а коллективного, причем продолжительность действия инерции пассионарного толчка исчисляется веками. Следовательно, пассионарность – это биологический признак, а первоначальный толчок, нарушающий инерцию покоя, – это появление поколения, включающего некоторое количество пассионарных особей. Они самим фактом своего существования нарушают привычную обстановку, потому что не могут жить повседневными заботами, без увлекающей их цели. Необходимость сопротивляться окружению заставляет их объединиться и действовать согласно; так возникает первичная консорция, быстро обретающая те или иные социальные формы, подсказанные уровнем общественного развития данной эпохи. Порождаемая пассионарным напряжением активность при благоприятном стечении обстоятельств ставит эту консорцию в наиболее выгодное положение, тогда как разрозненных пассионариев не только в древности «либо изгоняли из племен, либо просто убивали».

Как ни велика роль пассионариев в этногенезе, число их в составе этноса всегда ничтожно. К этому необходимо добавить, что и в развивающихся этносах большая часть особей имеет столь же слабую пассионарность, что и в реликтовых этносах. Разница лишь в том, что в динамических этносах присутствуют и действуют пассионарии, вкладывающие свою избыточную энергию в развитие своей системы.

Однако надо заметить, что интенсивность развития не всегда идет на пользу этносу; Возможны «перегревы», когда пассионарность выходит из-под контроля разумной целесообразности и из силы созидательной превращается в разрушительную. Тогда гармоничные особи оказываются спасителями своих этносов» но тоже до определенного предела. Люди этого склада – крайне важный элемент в теле этноса. Они воспроизводят его, умеряют вспышки пассионарности, умножают материальные ценности по уже созданным образцам.

Наконец, в составе этносов почти всегда присутствует категория людей с «отрицательной» пассионарностью. Иначе говоря, их поступками управляют импульсы, вектор которых противоположен пассионарному напряжению. Группа субпассионариев в истории наиболее красочно представлена «бродягами» и профессиональными солдатами-наемниками. Они не изменяют мир и не сохраняют его, а существуют за его счет. В силу своей подвижности они часто играют важную роль в судьбах этносов, совершая вместе с пассионариями завоевания и перевороты. Но если пассионарии могут проявить себя без субпассионариев, то те без пассионариев – ничто. Они способны на нищенство или на разбой, жертвой которого становятся носители нулевой пассионарности, т. е. основная масса населения. Но в таком случае «бродяги» обречены: их выслеживают и уничтожают. Однако они появляются в каждом поколении.

Вопросы:

- 1. Что такое пассионарность?**
- 2. Какие фазы проходит этнос в своем развитии?**
- 3. На какие категории Гумилев предлагает делить всех людей?**

Клод Леви-Стросс.

Из работы «Структурная антропология»

... демограф, даже будучи структуралистом, не смог бы обойтись без этнологии.

Это сотрудничество может помочь выяснить другую проблему, носящую теоретический характер. Речь идет о важности и законности существования понятия культуры, породившего в последние годы оживленные дискуссии между английскими и американскими этнологами. Ставя перед собой в основном задачу изучения культуры, заокеанские этнологи, как писал Радклиф-Браун, видимо, только стремились «обратить абстракцию в реальную сущность». Для этого крупного английского ученого «идея

европейской культуры точно такая же абстракция, как и идея культуры, присущей тому или иному африканскому племени». Не существует ничего, кроме человеческих существ, связанных друг с другом благодаря бесконечному ряду социальных отношений. «Напрасные споры», – говорит Лоуи. Однако они не столь уж и напрасны, поскольку споры по этому вопросу возобновляются периодически.

С этой точки зрения было бы чрезвычайно интересно рассмотреть понятие культуры в той же плоскости, что и генетическое и демографическое понятие изолята. Мы называем культурой любое этнографическое множество, обнаруживающее при его исследовании существенные различия по сравнению с другими множествами. Если пытаться определить существенные отклонения между Северной Америкой и Европой, то их нужно рассматривать как разные культуры; если же обратить внимание на существенные различия между, скажем, Парижем и Марселем, то эти два городских комплекса можно будет предварительно представить как две культурные единицы. Поскольку эти различия могут быть сведены к инвариантам, являющимся целью структурного анализа, то становится очевидным, что понятие культуры будет соответствовать объективной действительности, оставаясь зависимым тем не менее от типа предпринимаемого исследования. Одно и то же объединение индивидов, если оно объективно существует во времени и пространстве, всегда имеет отношение к различным культурным системам: всеобщей, континентальной, национальной, провинциальной, местной и т. д.; семейной, профессиональной, конфессиональной, политической и т. д.

Однако на практике этот номинализм было бы невозможно довести до конца. Действительно, термин «культура» употребляется для обозначения множества значимых различий, причем из опыта выясняется, что их границы приблизительно совпадают. То, что это совпадение никогда не бывает абсолютным и что оно обнаруживается не на всех уровнях одновременно, не должно помешать нам пользоваться понятием «культура» оно является основополагающим в этнологии, обладая при этом тем же эвристическим значением, что и «изолят» в демографии. Логически оба понятия относятся к одному типу. Впрочем, сами физики поощряют нас сохранить понятие культуры; так, Н. Бор пишет: «Традиционные различия (человеческих культур) походят во многих отношениях на различные и вместе с тем эквивалентные способы возможного описания физического опыта».

... Социальная антропология сводится к изучению социальной организации; это существенная глава, но при этом только одна из глав культурной антропологии. Подобная постановка вопроса, видимо, характерна для американской науки по крайней мере на первых этапах ее развития.

Разумеется, не случайно, что сам термин «социальная антропология» возник в Англии для обозначения первой кафедры, возглавлявшейся сэром Дж. Дж. Фрээрером, интересовавшимся не материальной культурой, а скорее верованиями, обычаями и установлениями. И все же именно А. Р. Радклиф-Браун выявил глубокое значение этого термина, когда он определил предмет своих собственных исследований как изучение социальных отношений и социальной структуры. На первом плане уже оказывается не *homo faber*, а группа, рассматриваемая именно как группа, т. е. как множество форм коммуникаций, лежащих в основе социальной жизни. Отметим, что здесь нет никакого противоречия и даже противопоставления двух подходов. Наилучшим доказательством этого является развитие социологических идей во Франции, где приблизительно через несколько лет после того, как Э. Дюркгейм указал на необходимость изучать социальные явления как вещи (что на другом языке является точкой зрения культурной антропологии), его племянник и ученик М. Мосс выразил одновременно с Малиновским дополнительную по отношению к идеям Дюркгейма мысль о том, что вещи (изготовленные изделия, оружие, орудия, обрядовые предметы) представляют собой социальные явления (что соответствует концепции социальной антропологии). Можно было бы сказать, что и культурная и социальная антропология следуют в точности одной и той же программе. Одна исходит из

предметов материальной культуры, чтобы прийти к той «супер-технике», выражающейся в социальной и политической деятельности, которая делает возможной и обуславливает жизнь в обществе, другая использует в качестве отправной точки социальную жизнь, чтобы от нее прийти к предметам, на которые она наложила свой отпечаток, и к видам деятельности, через которые она себя проявляет. И та и другая дисциплины содержат одни и те же главы, быть может, расположенные в разном порядке и с разным числом страниц в каждой главе.

Но даже если учитывать их существенное сходство, между ними выявляются и более тонкие различия. Социальная антропология родилась в результате открытия того, что все аспекты социальной жизни экономической, технической, политической, юридической, эстетической, религиозной – образуют значимый комплекс и что невозможно понять какой-нибудь один из этих аспектов без рассмотрения его в совокупности с другими. Она стремится переходить от целого к частям или по крайней мере отдавать логическое предпочтение первому относительно последних. Предмет материальной культуры имеет не только утилитарную ценность, он также выполняет функцию, для понимания которой требуется учитывать не только исторические, географические, механические или физико-химические факторы, но и социологические. Совокупность функций, в свою очередь, нуждается в новом понятии – понятии структуры. Известно, насколько значительной оказалась идея социальной структуры для современных антропологических исследований.

Культурная антропология со своей стороны и почти одновременно пришла, хотя и иным путем, к аналогичной концепции. Вместо рассмотрения социальной группы в статике как некой системы или констелляции здесь выдвигались на первый план вопросы динамики развития, а именно: каким образом культура передается через поколения? Именно они дают возможность прийти к заключению, сходному с выводом социальной антропологии: система отношений, связывающая между собой все аспекты социальной жизни, играет более важную роль в передаче культуры, чем каждый из этих аспектов, взятый в отдельности. Таким образом, так называемые учения о «культуре и личности» (истоки которых можно проследить в традиции культурной антропологии вплоть до концепций Франца Боаса) должны были неожиданно соприкоснуться с учением о «социальной структуре» Радклиф-Брауна и через него с идеями Дюркгейма. Провозглашает ли себя антропология «социальной» или «культурной», она всегда стремится к познанию человека в целом, но в одном случае отправной точкой в его изучении служат его изделия, а в другом – его представления.

Таким образом, становится понятно, что «культурологическое» направление сближает антропологию с географией, технологией и историей первобытного общества, в то время как «социологическое» направление устанавливает ее более прямое сродство с археологией, историей и психологией. В обоих случаях существует особо тесная связь с лингвистикой, поскольку язык представляет собой преимущественно культурное явление (отличающее человека от животного) и одновременно явление, посредством которого устанавливаются и упрочиваются все формы социальной жизни....

...Прежде всего антропология стремится к объективности, к тому, чтобы внушить к ней вкус и научить пользованию ее методами. Это понятие объективности требует тем не менее уточнения. Речь идет не только об объективности, позволяющей тому, кто ее соблюдает, абстрагироваться от своих верований, предпочтений и предрассудков, поскольку подобная объективность характерна для всех социальных наук (в противном случае они не могут претендовать на звание науки). Из предыдущих параграфов ясно, что тот тип объективности, на который претендует антропология, подразумевает большее: речь идет не только о том, чтобы подняться над уровнем ценностей, присущих обществу или группе наблюдателя, но и над методами мышления наблюдателя; о том, чтобы достигнуть формулировки, приемлемой не только для честного и объективного наблюдателя, но и для всех возможных наблюдателей. Антрополог не только подавляет свои чувства: он формирует новые категории мышления, способствует введению новых понятий времени и пространства,

противопоставлений и противоречий, столь же чуждых традиционному мышлению, как и те, с которыми приходится сегодня встречаться в некоторых ответвлениях естественных наук. Эта общность в способах самой постановки одних и тех же проблем в столь далеких друг от друга дисциплинах была блестяще отмечена великим физиком Нильсом Бором, когда он писал: «Различия между их (человеческих культур) традициями во многом походят на различия между эквивалентными способами описания физического опыта».

И тем не менее этот неустанный поиск всеобщей объективности может происходить только на уровне, где явления не выходят за пределы человеческого и остаются постижимыми – интеллектуально и эмоционально – для индивидуального сознания. Этот момент чрезвычайно важен, поскольку он позволяет отличать тип объективности, к которому стремится антропология, от объективности, представляющей интерес для других социальных наук и являющейся, несомненно, не менее строгой, чем ее тип, хотя она располагается и в иной плоскости. Реальности, которыми занимаются экономическая наука и демография, не менее объективны, однако никто не помышляет о том, чтобы требовать их понимания на основе опыта, переживаемого субъектом, никогда не встречающим в своем историческом становлении такие объекты, как стоимость, рентабельность, рост производительности труда или максимальное народонаселение. Это абстрактные понятия, применение которых социальными науками позволяет также осуществлять их сближение с точными и естественными науками, но уже совсем иным способом; антропология же в этом отношении оказывается скорее ближе к гуманитарным наукам. Она хочет быть семиотической наукой, решительно оставаясь на уровне значений. Именно это и является еще одной причиной (наряду со многими другими) поддержания тесного контакта антропологии с лингвистикой, тоже стремящейся по отношению к тому социальному явлению, каковым является язык, не отрывать объективные его основы, образующие звуковой аспект, от его значимых функций, образующих аспект смысловой.

Вопросы:

- 1. Что К. Леви-Стросс понимает под культурой?**
- 2. Как соотносятся между собой социальная и культурная антропология?**
- 3. В чем состоит специфика исследовательского подхода антрополога?**

Юрий Михайлович Лотман.
Отрывки из «Статей по семиотике культуры и искусства»

Исходно заложенный в текст смысл подвергается в ходе культурного функционирования текста сложным переработкам и трансформациям, в результате чего происходит приращение смысла. Поэтому данную функцию текста можно назвать творческой.

Различение функций меняет и представление о тексте. В первом случае текст есть манифестация одного языка. Он принципиально гомоструктурен и гомогенен. В тех случаях, когда текст предшествует языку и получателю информации еще предстоит выбрать или сконструировать язык для данного текста, активизируется всегда присутствующая возможность читать текст в системах нескольких грамматик.

В этом аспекте можно сформулировать правило: текст есть одновременная манифестация нескольких языков. Сложные диалогические и игровые отношения между разнообразными подструктурами текста, образующими его внутренний полиглотизм, и являются механизмом смыслообразования.

Эта особенность текста как генератора смысла ставит его в изоморфный ряд с такими явлениями, как индивидуальное сознание человека с его функциональной асимметрией больших полушарий головного мозга и культура, с ее принципиально гетерогенным и избыточным внутренним устройством. Механизм смыслообразования везде один: система внутренних переводов субъязыков данного текста, находящихся в отношении относительной непереводимости.

Третья функция текста связана с проблемами памяти культуры. В этом аспекте тексты образуют свернутые мнемонические программы. Способность отдельных текстов, доходящих до нас из глубины темного культурного прошлого, реконструировать целые пласты культуры, восстанавливать память наглядно демонстрируется всей историей культуры человечества.

В этом смысле тексты тяготеют к символизации и превращаются в символы культуры. В отличие от других видов знака, такие, хранящие память, символы получают высокую автономию от своего культурного контекста и функционируют не только в синхронном срезе культуры, но и в ее диахронных вертикалях (ср. значение античной и христианской символики для всех срезов европейской культуры). В этом случае отдельный символ функционирует как текст, свободно перемещающийся в хронологическом поле культуры и каждый раз сложно коррелирующий с ее синхронными срезами.

Таким образом, в современном семиотическом понимании текст перестает быть пассивным носителем смысла, а выступает в качестве динамического, внутренне противоречивого явления – одного из фундаментальных понятий современной семиотики.

Создание художественного произведения знаменует качественно новый этап в усложнении структуры текста. Многослойный и семиотически неоднородный текст, способный вступать в сложные отношения как с окружающим культурным контекстом, так и с читательской аудиторией, перестает быть элементарным сообщением, направленным от адресанта к адресату. Обнаруживая способность конденсировать информацию, он приобретает память. Одновременно он обнаруживает качество, которое Гераклит определил как «самовозрастающий логос». На такой стадии структурного усложнения текст обнаруживает свойства интеллектуального устройства: он не только передает вложенную в него извне информацию, но и трансформирует сообщения и вырабатывает новые.

В этих условиях социально-коммуникативная функция текста значительно усложняется. Ее можно свести к следующим процессам.

1. Общение между адресантом и адресатом. Текст выполняет функцию сообщения, направленного от носителя информации к аудитории.

2. Общение между аудиторией и культурной традицией. Текст выполняет функцию коллективной культурной памяти. В качестве таковой он, с одной стороны, обнаруживает способность к непрерывному пополнению, а с другой, к актуализации одних аспектов вложенной в него информации и временному или полному забыванию других.

3. Общение читателя с самим собою. Текст – это особенно характерно для традиционных, древних, отличающихся высокой степенью каноничности текстов — актуализирует определенные стороны личности самого адресата. В ходе такого общения получателя информации с самим собою текст выступает в роли медиатора, помогающего перестройке личности читателя, изменению ее структурной самоориентации и степени ее связи с метакультурными конструкциями.

4. Общение читателя с текстом. Проявляя интеллектуальные свойства, высокоорганизованный текст перестает быть лишь посредником в акте коммуникации. Он становится равноправным собеседником, обладающим высокой степенью автономности. И для автора (адресанта), и для читателя (адресата) он может выступать как самостоятельное интеллектуальное образование, играющее активную и независимую роль в диалоге. В этом отношении древняя метафора «беседовать с книгой» оказывается исполненной глубокого смысла.

5. Общение между текстом и культурным контекстом. В данном случае текст выступает в коммуникативном акте не как сообщение, а в качестве его полноправного участника, субъекта — источника или получателя информации. Отношения текста к культурному контексту могут иметь метафорический характер, когда текст воспринимается как заменитель всего контекста, которому он в определенном отношении эквивалентен, или же метонимический, когда текст представляет контекст как некоторая часть – целое. Причем, поскольку культурный контекст – явление сложное и гетерогенное, один и тот же текст может вступать в разные отношения с его разными уровневными структурами. Наконец, тексты, как более стабильные и отграниченные образования, имеют тенденцию переходить из одного контекста в другой, как это обычно случается с относительно долговечными произведениями искусства: перемещаясь в другой культурный контекст, они ведут себя как информант, перемещенный в новую коммуникативную ситуацию, – актуализируют прежде скрытые аспекты своей кодирующей системы. Такое «перекодирование самого себя» в соответствии с ситуацией обнажает аналогию между знаковым поведением личности и текста. Таким образом, текст, с одной стороны, уподобляясь культурному макрокосму, становится значительнее самого себя и приобретает черты модели культуры, а с другой, он имеет тенденцию осуществлять самостоятельное поведение, уподобляясь автономной личности.

В свете сказанного текст предстает перед нами не как реализация сообщения на каком-либо одном языке, а как сложное устройство, хранящее многообразные коды, способное трансформировать получаемые сообщения и порождать новые, как информационный генератор, обладающий чертами интеллектуальной личности. В связи с этим меняется представление об отношении потребителя и текста. Вместо формулы «потребитель дешифрует текст» возможна более точная – «потребитель общается с текстом». Он вступает с ним в контакты. Процесс дешифровки текста чрезвычайно усложняется, теряет свой однократный и конечный характер, приближаясь к знакомым нам актам семиотического общения человека с другой автономной личностью.

Текст культуры представляет собой наиболее абстрактную модель действительности с позиций данной культуры. Поэтому его можно определить как картину мира данной культуры. Обязательным свойством текста культуры является его универсальность; картина мира соотнесена всему миру и в принципе включает в себя все.

Для любого коллектива культура не факультативное добавление к минимуму жизненных условий, а неперемное положение, без которого бытие его невозможно.

Мы не можем указать ни на один человеческий коллектив на протяжении многовековой истории людей (если этот коллектив обладал минимальной устойчивостью и не был погибающим – фактически, уже мертвым!), который не имел бы текстов, социального поведения, осуществляемого специальными людьми или всем коллективом в специальное время для обслуживания особой, культурной функции. Культура – гибкий и сложно организованный механизм познания. Одновременно область культуры – область постоянной борьбы, социальных, классовых и исторических столкновений и конфликтов.

Культура – знаковая система, определенным образом организованная. Именно момент организации, проявляющейся как некоторая сумма правил, ограничений, наложенных на систему, выступает в качестве определяющего признака культуры.

«Естественное поведение» дано человеку как единственно возможное для каждой ситуации. Оно автоматически определяется контекстом и не может иметь альтернативы. Поэтому нормы естественного поведения покрывают без остатка всю сферу соответствующих «текстов поведения». «Естественное поведение» не может иметь противопоставленного ему «неправильного» естественного поведения. Иначе строится «культурное поведение». Оно обязательно подразумевает хотя бы две возможности, из которых только одна выступает как «правильная». Поэтому «культурное поведение» никогда не покрывает всех проступков человека в области, выходящей за пределы поведения естественного. Культура существует в противопоставлении не только Природе (в значении, определенном выше), но и не-культуре – сфере, функционально принадлежащей Culture, но не выполняющей ее правил.

Вопросы:

- 1. Какие функции текста выделяет Ю. М. Лотман?**
- 2. К каким процессам можно свести социально-коммуникативную функцию текста?**
- 3. Что такое культурная «картина мира»?**
- 4. Для чего, по мысли Ю. М. Лотмана, человеку нужна культура?**

Лесли Уайт.

Из работы «Наука о культуре»

Всякий живой организм, чтобы жить и воспроизводить себе подобных, должен осуществлять минимум приспособления к своей окружающей среде. Эти приспособления связаны со сферой инстинктов. Только у человека как вида приспособление осуществляется символическими средствами. Человек по сравнению с другими животными почти не приспособлен к окружающей среде, у него нет «инстинктивной программы» поведения. И в этом смысле человек ограниченное природное существо, однако в определенных ситуациях может «примерять» поведение любого животного, выбирая наиболее подходящее. Тем самым он вынужден самостоятельно создавать себе программу поведения. Для этого и для передачи подобной программы человек вырабатывает символические средства, которые мы именуем культурой. Если животные приспособляются при помощи значений, улавливаемых и интерпретируемых органами чувств, то человек же способен выходить за пределы чувственных впечатлений; он может воспринимать и истолковывать свой мир с помощью символов. Астрономия и физика занимались неодоушевленными детерминантами человеческого поведения. Анатомия, физиология и психология охватили индивидуальные детерминанты. Социология, наука об обществе имеет дело с наиндивидуальными детерминантами. Человеческое поведение не выступает как функция организма, оно не варьируется в зависимости от изменений организма, оно изменяется вместе с изменениями экстрасоматического фактора культуры. Тем самым с изменением культуры изменяется поведение. У животного группа детерминирует поведение любого ее члена. Но для человека как вида сама группа определена культурной традицией: найдем ли мы в том или ином

человеческом обществе ремесленную гильдию, клан, полиандрическое семейство или рыцарский орден, зависит от его культуры. Открытие этого класса детерминант и отделение средствами логического анализа этих экstrasоматических культурных детерминант от биологических – как в их групповом, так и в их индивидуальном аспектах – стало одним из значительнейших шагов вперед в науке за последнее время. С выделением понятия культуры науке открылась совсем новая область. Наука о культуре – новая, она открывает новую область опыта, это новый мир. Развитие естественных наук важно и значительно, но предназначение человека на этой планете не сводится только к измерению галактик, расщеплению атома или открытию нового чудодейственного препарата. Социо-политико-экономические системы, т.е. культура, внутри которых живет, дышит и размножается род человеческий, во много раз важнее для будущего Человека. Мы только начинаем понимать это. «Открытие» культуры когда-нибудь встанет в истории науки в один ряд с гелиоцентрической теорией Коперника или открытием клеточной основы всех форм жизни. Глубокие изменения в науке медленно пролагают себе путь. Поэтому нет ничего удивительного в том, что и нынешнее продвижение науки в новую область – область культуры – встречает известное сопротивление и противодействие. Антропоцентрическая точка зрения не может мириться с тезисом, что культура, а не человек, определяет форму и содержание человеческого поведения. Вроде бы вполне очевидно, что культура не может существовать без человека и что действуют люди, а не какая-то овеществленная сущность, именуемая «культурой». Разумеется, культура не существует без людей. Именно люди участвуют в голосовании, верят в ведьм и т.д. Сказать, что человек питает пристрастие или отвращение к молоку как напитку, значит, только установит событие, но не объяснить его. Культуролог объясняет поведение человеческого организма исходя из внешних экstrasоматических культурных элементов, которые функционируют как стимулы, вызывающие реакцию и сообщающие ей ее форму и содержание. Культуролог знает также, что культурный процесс объясним исходя из него самого; человеческий организм, взятый коллективно или индивидуально, безотносителен – не к самому культурному процессу, но к объяснению культурного процесса. Объясняя человеческое поведение, мы поступаем так, как если бы культура имела собственную жизнь без человека. Это научный метод, который применяется и в других науках, но нигде не вызывает сомнения. Например, физики рассматривают твердые тела – те, форма которых не изменяется под воздействием прилагаемой к нему силы. Но твердое тело – идеальное понятие, ибо твердых тел не существует. Значит, физиков тоже можно обвинить в «нереализме». Однако ученые возразят, что значительные результаты у физика могут возникнуть только если он работает подобным образом – теоретически, с идеальными предметами, при помощи абстрактных понятий. Поэтому и культуролог имеет право поступать таким же образом. Понятно, что культуры могут существовать без людей не больше, чем механизмы двигаться без трения. Однако можно рассматривать культуру так, если бы она была независима от человека, подобно физики, который может рассматривать механизмы так, словно они независимы от трения, или обращаться с телами так, будто они в самом деле твердые. Это эффективные техники истолкования.

Но как же назвать новую науку? Мы уже упоминали, что для нее не годятся уже существующие понятия социологии и психологии, т.к. отличаются по предмету исследования. Термин «антропология» здесь тоже непригоден. Он обозначает так много вещей, что становится бессмысленным: это и физическая антропология (генетика, физиология, палеонтология человека и т.д.), и культурная (которая понимается как психология и как психоанализ, история и т.д.). Поэтому изучать культуру может культурология, как бактерии изучает бактериология, музыку – музыковедение и т.д. Понятие науки о культуре – старое понятие; оно восходит по меньшей мере к первой главе «Первобытной культуре» Тайлора (1871г.) В 1915 г. немецкий химик и Нобелевский лауреат Вильгельм Оствальд в «Системе наук» говорил: «Я, следовательно, много лет назад предложил именовать обсуждаемую область наукой о цивилизации, или культурологией». В

1929 г. социолог Рид Бейн говорит о культурологии, правда в не совсем ясном смысле: в одном месте он приравнивает ее к социологии, в другом – к экологии человека. Культурология предполагает детерминизм. Принцип причины и следствия действует в царстве культурных явлений так же, как и в природе. Всякая данная культурная ситуация определена другими культурными событиями. Если действуют определенные культурные факторы, определенное событие становится их результатом. Наоборот, определенные культурные достижения, как бы страстно их ни желали, не могут иметь места, если не наличествуют и не действуют требующиеся для этих достижений факторы. Применительно к человеческому поведению это все еще называют «фатализмом». Культуру должна изучать особая наука, занимающаяся только ей – это культурология.

Культурология – отрасль антропологии, которая рассматривает культуру (институты, технологии, идеологии) как самостоятельную упорядоченность феноменов, организованных в соответствии с собственными принципами и существующих по своим законам. Культурный процесс определяется как самостоятельный и независимый. Термин «культура» заимствован великим основоположником английской антропологии Э.Б. Тэйлором у немецких историков культуры. Для него культура – сложное целое, которое складывается «из знаний, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества». Он пришел к выводу, что культура является исключительно принадлежностью человеческого вида. Именно определение Тэйлора наиболее распространено в XX веке. Только человек обладает уникальной способностью оперировать символами – символизировать, т.е. свободно и произвольно наделять значениями предметы и события, явления и действия. Но символизированные предметы и события (символы) могут рассматриваться в двух разных контекстах. В соматическом контексте их значение связано с их отношением к организму человека и в этом качестве реализует поведение. В экстрасоматическом контексте их значение реализуется не в отношении производящего их организма человека, а в отношении к другим. В этом контексте они являются культурой – это класс символизированных предметов и явлений, рассматриваемых в экстрасоматическом контексте. До появления культурологии в процессе расширения сферы науки натуралистическое (т.е. немифологическое, нетеологическое) объяснение поведения людей носило биологический, психологический или социологический характер. Соответственно, то или иное поведение людей определялось их физическим типом, либо особенностями мышления, либо оно являлось результатом каких-то процессов социального взаимодействия. Человек был причиной, культура – следствием. Культурологическая революция по-иному объясняет это соотношение. Люди ведут себя так, а не иначе потому, что они были рождены и воспитаны в определенных культурных традициях. Поведение народа определяется не физическим типом или генетическим кодом, не идеями, желаниями, надеждами и страхами, не процессами социального взаимодействия, а внешней, экстрасоматической традицией. Воспитанные в тибетской лингвистической традиции люди будут говорить на тибетском, а не на английском языке. Отношение к моногамии или полиандрии, отвращение к молоку, табуирование отношений с тещей или использование таблицы умножения – все определяется реакцией людей на культурные традиции. Поведение народа является функцией его культуры. А культуру определяет она сама. Культуру можно рассматривать как самостоятельный процесс. Это такой процесс, в ходе которого свойства культуры взаимодействуют друг с другом, образуя новые пермутации, комбинации и соединения. Одна форма языка, письменности, социальной организации, технологии или культуры в целом развивается из предшествующей стадии или образуются из предшествующего состояния. Конечно, любая социокультурная система подвержена воздействию земной и небесной среды. Но та или иная среда просто *позволяет или исключает* существование определенных элементов или свойств культуры; она *не определяет* их.

Говоря о культурах вообще или о культуре в целом, можно фактор среды расценивать как константу и поэтому не учитывать его при интерпретации культурного процесса. Хотя

культурология, рассматривая культурный процесс, не включает в сферу своего интереса биологические и психологические процессы у людей, культуролог признает существование тесной и необходимой связи между культурой в целом и человека в целом. Если бы человек-животное был другим, иной была бы его культура. Если бы человеку не было бы свойственно спектроскопическое, хроматическое зрение, его культура была бы иной. Если бы он мог питаться исключительно мясом или злаками, его культура была бы иной. Возникновение культуры обусловлено существованием человеческого вида, ее функционирование служит удовлетворению потребностей этого вида. Поэтому, исследуя проблему *происхождения и функций* культуры, следует принимать во внимание биологического человека. Когда же культура уже возникла, ее последующие видоизменения следует объяснять уже без обращения к человеку – животному. У нас нет необходимости обращаться к человеку при рассмотрении, например, эволюции математики или денежного обращения. Языковые системы объясняются в терминах лексики, грамматики, фонетики и т.д. Без людей язык, конечно, не мог бы существовать. Но наука о языке развивается так, как если бы человечества не существовало вовсе. То же самое относится и к культуре, взятой как целое. Без дыхания и метаболизма мы не создали бы симфоническую музыку, суд присяжных или десять заповедей, однако учет этих физиологических процессов ни в коей мере не будет способствовать лучшему пониманию этих культурных феноменов. Феномены культуры, так же как и биологические и физические феномены, следует повергнуть научному анализу с четырех точек зрения. Наш подход может быть временным или вневременным, обобщающим или уточняющим. Изучение предметов и явлений при уточняющем временном подходе создает историю культуры. Временной обобщающий подход даст эволюционистские интерпретации. Вневременная обобщающая интерпретация исследует структуры и функции социокультурных систем. А вневременной уточняющий подход даст дескриптивную этнографию.

Социологи склонны считать культуру продуктом социального взаимодействия. Но если бы одно социальное действие могло само по себе производить культуру, мы бы обнаружили культуру и у бабуинов.

Вопросы:

1. **В чем специфика взаимодействия человека и природы?**
2. **Зачем нужна еще одна наука, изучающая культуру? Что ее отличает?**
3. **В чем заключается потребность человека в культуре?**
4. **Как Л.Уайт объясняет необходимость изучения культуры?**
5. **Насколько важно для культурологии внимание к человеку как биологическому виду?**

Карл Ясперс.

Из работы «Смысл и назначение истории»

Осевое время

На Западе философия истории возникла на основе христианского вероучения. В грандиозных творениях от Августина до Гегеля эта вера видела поступь Бога в истории. Моменты божественного откровения знаменуют собой решительные повороты в потоке событий. Так, еще Гегель говорил: весь исторический процесс движется к Христу и идет от него. Явление Сына Божьего есть ось мировой истории. Ежедневным подтверждением этой христианской структуры мировой истории служит наше летосчисление.

Между тем христианская вера – это лишь одна вера, а не вера всего человечества. Недостаток ее в том, что подобное понимание мировой истории представляется убедительным лишь верующему христианину. Более того, и на Западе христианин не связывает свое эмпирическое постижение истории с этой верой. Догмат веры не является для него тезисом эмпирического истолкования действительного исторического процесса. И для христианина священная история отделяется по своему смысловому значению от светской

истории. И верующий христианин мог подвергнуть анализу самую христианскую традицию, как любой другой эмпирический объект. Ось мировой истории, если она вообще существует, может быть обнаружена только эмпирически, как факт, значимый для всех людей, в том числе и для христиан. Эту ось следует искать там, где возникли предпосылки, позволившие человеку стать таким, каков он есть; где с поразительной плодотворностью шло такое формирование человеческого бытия, которое, независимо от определенного религиозного содержания, могло стать настолько убедительным – если не своей эмпирической неопровержимостью, то во всяком случае некоей эмпирической основой для Запада, для Азии, для всех людей вообще, – что тем самым для всех народов были бы найдены общие рамки понимания их исторической значимости. Эту ось мировой истории следует отнести, по-видимому, ко времени около 500 лет до н. э., к тому духовному процессу, который шел между 800 и 200 гг. до н. э. Тогда произошел самый резкий поворот в истории. Появился человек такого типа, какой сохранился и по сей день. Это время мы вкратце будем называть осевым временем.

В это время происходит много необычайного. В Китае жили тогда Конфуций и Лао-цзы, возникли все направления китайской философии, мыслили Мо-цзы, Чжуан-цзы, Ле-цзы и бесчисленное множество других. В Индии возникли Упанишады, жил Будда; в философии – в Индии, как и в Китае, – были рассмотрены все возможности философского постижения действительности, вплоть до скептицизма, до материализма, софистики и нигилизма; в Иране Заратустра учил о мире, где идет борьба добра со злом; в Палестине выступали пророки – Илия, Исая, Иеремия и Второисая; в Греции – это время Гомера, философов Парменида, Гераклита, Платона, трагиков, Фукидида и Архимеда. Все то, что связано с этими именами, возникло почти одновременно в течение немногих столетий в Китае, Индии и на Западе независимо друг от друга. Новое, возникшее в эту эпоху в трех упомянутых культурах, сводится к тому, что человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения. Осознавая свои границы, он ставит перед собой высшие цели, познает абсолютность в глубинах самосознания и в ясности трансцендентного мира. Все это происходило посредством рефлексии. Сознание осознавало сознание, мышление делало своим объектом мышление. Началась духовная борьба, в ходе которой каждый пытался убедить другого, сообщая ему свои идеи, обоснования, свой опыт. Испытывались самые противоречивые возможности. Дискуссии, образование различных партий, расщепление духовной сферы, которая и в противоречивости своих частей сохраняла их взаимообусловленность, — все это породило беспокойство и движение, граничащее с духовным хаосом. В эту эпоху были разработаны основные категории, которыми мы мыслим по сей день, заложены основы мировых религий, и сегодня определяющих жизнь людей. Во всех направлениях совершался переход к универсальности. Этот процесс заставил многих пересмотреть, поставить под вопрос, подвергнуть анализу все бессознательно принятые ранее воззрения, обычаи и условия. Все это вовлечено в водоворот. В той мере, в какой воспринятая в традиции прошлого субстанция была еще жива и действенна, ее явления прояснялись и она тем самым преображалась. Мифологической эпохе с ее спокойной устойчивостью пришел конец. Основные идеи греческих, индийских, китайских философов и Будды, мысли пророков о Боге были далеки от мифа. Началась борьба рациональности и рационально проверенного опыта против мифа (логоса против мифа), затем борьба за трансцендентного Бога, против демонов, которых нет, и вызванная этическим возмущением борьба против ложных образов Бога. Божество неизмеримо возвысилось посредством усиления этической стороны религии. Миф же стал материалом для языка, который теперь уже выражал не его исконное содержание, а нечто совсем иное, превратив его в символ.

В ходе этого изменения (по существу, тоже мифотворческого), в момент, когда миф, как таковой, уничтожался, шло преобразование мифов, постижение их на большой глубине. Древний мифический мир медленно отступал, сохраняя, однако, благодаря фактической вере

в него народных масс свое значение в качестве некоего фона, и впоследствии мог вновь одерживать победы в обширных сферах сознания. Все эти изменения в человеческом бытии можно назвать одухотворением: твердые изначальные устои жизни начинают колебаться, покой полярностей сменяется беспокойством противоречий и антиномий. Человек уже не замкнут в себе. Он не уверен в том, что знает самого себя, и поэтому открыт для новых безграничных возможностей. Он способен теперь слышать и понимать то, о чем до этого момента никто не спрашивал и что никто не возвещал. Неслыханное становится очевидным. Вместе с ощущением мира и самого себя человек начинает ощущать и бытие, но не полностью: этот вопрос остается. Впервые появились философы. Человек в качестве отдельного индивидуума отважился на то, чтобы искать опору в самом себе. Отшельники и странствующие мыслители Китая, аскеты Индии, философы Греции и пророки Израиля близки по своей сущности, как бы они ни отличались друг от друга по своей вере, содержанию и внутренней структуре своего учения. Человек может теперь внутренне противопоставить себя всему миру. Он открыл в себе истоки, позволяющие ему возвыситься над миром и над самим собой. В спекулятивном мышлении он возносится до самого бытия, которое постигается без раздвоения, в исчезновении субъекта и объекта, в слиянии противоречий. То, что в высочайшем порыве познается как возвращение к самому себе в бытии или как *uni mystica*, как единение с божеством или как ощущение себя орудием воли Божьей, в объективирующем, спекулятивном мышлении выражается таким образом, что допускает двойственное или даже ложное истолкование. Это – подлинный человек, который, будучи связан и скрыт плотью, скован своими влечениями, лишь смутно осознавая самого себя, стремится к освобождению и спасению и действительно способен обрести его уже в этом мире в порыве вознесения к идее, в несокрушимом спокойствии души, в медитации, в понимании того, что он сам и весь мир есть атман, в состоянии нирваны, в единении с дао или в покорности воле Божьей. По своей настроенности и по содержанию веры эти пути к спасению сильно отличаются друг от друга, но общее здесь то, что человек выходит за пределы своего индивидуального существования, сознавая свое место в целостности бытия, что он вступает на путь, пройти который он должен в качестве данной индивидуальности. Он может отказаться от всех мирских благ, уйти в пустыню, в лес, в горы; став отшельником, познать творческую силу одиночества и вернуться в мир обладателем знания, мудрецом, пророком. В осевое время произошло открытие того, что позже стало называться разумом и личностью. То, что достигается отдельным человеком, отнюдь не становится общим достоянием. В те времена дистанция между вершинами человеческих возможностей и массой была чрезвычайно велика. Однако то, чем становится единичный человек, косвенным образом изменяет всех людей. Человечество в целом совершает скачок.

Новому духовному миру соответствует определенное социальное устройство, аналогичные черты которого мы обнаруживаем во всех трех рассматриваемых здесь областях. В этот период существовало множество мелких государств и городов, шла борьба всех против всех, и при этом оказалось возможным поразительное процветание, рост могущества и богатства. В Китае при слабых правителях династии Чжоу маленькие государства и города жили своей суверенной жизнью, процесс политического развития вел к увеличению одних мелких государств за счет других мелких государств, подчинившихся им. В Элладе и на Ближнем Востоке мелкие государства жили своей независимой от какого-либо центра жизнью, даже те, которые находились под властью Персии. В Индии существовало множество государств и самостоятельных городов. Постоянное общение способствовало интенсивному духовному движению в каждом из трех миров. Китайские философы (Конфуций, Мо-цзы и другие) странствовали, чтобы встретиться друг с другом в знаменитых, благотворных для духовной жизни центрах (они основывали школы, которые синологи называют академиями) совершенно так же, как странствовали софисты и философы Эллады и как всю свою жизнь странствовал Будда. Прежде духовное состояние людей было сравнительно неизменным, в нем, несмотря на катастрофы, будучи ограниченным по своему горизонту, все повторялось в незаметном и очень медленном

духовном течении, которое не осознавалось и поэтому не познавалось. Теперь же, напротив, напряжение растет и становится основой бурного, стремительного движения. И это движение осознается - человеческое существование в качестве истории становится теперь предметом размышлений. Люди ощущают, знают, что в их время, в настоящем, начинается нечто исключительное. А это, в свою очередь, ведет к осознанию того, что данному настоящему предшествовало бесконечное прошлое. Уже на ранней стадии такого пробуждения собственно человеческого духа человек преисполнен воспоминаний; у него создается впечатление, что он живет на поздней стадии развития, более того, в период упадка. Люди ощущают близость катастрофы, стремятся помочь пониманием, воспитанием, введением реформ. Планируя, они пытаются овладеть ходом событий, восстановить необходимые условия или создать новые. История в ее целостности мыслится как последовательная смена различных образов мира: либо в сторону постоянного ухудшения, либо как круговорот или подъем. Создаются теории, которые должны определить, как наилучшим образом устроить совместную жизнь людей, управлять и править ими. Реформаторские идеи подчиняют себе деятельность людей. Философы переходят из государства в государство, выступают как советники и учителя, их презирают и вместе с тем ищут, они полемизируют и соревнуются друг с другом.

В социологическом аспекте существует прямая аналогия между неудачами Конфуция при императорском дворе государства Вэй и Платона в Сиракузах, между школой Конфуция, где воспитывались будущие государственные деятели, и академией Платона, которая ставила перед собой ту же цель. Эпоха, в которой все это происходило на протяжении веков, не была периодом простого поступательного развития. Это было время уничтожения и созидания одновременно. И завершения достигнуто не было. Высшие возможности мышления и практики, получившие свое осуществление в отдельных личностях, не стали общим достоянием, ибо большинство людей не могло следовать по этому пути. То, что вначале было в этом движении свободой, стало в конечном итоге анархией. И когда эта эпоха лишилась творческого начала, в трех областях культуры было произведено фиксирование концептуальных воззрений и их нивелирование. Из беспорядка, ставшего невыносимым, возникло тяготение к новому единению в деле воссоздания прочных условий жизни. Завершение носит, прежде всего, политический характер. Почти одновременно в ходе завоевания насильственно создаются большие могущественные империи – в Китае (Цинь Ши-Хуанди), в Индии (династия Маурья), на Западе (эллинистические государства и *imperium Romanum*). Повсюду, возникая из руин, складывался, прежде всего, технически и организационно планомерный порядок. Однако повсюду сохранилось воспоминание о духе предшествующей эпохи. Он стал образцом и объектом почитания. Его творения и великие люди стояли у всех перед глазами и определяли содержание обучения и воспитания (династия Хань конструировала конфуцианство, Ашока – буддизм, эпоха Августа – эллинистическо-римскую образованность). Предполагалось, что сложившиеся в конце осевого времени мировые империи будут существовать вечно. Однако их стабильность была иллюзорной. Если по сравнению с государственными образованиями осевого времени существование этих империй и было достаточно длительным, то в конечном итоге они также пришли в упадок и распались. Последующие тысячелетия принесли большие изменения. В этом аспекте гибель и возрождение великих империй составляли историю послеосевого времени, продолжали историю великих культур древности, которая длилась много тысячелетий; однако различие заключалось в том, что возникшее в осевое время духовное напряжение с той поры не переставало оказывать свое воздействие на людей, придавая их деятельности новую неопределенность и новое значение.

Вопросы:

- 1. Что такое Осевое время и чем оно характеризуется?**
- 2. В чем значимость Осевого времени?**
- 3. Что объединяет такие разные религии, которые определили дальнейшую судьбу человечества?**

4. В чем принципиальное отличие Осевого времени от предшествующей эпохи?

Хосе Ортега-и-Гассет. Из работы «Восстание масс»

Феномен стадности

Толпа – понятие количественное и визуальное: множество. Переведем его, не искажая, на язык социологии. И получим «массу». Общество всегда было подвижным единством меньшинства и массы. Меньшинство – совокупность лиц, выделенных особо; масса – не выделенных ничем. Речь, следовательно, идет не только и не столько о «рабочей массе». Масса – это средний человек. Таким образом, чисто количественное определение – «многие» – переходит в качественное. Это совместное качество, ничейное и отчуждаемое, это человек в той мере, в какой он не отличается от остальных и повторяет общий тип. Какой смысл в этом переводе количества в качество? Простейший – так понятнее происхождение массы. До банальности очевидно, что стихийный рост ее предполагает совпадение целей, мыслей, образа жизни. Но не так ли обстоит дело и с любым сообществом, каким бы избранным оно себя ни полагало? В общем, да. Но есть существенная разница. В сообществах, чуждых массовости, совместная цель, идея или идеал служат единственной связью, что само по себе исключает многочисленность. Для создания меньшинства, какого угодно, сначала надо, чтобы каждый по причинам особым, более или менее личным, отпал от толпы. Его совпадение с теми, кто образует меньшинство, – это позднейший, вторичный результат особенности каждого и, таким образом, это во многом совпадение несовпадений. Порой печать отъединенности бросается в глаза: именующие себя «нонконформистами» англичане – союз согласных лишь в несогласии с обществом. Но сама установка – объединение как можно меньшего числа для отъединения от как можно большего – входит составной частью в структуру каждого меньшинства. Говоря об избранной публике на концерте изысканного музыканта, Малларме тонко заметил, что этот узкий круг своим присутствием демонстрировал отсутствие толпы.

Деление общества на массы и избранные меньшинства – типологическое и не совпадает ни с делением на социальные классы, ни с их иерархией. Разумеется, высшему классу, когда он становится высшим и пока действительно им остается, легче выдвинуть человека «большой колесницы», чем низшему. Но в действительности внутри любого класса есть собственные массы и меньшинства. Нам еще предстоит убедиться, что плебейство и гнет массы даже в кругах традиционно элитарных – характерное свойство нашего времени. Так интеллектуальная жизнь, казалось бы взыскательная к мысли, становится триумфальной дорогой псевдоинтеллигентов, не мыслящих, немислимых и ни в каком виде неприемлемых. Ничем не лучше останки «аристократии», как мужские, так и женские. И, напротив, в рабочей среде, которая прежде считалась эталоном «массы», не редкость сегодня встретить души высочайшего закала. Масса – это посредственность, и, поверь она в свою одаренность, имел бы место не социальный сдвиг, а всего-навсего самообман. Особенность нашего времени в том, что заурядные души, не обманываясь насчет собственной заурядности, безбоязненно утверждают свое право на нее и навязывают ее всем и всюду. Как говорят американцы, отличаться – неприлично. Масса сминает все непохожее, недюжинное, личностное и лучшее. Кто не такой, как все, кто думает не так, как все, рискует стать отверженным. И ясно, что «все» – это еще не все. Мир обычно был неоднородным единством массы и независимых меньшинств. Сегодня весь мир становится массой. Такова жестокая реальность наших дней, и такой я вижу ее, не закрывая глаз на жестокость.

Мы должны предъявить XIX веку счет. Очевидно, наряду с чем-то небывалым и неповторимым имелись в нем и какие-то врожденные изъяны, коренные пороки, поскольку он создал новую породу людей – мятежную массу – и теперь она угрожает тем основам, которым обязана жизнью. Если этот человеческий тип будет по-прежнему хозяйничать в Европе и право решать останется за ним, то не пройдет и тридцати лет, как наш континент

одичает. Наши правовые и технические достижения исчезнут с той же легкостью, с какой не раз исчезали секреты мастерства. Жизнь съежится. Сегодняшний избыток возможностей обернется беспросветной нуждой, скаредностью, тоскливым бесплодием. Это будет неподдельный декаданс. Потому что восстание масс и есть то самое, что Ратенау называл «вертикальным одичанием». Поэтому так важно взглянуть в массового человека, в эту чистую потенцию как высшего блага, так и высшего зла.

Кто он, тот массовый человек, что главенствует сейчас в общественной жизни, политической и не политической? Почему он такой, какой есть, иначе говоря, как он получился таким? Оба вопроса требуют совместного ответа, потому что взаимно проясняют друг друга. Человек, который намерен сегодня возглавлять европейскую жизнь, мало похож на тех, кто двигал XIX век, но именно XIX веком он рожден и вскормлен. Проницательный ум, будь то в 1820-м, 1850-м или 1880 году, простым рассуждением а priori мог предвосхитить тяжесть современной исторической ситуации. И в ней действительно нет ровным счетом ничего, не предугаданного сто лет назад. «Массы надвигаются!» – апокалиптически восклицал Гегель. «Без новой духовной власти наша эпоха – эпоха революционная – кончится катастрофой», – предрекал Огюст Конт. «Я вижу всемирный потоп нигилизма!» – кричал с энгадинских круч усатый Ницше. Неправда, что история непредсказуема. Сплошь и рядом пророчества сбывались. Если бы грядущее не оставляло бреши для предвидений, то и впредь, исполняясь и становясь прошлым, оно оставалось бы непонятным. В шутке, что историк – пророк наизнанку, заключена вся философия истории. Конечно, можно провидеть лишь общий каркас будущего, но ведь и в настоящем или прошлом это единственное, что, в сущности, доступно. Поэтому, чтобы видеть свое время, надо смотреть с расстояния. С какого? Достаточного, чтобы не различать носа Клеопатры. Какой представлялась жизнь той человеческой массе, которую в изобилии плодил XIX век? Прежде всего и во всех отношениях – материально доступной. Никогда еще рядовой человек не уголял с таким размахом свои житейские запросы. По мере того как таяли крупные состояния и ужесточалась жизнь рабочих, экономические перспективы среднего слоя становились день ото дня все шире. Каждый день вносил новую лепту в его жизненный standard. С каждым днем росло чувство надежности и собственной независимости. То, что прежде считалось удачей и рождало смиренную признательность судьбе, стало правом, которое не благословляют, а требуют. С 1900 года начинает и рабочий ширить и упрочивать свою жизнь. Он, однако, должен за это бороться. Благоденствие не уготовано ему заботливо, как среднему человеку, на диво слаженным обществом и Государством. Этой материальной доступности и обеспеченности сопутствует житейская – comfort и общественный порядок. Жизнь катится по надежным рельсам, и столкновение с чем-то враждебным и грозным мало представимо.

Контраст будет еще отчетливее, если от материального перейти к аспекту гражданскому и моральному. С середины прошлого века средний человек не видит перед собой никаких социальных барьеров. С рождения он и в общественной жизни не встречает рогаток и ограничений. Никто не принуждает его сужать свою жизнь. И здесь «широка Кастилия». Не существует ни сословий, ни каст. Ни у кого нет гражданских привилегий. Средний человек усваивает как истину, что все люди узаконенно равны. Никогда за всю историю человек не знал условий, даже отдаленно похожих на современные. Речь действительно идет о чем-то абсолютно новом, что внес в человеческую судьбу XIX век. Создано новое сценическое пространство для существования человека, новое и в материальном и в социальном плане. Три начала сделали возможным этот новый мир: либеральная демократия, экспериментальная наука и промышленность. Два последних фактора можно объединить в одно понятие – техника. В этой триаде ничто не рождено XIX веком, но унаследовано от двух предыдущих столетий. Деятнадцатый век не изобрел, а внедрил, и в том его заслуга.

Тот мир, что окружает нового человека с колыбели, не только не понуждает его к самообузданию, не только не ставит перед ним никаких запретов и ограничений, но,

напротив, непрестанно берedit его аппетиты, которые в принципе могут расти бесконечно. Ибо этот мир XIX и начала XX века не просто демонстрирует свои бесспорные достоинства и масштабы, но и внушает своим обитателям – и это крайне важно – полную уверенность, что завтра, словно упиваясь стихийным и неистовым ростом, мир станет еще богаче, еще шире и совершеннее. И по сей день, несмотря на признаки первых трещин в этой незыблемой вере, – по сей день, повторяю, мало кто сомневается, что автомобили через пять лет будут лучше и дешевле, чем сегодня. Это так же непреложно, как завтрашний восход солнца. Сравнение, кстати, точное. Действительно, видя мир так великолепно устроенным и слаженным, человек заурядный полагает его делом рук самой природы и не в силах додуматься, что дело это требует усилий людей незаурядных. Еще труднее ему уразуметь, что все эти легко достижимые блага держатся на определенных и нелегко достижимых человеческих качествах, малейший недобор которых незамедлительно развеет прахом великолепное сооружение.

Массовый человек ощущает себя совершенным. Человеку незаурядному для этого требуется незаурядное самомнение, и наивная вера в собственное совершенство у него не органична, а внушена тщеславием и остается мнимой, притворной и сомнительной для самого себя. Поэтому самонадеянному так нужны другие, кто подтвердил бы его домыслы о себе. И даже в этом клиническом случае, даже ослепленный тщеславием, достойный человек не в силах ощутить себя завершенным. Напротив, сегодняшней заурядности, этому новому Адаму, и в голову не взбредет усомниться в собственной избыточности. Самосознание у него поистине райское. Природный душевный герметизм лишает его главного условия, необходимого, чтобы ощутить свою неполноту, – возможности сопоставить себя с другим. Сопоставить означало бы на миг отрешиться от себя и вселиться в ближнего. Но заурядная душа не способна к перевоплощению – для нее, увы, это высший пилотаж.

Сегодня у среднего человека самые неукоснительные представления обо всем, что творится и должно твориться во вселенной. Поэтому он разучился слушать. Зачем, если все ответы он находит в самом себе? Нет никакого смысла выслушивать, и, напротив, куда естественнее судить, решать, изрекать приговор. Не осталось такой общественной проблемы, куда бы он не вступал, повсюду оставаясь глухим и слепым и всюду навязывая свои «взгляды».

Но разве это не достижение? Разве не величайший прогресс то, что массы обзавелись идеями, то есть культурой? Никоим образом. Потому что идеи массового человека таковыми не являются и культурой он не обзавелся. Идея – это шаг истине. Кто жаждет идей, должен прежде их домогаться истины и принимать те правила игры, которых она требует. Бессмысленно говорить об идеях и взглядах, не признавая системы, в которой они выверяются, свода правил, к которым можно апеллировать в споре. Эти правила – основы культуры. Не важно, какие именно. Важно, что культуры нет, если нет устоев, на которые можно опереться. Культуры нет, если нет основ законности, к которым можно прибегнуть. Культуры нет, если к любым, даже крайним взглядам нет уважения, на которое можно рассчитывать в полемике⁷. Культуры нет, если экономические связи не руководствуются торговым правом, способным их защитить. Культуры нет, если эстетические споры не ставят целью оправдать искусство.

Итак, новая социальная реальность такова: европейская история впервые оказалась отданной на откуп заурядности. Или в действительном залоге: заурядность, прежде подвластная, решила властвовать. Решение выйти на авансцену возникло само собой, как только созрел новый человеческий тип – воплощенная посредственность. В социальном плане психологический строй этого новичка определяется следующим: во-первых, подспудным и врожденным ощущением легкости и обильности жизни, лишенной тяжких ограничений, и, во-вторых, вследствие этого – чувством собственного превосходства и всеислия, что, естественно, побуждает принимать себя таким, какой есть, и считать свой умственный и нравственный уровень более чем достаточным. Эта самодостаточность

повелевает не поддаваться внешнему влиянию, не подвергать сомнению свои взгляды и не считаться ни с кем. Привычка ощущать превосходство постоянно берedit желание господствовать. И массовый человек держится так, словно в мире существует только он и ему подобные, а отсюда и его третья черта – вмешиваться во все, навязывая свою убогость бесцеремонно, безоглядно, безотлагательно и безоговорочно, то есть в духе «прямого действия».

Суть такова: Европа утратила нравственность. Прежнюю массовый человек отверг не ради новой, а ради того, чтобы, согласно своему жизненному складу, не придерживаться никакой. Что бы ни твердила молодежь о «новой морали», не верьте ни единому слову. Утверждаю, что на всем континенте ни у кого из знатоков нового *ethos* нет и подобия морали. И если кто-то заговорил о «новой», значит, замыслил новую пакость и ищет контрабандных путей. Так что наивно укорять современного человека в безнравственности. Это не только не заденет, но даже польстит. Безнравственность нынче стала ширпотребом, и кто только не шеголяет ею.

Вопросы:

- 1. Как соотносятся понятия толпа – меньшинство-масса?**
- 2. Откуда берутся массы?**
- 3. Какие три вещи сделали возможным появление нового мира?**
- 4. Назовите черты массового человека?**
- 5. Как изменилось представление о нравственности в связи с появлением человека – массы?**

Жан Бодрийяр.

Из работы «Насилие глобализации»

Неизбежна ли глобализация? Все другие культуры в отличие от нашей каким-то образом уходили от фатальности этого безучастного товарообмена. Где критический порог перехода к универсальному, а затем к глобальному? Что за головокружение толкает мир к абстрактным Идеям, и что за помутнение сознания толкает к безоговорочному претворению в жизнь этих Идей?

Универсальное было Идеей. Как только идея воплощается в глобальном, она кончает жизнь самоубийством, как Идея, как идеальный финал. Человеческое становится исходной эталонной инстанцией, и отныне господствует одно человечество, имманентное самому себе, занявшее пустующее место умершего Бога. Но оно не имеет конечного смысла, разумного основания. Не имея больше врагов, человеческое их порождает изнутри вместе с целым родом бесчеловечных метастаз. С этого момента насилие глобального – насилие системы, которая третирует любые формы негативности, сингулярности, включая крайнюю форму сингулярности, а именно, саму смерть – насилие общества, где мы в принципе лишены права идти на конфликт, где запрещена смерть – насилие, которое кладет конец в некотором смысле самому насилию и работает над тем, чтобы поставить на место мир свободный от всякого естественного порядка вещей, будь то тело, секс, рождение или смерть. Более чем о насилии, нужно было бы говорить о его ядовитости. Насилие вирусно: оно осуществляется через заражение, цепную реакцию и постепенно разрушает весь наш иммунитет и способность сопротивляться.

Между тем, ставки еще не сделаны, и глобализация заведомо не выиграла. Перед лицом этой унифицирующей и разлагающей власти видно как повсюду возникают разнородные силы – не просто отличные друг от друга, а антагонистичные. За все более активным противостоянием глобализации, за сопротивлением политическим и экономическим стоит архаичное неповиновение: что-то вроде мучительного ревизионизма относительно достижений современности и «прогресса», неприятие не только глобальной технoструктуры, но и ментальной структуры равноценности всех культур. Воскрешение этого архаизма может возрождать черты насилия, аномальности, иррациональности на фоне нашей просвещенной

мысли – этнических, религиозных, лингвистических коллективных форм, но также на фоне индивидуальных психических отклонений и неврозов. Было бы ошибкой клеймить эти приступы и вспышки как популистские, архаичные и даже террористические. Все, что привлекает всеобщее внимание сегодня, направлено против этой абстрактной универсальности, включая антагонизм ислама и западных ценностей (поскольку в нем заложен наиболее пылкий протест и он сегодня враг номер один).

Что может помешать глобальной системе? Конечно, не антиглобалистское движение, у которого одна лишь цель – притормозить ослабление регуляторной функции. Политическое воздействие может быть ощутимым, а символический удар ничтожен. Это насилие – также что-то типа внутренних, неожиданных превратностей, которые система может преодолеть, сама ведя игру. То, что может помешать системе, связано не с позитивными альтернативами, а с сингулярностями. А они ни позитивны, ни негативны. Они не могут быть альтернативой, они совсем другого порядка. Они не подчиняются ни ценностным суждениям, ни принципам политической реальности. Они могут быть чем-то самым лучшим или наихудшим. Их невозможно объединить в федерацию во всеобщем историческом действии. Они разрушают любые общие и доминирующие идеи, но они не являются одновременно общей контр-идеей – они придумывают собственную игру и у них свои правила.

Сингулярности не являются неизбежно жестокими, насильственными, среди них есть и весьма сублильные: язык, искусство, тело, культура. Но есть и жестокие – как терроризм. Такого рода сингулярность мстит всем уникальным культурам, которые заплатили своим исчезновением за восстановление этой единственной глобальной власти.

Речь не идет о «цивилизационном шоке», но о почти антропологическом столкновении между универсальной недифференцированной культурой и всем тем, что в какой бы то ни было области сохраняет нечто от неустранимой несхожести, от инаковости.

Для глобальной державы, такой же фундаменталистской, консервативной, как религиозная ортодоксия, все отличные от нее, сингулярные формы являются ересями. Поэтому они обречены либо на возвращение волей-неволей в глобальное устройство, либо должны исчезнуть. Миссия Запада (или скорее экс-Запада, поскольку он уже давно не имеет собственных ценностей) заключается в том, чтобы всеми средствами подчинить другие культуры хищническому закону равнозначности, эквивалентности. Культура, которая утратила свои ценности, может лишь отыгрываться на ценностях других. Даже войны, в том числе в Афганистане, помимо политической и экономической стратегии нацелены на нейтрализацию дикости и выравнивание всех территорий. Цель – минимизировать непокорное пространство, колонизировать, подчинить все дикие зоны, будь то в географическом пространстве или в ментальном пространстве.

Создание глобальной системы есть результат лютой зависти: зависти культуры, индифферентной культуры с нечеткими дефинициями по отношению к культуре «высокой четкости» – зависти разочарованных, дезактивированных систем, по отношению к культурам высокой активности-зависти десакрализованных обществ по отношению к культурам, сохранившим жертвенные формы. Для подобной системы любое строптивное устройство предположительно террористическое. Например, Афганистан. Если на территории, где все «демократические» права и свободы – музыка, телевидение и даже лица женщин под запретом, если страна полностью отвергает то, что мы называем цивилизацией – на какие бы религиозные устои она не ссылалась, для остального «свободного» мира это невыносимо. Речь не о том, чтобы отказать современности в ее притязаниях на универсальность. Каким бы очевидным Добром и естественным идеалом в своем роде она не пыталась предстать, универсальность наших нравов и ценностей ставится под сомнение, несмотря на то, что некоторыми умами это характеризуется как фанатизм и нечто само по себе преступное в отношении единого мышления и консенсуальных перспектив Запада. Это противостояние может быть понято лишь в свете символической необходимости. Чтобы понять ненависть всего остального мира к Западу, нужно ниспровергнуть все существующие точки зрения. Это

не ненависть тех, у кого взяли все и не вернули ничего, скорее ненависть тех, кому все дали так, чтобы они не смогли вернуть. Значит, это не ненависть эксплуатируемых или лишенных собственности, это злоба униженных. И 11 сентября терроризм ответил на унижение: унижением за унижение. А для мировой державы худшее даже не подвергнуться агрессии или быть разрушенной, а претерпеть унижение. 11 сентября она была унижена, так как террористы нанесли ей «удар», который вернуть она не сможет. Все репрессии могут быть связаны только с физической риторикой, в то время как эта держава была подавлена символически. Война отвечает на агрессию, но не на вызов. От вызова можно оправиться, только в свою очередь, унизив другого (но уж точно не громя его бомбами и не запирая как собаку в Гуантанамо).

Основа всякого превосходства – это всегда отсутствие «возмещения», исходя из фундаментального правила. Односторонний дар есть акт власти. И империя Добра, насилие Добра состоит как раз в том, чтобы давать без возможного возмещения, безвозвратно, безвозмездно. Фактически занять место Бога. Или Хозяина, который сохраняет жизнь рабу взамен за его работу (но работа не является символическим возмещением, поэтому единственным выходом в конечном итоге оказывается либо бунт, либо смерть). К тому же оставляет ли Бог место жертвоприношению? В традиционном плане всегда есть возможность воздать должное Богу, природе или любой другой инстанции, принеся им жертву. Это то, что обеспечивает символическое равновесие людей и вещей. Сегодня нет никого, кому можно было бы воздать символический долг — в этом и есть проклятие нашей культуры. Не то, чтобы принести дар было невозможно, невозможен обратный дар, поскольку все жертвенные пути отрезаны и обезврежены (остается только пародия жертвы, осязаемая во всех сегодняшних проявлениях жертвенности, так называемой «виктимальности»).

Мы пребываем в жестком и достаточно суровом положении, получая, причем всегда получая, не от Бога или природы, а от технического механизма общего товарообмена и всеобщего вознаграждения. Потенциально нам все дано, и мы имеем волей-неволей право на все. Мы рабы, которым сохранили жизнь, и которые связаны теперь неразрешимым долгом. Все это может долго функционировать, благодаря включенности в товарооборот и экономический порядок, но в определенный момент фундаментальное правило над ним восторжествует, и на этот позитивный трансфер неизбежно ответит негативный контр-трансфер, неистовая обратная, освобождающая от чувства подавленности, реакция на эту рабскую жизнь, на это защищенное существование, на эту пресыщенность существованием. Эта реверсия принимает формы то открытого насилия (включая терроризм), то беспомощного неприятия действительности, характеризующего нашу современность, то ненависти к себе, угрызений совести и всех прочих негативных страстей, которые собственно и являются искаженной формой невозможности контр-дара.

То, что мы презираем в себе, трудноразличимый объект нашей злобы – это как раз избыток реальности, избыток власти и комфорта, этой всеобщей свободы, этого окончательного осуществления – участь, которую приберег для «домашних», «ручных» масс Великий Инквизитор Ф. Достоевского. Вот, что конкретно отвергают террористы в нашей культуре – отсюда широкий отклик, который они находят и гипнотическое очарование, которое излучают. Также как и на отчаянии униженных и оскорбленных, терроризм покоится на незримом отчаянии привилегированных глобализацией, на нашем собственном подчинении интегральной технологии, подавляющей виртуальной реальности, фактическому господству сетей и программ, которое уже очерчивает инволюционный, стареющий профиль человеческого рода вообще. Человеческого рода, ставшего «глобальным» (главенство человека над всем остальным на планете, не является ли в сущности прообразом сегодняшнего западного этноцентризма?). И это наше незримое отчаяние лишено и жалоб, и апелляций, ведь оно происходит из осуществления всех желаний.

Если терроризм берет начало в этом избытке реальности одних и невозможности вернуть долг других, в этой безвозмездной щедрости одних и подневольности других, то

весьма иллюзорно его искоренение как тотального и объективного зла, поскольку, таким, каким он есть в своей абсурдности, терроризм есть осуждение и приговор, который это общество само себе и выносит.

Вопросы:

- 1. В чем проявляется насилие глобализации?**
- 2. Есть ли возможность противостоять этому насилию?**

Сэмюэл Филлипс Хантингтон.

Из работы «Столкновение цивилизаций?»

Модель грядущего конфликта

Мировая политика вступает в новую фазу, и интеллектуалы незамедлительно обрушили на нас поток версий относительно ее будущего облика: конец истории, возврат к традиционному соперничеству между нациями-государствами, упадок наций-государств под напором разнонаправленных тенденций – к трайбализму и глобализму – и др. Каждая из этих версий ухватывает отдельные аспекты нарождающейся реальности. Но при этом утрачивается самый существенный, осевой аспект проблемы.

Я полагаю, что в нарождающемся мире основным источником конфликтов будет уже не идеология и не экономика. Важнейшие границы, разделяющие человечество, и преобладающие источники конфликтов будут определяться культурой. Нация-государство останется главным действующим лицом в международных делах, но наиболее значимые конфликты глобальной политики будут разворачиваться между нациями и группами, принадлежащими к разным цивилизациям. Столкновение цивилизаций станет доминирующим фактором мировой политики. Линии разлома между цивилизациями — это и есть линии будущих фронтов.

Грядущий конфликт между цивилизациями – завершающая фаза эволюции глобальных конфликтов в современном мире

Конфликты между правителями, нациями-государствами и идеологиями были главным образом конфликтами западной цивилизации. У. Линд назвал их «гражданскими войнами Запада». Это столь же справедливо в отношении холодной войны, как и в отношении мировых войн, а также войн XVII–XIX столетий. С окончанием холодной войны подходит к концу и западная фаза развития международной политики. В центр выдвигается взаимодействие между Западом и незападными цивилизациями. На этом новом этапе народы и правительства незападных цивилизаций уже не выступают как объекты истории – мишень западной колониальной политики, а наряду с Западом начинают сами двигать и творить историю.

Природа цивилизаций

Во время холодной войны мир был поделен на «первый», «второй» и «третий». Но затем такое деление утратило смысл. Сейчас гораздо уместнее группировать страны, основываясь не на их политических или экономических системах, не по уровню экономического развития, а исходя из культурных и цивилизационных критериев.

Что имеется в виду, когда речь идет о цивилизации? Цивилизация представляет собой некую культурную сущность. Деревни, регионы, этнические группы, народы, религиозные общины – все они обладают своей особой культурой, отражающей различные уровни культурной неоднородности. Деревня в Южной Италии по своей культуре может отличаться от такой же деревни в Северной Италии, но при этом они остаются именно итальянскими селами, их не спутаешь с немецкими. В свою очередь европейские страны имеют общие культурные черты, которые отличают их от китайского или арабского мира.

Тут мы доходим до сути дела. Ибо западный мир, арабский регион и Китай не являются частями более широкой культурной общности. Они представляют собой цивилизации. Мы

можем определить цивилизацию как культурную общность наивысшего ранга, как самый широкий уровень культурной идентичности людей. Следующую ступень составляет уже то, что отличает род человеческий от других видов живых существ. Цивилизации определяются наличием общих черт объективного порядка, таких как язык, история, религия, обычаи, институты, – а также субъективной самоидентификацией людей. Есть различные уровни самоидентификации: так, житель Рима может характеризовать себя как римлянина, итальянца, католика, христианина, европейца, человека западного мира. Цивилизация – это самый широкий уровень общности, с которой он себя соотносит. Культурная самоидентификация людей может меняться, и в результате меняются состав и границы той или иной цивилизации.

Почему неизбежно столкновение цивилизаций?

Идентичность на уровне цивилизации будет становиться все более важной, и облик мира будет в значительной мере формироваться в ходе взаимодействия семи-восьми крупных цивилизаций. К ним относятся западная, конфуцианская, японская, исламская, индуистская, православно-славянская, латиноамериканская и, возможно, африканская цивилизации. Самые значительные конфликты будущего развернутся вдоль линий разлома между цивилизациями. Почему?

Во-первых, различия между цивилизациями не просто реальны. Они – наиболее существенны. Цивилизации несхожи по своей истории, языку, культуре, традициям и, что самое важное, – религии. Люди разных цивилизаций по-разному смотрят на отношения между Богом и человеком, индивидом и группой, гражданином и государством, родителями и детьми, мужем и женой, имеют разные представления о соотносительной значимости прав и обязанностей, свободы и принуждения, равенства и иерархии. Эти различия складывались столетиями. Они не исчезнут в обозримом будущем. Они более фундаментальны, чем различия между политическими идеологиями и политическими режимами. Конечно, различия не обязательно предполагают конфликт, а конфликт не обязательно означает насилие. Однако в течение столетий самые затяжные и кровопролитные конфликты порождались именно различиями между цивилизациями.

Во-вторых, мир становится более тесным. Взаимодействие между народами разных цивилизаций усиливается. Это ведет к росту цивилизационного самосознания, к углублению понимания различий между цивилизациями и общности в рамках цивилизации. Североафриканская иммиграция во Францию вызвала у французов враждебное отношение, и в то же время укрепила доброжелательность к другим иммигрантам – «добропорядочным католикам и европейцам из Польши». Американцы гораздо болезненнее реагируют на японские капиталовложения, чем на куда более крупные инвестиции из Канады и европейских стран. [...] Взаимодействие между представителями цивилизаций укрепляет их цивилизационное самосознание, а это, в свою очередь, обостряет уходящие в глубь истории или, по крайней мере, воспринимаемые таким образом разногласия и враждебность,

В-третьих, процессы экономической модернизации и социальных изменений во всем мире размывают традиционную идентификацию людей с местом жительства, одновременно ослабевают и роль нации-государства как источника идентификации. Образовавшиеся в результате лакуны по большей части заполняются религией, нередко в форме фундаменталистских движений. Подобные движения сложились не только в исламе, но и в западном христианстве, иудаизме, буддизме, индуизме. В большинстве стран и конфессий фундаментализм поддерживают образованные молодые люди, высококвалифицированные специалисты из средних классов, лица свободных профессий, бизнесмены. Как заметил Г. Вайгель, «десекуляризация мира – одно из доминирующих социальных явлений конца XX в.». Возрождение религии, или, говоря словами Ж. Кепеля, «реванш Бога», создает основу для идентификации и сопричастности с общностью, выходящей за рамки национальных границ – для объединения цивилизаций.

В-четвертых, рост цивилизационного самосознания диктуется раздвоением роли Запада. С одной стороны, Запад находится на вершине своего могущества, а с другой, и возможно как раз поэтому, среди незападных цивилизаций происходит возврат к собственным корням. Все чаще приходится слышать о «возврате в Азию» Японии, о конце влияния идей Неру и «индуизации» Индии, о провале западных идей социализма и национализма и «реисламизации» Ближнего Востока, а в последнее время и споры о вестернизации или же русификации страны Бориса Ельцина. На вершине своего могущества Запад сталкивается с незападными странами, у которых достаточно стремления, воли и ресурсов, чтобы придать миру незападный облик.

В-пятых, культурные особенности и различия менее подвержены изменениям, чем экономические и политические, и вследствие этого их сложнее разрешить либо свести к компромиссу. В бывшем Советском Союзе коммунисты могут стать демократами, богатые превратиться в бедных, а бедняки – в богачей, но русские при всем желании не могут стать эстонцами, а азербайджанцы – армянами

Таким образом, конфликт цивилизаций разворачивается на двух уровнях. На микроуровне группы, обитающие вдоль линий разлома между цивилизациями, ведут борьбу, зачастую кровопролитную, за земли и власть друг над другом. На макроуровне страны, относящиеся к разным цивилизациям, соперничают из-за влияния в военной и экономической сфере, борются за контроль над международными организациями и третьими странами, стараясь утвердить собственные политические и религиозные ценности

Запад против остального мира

По отношению к другим цивилизациям Запад находится сейчас на вершине своего могущества. Вторая сверхдержава – в прошлом его оппонент, исчезла с политической карты мира. Различия в масштабах власти и борьба за военную, экономическую и политическую власть являются, таким образом, одним из источников конфликта между Западом и другими цивилизациями. Другой источник конфликта – различия в культуре, в базовых ценностях и верованиях. В.С. Нейпол утверждал, что западная цивилизация – универсальна и годится для всех народов. На поверхностном уровне многое из западной культуры действительно пропитало остальной мир. Но на глубинном уровне западные представления и идеи фундаментально отличаются от тех, которые присущи другим цивилизациям. В исламской, конфуцианской, японской, индуистской, буддистской и православной культурах почти не находят отклика такие западные идеи, как индивидуализм, либерализм, конституционализм, права человека, равенство, свобода, верховенство закона, демократия, свободный рынок, отделение церкви от государства. Усилия Запада, направленные на пропаганду этих идей, зачастую вызывают враждебную реакцию против «империализма прав человека» и способствуют укреплению исконных ценностей собственной культуры. Об этом, в частности, свидетельствует поддержка религиозного фундаментализма молодежью незападных стран. Да и сам тезис о возможности «универсальной цивилизации» – это западная идея. Она находится в прямом противоречии с партикуляризмом большинства азиатских культур, с их упором на различия, отделяющие одних людей от других. И действительно, как показало сравнительное исследование значимости ста ценностных установок в различных обществах, «ценности, имеющие первостепенную важность на Западе, гораздо менее важны в остальном мире». В политической сфере эти различия наиболее отчетливо обнаруживаются в попытках Соединенных Штатов и других стран Запада навязать народам других стран западные идеи демократии и прав человека. Современная демократическая форма правления исторически сложилась на Западе. Если она и утвердилась кое-где в незападных странах, то лишь как следствие западного колониализма или нажима.

Судя по всему, центральной осью мировой политики в будущем станет конфликт между «Западом и остальным миром», как выразился К. Махбубани, и реакция незападных цивилизаций на западную мощь и ценности. Такого рода реакция, как правило, принимает одну из трех форм, или же их сочетание.

Во-первых, и это самый крайний вариант, незападные страны могут последовать примеру Северной Кореи или Бирмы и взять курс на изоляцию – оградить свои страны от западного проникновения и разложения и в сущности устранившись от участия в жизни мирового сообщества, где доминирует Запад. Но за такую политику приходится платить слишком высокую цену, и лишь немногие страны приняли ее в полном объеме.

Вторая возможность – попробовать примкнуть к Западу и принять его ценности и институты. На языке теории международных отношений это называется «вскочить на подножку поезда».

Третья возможность – попытаться создать противовес Западу, развивая экономическую и военную мощь и сотрудничая с другими незападными странами против Запада. Одновременно можно сохранять исконные национальные ценности и институты — иными словами, модернизироваться, но не вестернизироваться.

Вопросы:

- 1. Как С. Хантингтон объясняет, что источник конфликта между государствами будет связан с культурой?**
- 2. Что такое «цивилизация» в трактовке автора?**
- 3. Какие причины называет автор, определяя конфликт цивилизаций?**
- 4. Почему именно Запад противостоит остальному миру и можно ли этому противостоять?**

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Бодрийяр Ж. Насилие глобализации // Логос. – 2003. – № 1(36).– С. 20–23.
2. Блаженный А. Об истинной религии. Теологический трактат. – Мн.: Харвест, 1999. – 1600 с.
3. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения: Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1990. – С. 44–271.
4. Вико Д. Основания новой науки об общей природе наций. – М.: Директмедиа Паблишинг, 2007. – 628 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. – 480с.
6. Гердер И. Идеи к философии истории человечества.– М.: Наука, 1977 г. - 703 с.
7. Гумилёв Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. – СПб.: Кристалл, 2001. – 642 с.
8. Кассирер, Э. Философия символических форм: В 3 тт. / Пер. с нем. С. А. Ромашко. – М. – СПб.: Университетская книга, 2002.
9. Конт О. Курс позитивной философии // Антология мировой философии. – Т.3. – М., 1971. – С. 584–586.
10. Леви-Стросс К. Структурная антропология. – М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. – 512 с.
11. Лотман Ю.М. Статьи по семиотике культуры и искусства. – СПб.: Академический проект, 2002. – 544 с.
12. Малиновский Б. Научная теория культуры. – М.: ОГИ, 2005. – 184 с.
13. Ницше Ф. В. Рождение трагедии из духа музыки. – М.: Азбука-классика, 2014.– 224 с.
14. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. – М.: АСТ, 2016. – 256 с.
15. Пико делла Мирандола Д. Речь о достоинстве человека [Фрагменты] / Пер.с лат.: Л.М.Брагина // Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. – М.: Юристъ, 1996. – С. 214 – 218.
16. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – М.: Республика, 1998. – 413 с.
17. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о науках и искусствах // Руссо Ж.-Ж. Избр. сочинения в 3 т. Т 1. М., Гос. издательство худ. литературы, 1961. С. 41-64
18. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.
19. Уайт Л. Избранное: Наука о культуре. – М.: РОССПЭН, 2004. – 960 с.
20. Фрейд З. Тотем и табу. – СПб.: Азбука-классика, 2005. – 256 с.
21. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. – 1994. – № 1. – С.33–48.
22. Цицерон М. Т. Тускуланские беседы / Перевод с латинского М.Л. Гаспарова. – М.: Рипол, 2016. – 360 с.
23. Шлегель Ф. Из «Критических фрагментов» // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. Т. 1. С. 287 (Фр. 115).
24. Юнг К.Г. - Архетип и символ. – Москва : Ренессанс, 1991. – 300 с.
25. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – 528 с.

Учебное текстовое электронное издание

**Мельник Мария Александровна
Назарычева Алевтина Ивановна**

КУЛЬТУРОЛОГИЯ И МЕЖКУЛЬТУРНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ

Хрестоматия

0,90 Мб

1 электрон. опт. диск

г. Магнитогорск, 2017 год
ФГБОУ ВО «МГТУ им. Г.И. Носова»
Адрес: 455000, Россия, Челябинская область, г. Магнитогорск,
пр. Ленина 38

ФГБОУ ВО «Магнитогорский государственный
технический университет им. Г.И. Носова»
Кафедра права и культурологии
Центр электронных образовательных ресурсов и
дистанционных образовательных технологий
e-mail: ceor_dot@mail.ru