

УДК 1/14
ББК 87
Д 63

Серия основана в 1992 году

Редакционная коллегия серии «Слово о сущем»

В. М. КАМНЕВ, Ю. В. ПЕРОВ (председатель),
К. А. СЕРГЕЕВ, Я. А. СЛИНИН, Ю. Н. СОЛОНИН

Рецензенты:

д-р филос. наук, проф. М. С. УВАРОВ
д-р филос. наук, проф. Ю. И. ЕФИМОВ

*Печатается при поддержке гранта
Президента РФ*

проект № МД-5064.2006.6

ISBN 978-5-02-026365-9

© Издательство «Наука», серия
«Слово о сущем» (разработка,
оформление), 1992 (год осно-
вания), 2009
© И. И. Докучаев, 2009

ПРЕДИСЛОВИЕ

Вы, уважаемый читатель, держите в руках не совсем обычную книгу. И хотя посвящена она уже традиционной для философско-культурологического анализа проблеме ценностей, та композиционно и содержательно оформленная концепция, которая представлена в книге, пожалуй, не имеет аналогов в отечественной литературе.

Но прежде чем представить содержание самой книги — несколько слов об ее авторе.

Илья Игоревич Докучаев принадлежит к новой генерации российских философов, вступивших на самостоятельный научный путь в конце 90-х годов. В 31 год он защитил докторскую диссертацию по философии («Общение в истории культуры», 2003), и это был не формальный, но весьма самостоятельный шаг на пути обретения творческого почерка. То, что удивляло (и даже несколько настораживало) в авторе тогда, — это абсолютная самодостаточность философского письма (при четком следовании определенной традиции) и ясно выраженная непри-

миримость к критике, которая автору казалась, скажем так, «не по делу». Но именно эти «эгоистические» качества помогли нашему автору стать значимой фигурой современной отечественной философии.

За последние годы И.И. Докучаевым выпущены в свет весьма солидные монографии.¹ Жаль только, что относительная периферийность издательств и малые тиражи не всегда предполагают широкое знакомство читающей публики с этими интересными и во многом пионерскими по содержанию книгами. В этом смысле выход новой монографии Ильи Игоревича в академическом издательстве Санкт-Петербурга, несомненно, восполнит данный пробел.

Несколько слов об учителях, точнее, учителе. Около трех лет назад ушел из жизни Моисей Самойлович Каган (1921–2006), выдающийся петербургский мыслитель, создатель оригинальной гуманитарной школы. Феномен М. С. Кагана, на мой взгляд, заключается в том, что, воспитав сотни (если не тысячи) учеников, прямых своих последователей он почти не оставил. Огромное количество гуманитариев пользуется его методологией, число ссылок на его работы постоянно растет. Но на во-

¹ *Докучаев И. И.* Феноменология знака. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 1999; *Докучаев И. И.* Введение в историю общения. Владивосток: Дальнаука, 2005; *Докучаев И. И., Костюрина Н. Ю.* Канон в советской культуре. Комсомольск-на-Амуре: Изд-во КНАГТУ, 2006.

прос, кто же реально продолжает развивать идеи, которые Моисей Самойлович завещал будущим поколениям исследователей, ответить непросто. Наверное, это счастье для учителя, когда его идеи стимулируют оригинальный научный поиск и не дают возможности простого копирования...

Я, будучи одним из таких «непоследовательных» учеников мэтра, с уверенностью могу сказать, что И. И. Докучаев, пожалуй, является тем ученым, который — конечно же, в спорах и многочисленных несогласиях со своим учителем — продолжает школу М. С. Кагана в философии и культурологии. Теория общения, аксиология, теория искусства, онтология, системный подход — все эти, как и многие другие, проблемы затронуты в фундаментальных работах М. С. Кагана.¹ И его ученик с честью продолжает поиск, расширяя, углубляя его и щедро делясь своими открытиями с читателем.

Теория ценностей — относительно молодая отрасль современной философии. Основные этапы

¹ Наиболее ярко ряд проблем, непосредственно относящихся к философско-культурологической концепции М. С. Кагана, раскрыт в последних фундаментальных публикациях ученого (см.: *Каган М. С. Введение в историю мировой культуры*: В 2 т. СПб., 2003; *Метаморфозы бытия и небытия: Онтология в системно-синергетическом осмыслении*. СПб., 2006; *Град Петров в истории русской культуры*. 2-е изд. СПб., 2006). Не будем забывать о том, что именно Каган написал одну из первых отечественных монографий по аксиологии (*Каган М. С. Философская теория ценностей*. СПб., 1997).

становления аксиологической проблематики на отечественной почве прослежены в этой книге. На отечественной почве аксиология существовала либо в виде религиозных концепций, либо в виде намеков, предположений и «загадок» материалистического плана. Марксистская парадигма, которая изначально отрицала теорию ценностей в качестве самостоятельной отрасли философского знания, сдалась не сразу. Известная полемика, которую вел М. С. Каган с Мих. Лифшицем по эстетической проблематике,¹ хорошо демонстрирует и способы аргументации, и стойкость классического марксизма перед новациями, которые отвергались с порога (хотя сам М. С. Каган всегда считал себя марксистом, но только вырвавшимся из «догматического сна»).

Сегодня ни у кого из исследователей не вызывает сомнений роль ценностей в строении и функционировании культуры. Очевидно, что ценность выражает человеческое измерение культуры, воплощает в себе отношение к формам человеческого существования. Она как бы стягивает все духовное многообразие к разуму, чувствам и воле человека. Таким образом, ценность — это не только осознанное, но и жизненно, экзистенциально прочувствованное бытие. Она характеризует человеческое из-

¹ Отражением этой полемики был талантливо написанный, но неприемлемый с точки зрения способа аргументации книга-памфлет (*Лифшиц Мих.* В мире эстетики. М., 1985), опубликованный уже после смерти ее автора.

мерение сознания, поскольку пропущена через личность, через ее внутренний мир. Если идея — это прорыв к постижению отдельных сторон бытия, индивидуальной и общественной жизни, то ценность — это скорее личностно окрашенное отношение к миру, возникающее не только на основе знания и информации, но и собственного жизненного опыта человека.

В книге И. И. Докучаева эта тема звучит, пожалуй, особенно ярко, и совсем не случайно идея экзистенции фигурирует в ее названии. Ценность определяется как экзистенциальный центр человеческого бытия и интегральная порождающая модель всех артефактов культуры, выражение субъективного места человека в космосе. Теоретическая концепция ценностей спроецирована в сферу культуры. Автор рассматривает ценностные порождающие модели важнейших исторических типов культуры, динамику ее морфологии, мифологические, религиозные и идеологические аспекты проблемы. Ценности показаны как важнейшая движущая сила исторических изменений, прослеженных через формы традиционной культуры к формам культуры креативной. Как пишет автор, *«ценность, культура, человек, общество и их история — явления, обладающие одним онтологическим статусом, а именно — они есть такой регион бытия, который можно определить в совокупности его субстанциально-процессуальных модификаций термином „экзистенция“; это есть бытие человека, понятого во всей*

*радикальной специфичности его места в космосе как уникальное и свободное существо, которому открыт мир во всем своем многообразии...».*¹

Сегодня многие мыслители пытаются дать обобщенный образ современной культуры. Одна из кардинальных трудностей на этом пути заключается в неизменной, казалось бы, природе человека. Меняются века, принципиально трансформируется мир «второй природы», но человек остается самим собой. Не видно решающих прорывов в воспитании нравственных устоев человечества. Все великие социальные утопии заканчиваются крахом. Раной на теле цивилизации остаются войны, которые видоизменяются, теряют классические контуры, но все так же страшны и античеловечны. Кантовский лозунг «К вечному миру» так и остается лозунгом. Сегодня можно констатировать возникновение парадоксального мира «третьей природы». В этом странном мире сосуществуют два взаимосвязанных процесса: виртуализация жизни социума и беспомощность культурного бытия, ускользающего от законов социального прогресса. Несомненно, что важным свойством современной культуры являются сложные и противоречивые отношения, возникающие между носителями цивилизации. Властные и правовые структуры, организованные по чрезвычайно сложному архетипу взаимодействия сакральности и мифологичности, воспроизводят классиче-

¹ См. наст. изд.: с. 15.

ские механизмы господства и подчинения. Однако главным следует признать следующее: современная ситуация не является принципиально новой. Ускорение технического прогресса и моральной деградации человека находятся в том же хронотопе, как это уже было многие века назад, только временной интервал заметно укоротился, а пространство перманентной трагедии еще более разрушено.

Мир современного человека принципиально отличен от того, каким он был еще 40—50 лет назад. Сомнению сегодня подвергаются очень многие фундаментальные вещи: это и роль печатного слова, и искусство, и религия, и собственно человеческое в человеке. На смену эйфории («техника и наука могут все!») приходит разочарование в продуктивности человеческого разума, достигающего немыслимых высот в познании окружающего мира и одновременно все больше и больше тонущего в пучине саморазрушения. «...*Всего живого ненарушаемая связь*» (О. Э. Мандельштам) сегодня под большим сомнением. Аксиологический анализ этой ситуации неизбежен.

Многообразие трактовок центрального для аксиологии понятия «ценность» обусловлено различиями в решении проблемы соотношения онтологического — гносеологического, объективного — субъективного, материального — идеального, индивидуального — общественного. Поэтому, применительно к характеристике ценностной системы, оно порождает многообразие аксиологических ин-

терпретаций мира культуры, толкований структуры, положения и роли ценностей в социокультурном пространстве.

Тем не менее базовой для аксиологии является проблема возможности существования ценностей в структуре бытия в целом и их связи с предметной реальностью.

Человек соизмеряет свое поведение с нормой, идеалом, целью, выступающих в качестве образца, эталона. Понятия «добро» или «зло», «прекрасное» или «безобразное», «праведное» или «неправедное» могут быть названы ценностями. В свою очередь, связанные с ними взгляды, убеждения людей — ценностными идеями, которые могут оцениваться как приемлемые или неприемлемые, оптимистические или пессимистические, активно-творческие или пассивно-созерцательные. Именно в этом значении те ориентации, которые обуславливают человеческое поведение, принято называть ценностными.

Все эти идеи автор прослеживает в широком пространстве историко-культурного анализа, что делает книгу не только трактатным научным исследованием, но и своеобразным учебным пособием высокого уровня.

Есть ли у книги недостатки? Наверно, есть. Мне лично кажется, что одним из них является объективистский подход к религиозным ценностям. Хотя само понятие «религия» употребляется в книге десятки раз, оно, как правило, лишь встраивается в

определенный ценностно-смысловой ряд (например, мифология — религия — идеология). Психологические и метафизические особенности религиозного восприятия мира (в том числе в современной культуре) интересуют автора меньше. Между тем, как представляется, трудно до конца объективно судить о природе ценностей, если мы оставляем в стороне фундаментальные, экзистенциально окрашенные основания религиозного мышления. XX век со всей очевидностью показал, что во всемирно-историческом масштабе человечество пережило, возможно, самое главное интеллектуальное потрясение во всей своей истории. Шок от этого потрясения и вызвал появление постмодернизма как реакцию на попытку «жизни без Бога», а в более широком смысле — в плюралистическом пространстве правового и морального нигилизма. Он выполнил ту самую судьбическую функцию античного «*Deus ex machina*», с помощью которого греки обустроивали мифологическое понимание фатума в жизни человека. То есть постмодернизм заполнил обезжизненное пространство культуры, которое могло оказаться главной опорой новой тоталитарной власти. Он наполнил это пространство — иногда симулятивной, иногда вполне реальной — жизнью-игрой, ограничив попытки власти заявить о себе на новом витке информационной цивилизации в качестве абсолютного Демиурга событий. Вместе с тем постмодернизм выполнил и замещающую функцию — функцию онтологического двойника морально-ре-

лигиозного сознания, испытавшего в XX веке страшные потрясения и взывавшего к такой «братской» поддержке. Об этом удивительном «двойничестве» сегодня много пишут и христианские богословы разных конфессий, и философы.

Думаю, что наш талантливый автор не обойдет вниманием эти сложные проблемы в своих новых исследованиях.

Впрочем, о достоинствах и недостатках книги судить Вам, уважаемый читатель.

*М. С. Уваров,
доктор философских наук*

*Памяти моего учителя
Моисея Самойловича Кагана
посвящаю эту работу*

ВВЕДЕНИЕ

Ценность, культура, человек, общество и их история — явления, обладающие одним онтологическим статусом, а именно — они есть такой регион бытия, который можно определить в совокупности его субстанциально-процессуальных модификаций термином «экзистенция»; это есть бытие человека, понятого во всей радикальной специфичности его места в космосе как уникальное и свободное существо, которому открыт мир во всем своем многообразии; а ценность, в свою очередь, есть интеграл всех явлений (модификаций) его бытия и ключевой предмет социально-гуманитарного знания, направленного человеком на самого себя. В настоящей книге мы попытаемся это доказать. Начнем с цитаты из Питирима Сорокина, которая могла бы стать эпиграфом ко всему сказанному ниже: «Всякая великая культура есть не просто конгломерат разнообразных явлений, сосуществующих, но никак друг с другом не связанных, а есть единство или индивидуальность, все составные части которого прониза-

ны одним основополагающим принципом и выражают одну, и главную, ценность».¹

Постановка проблемы. Историография аксиологии.

Исследование ценностей имеет большую историю.² До сих пор понимание сущности этого явления чрезвычайно разнится. Ценности сводятся то к нормам, то к идеалам, то к пользе. Со времен Иммануила Канта и Германа Лотце ценности рассматривались

¹ Сорокин П. А. Человек, цивилизация, общество. М., 1992. С. 429. Еще более радикально, но, наш взгляд, не вполне корректно высказывался Фернан Бродель: «В сердце любой цивилизации утверждаются религиозные ценности» (Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV—XVIII вв. Т. 3//Время мира. М., 1992. С. 60).

² Даже характеристика словарей и энциклопедий, содержащих списки литературы по данной проблеме, составила бы отдельную большую работу. Одной из лучших таких энциклопедий является книга Э. Альберта и К. Клакхона (*Albert E. M., Kluckhohn C. A. Selected Bibliography on Values, Ethics and Esthetics in the Behavioral Sciences and Philosophy. 1920—1958. Illinois, 1959*). Большие обзоры истории проблемы содержатся в изданиях М. Рокича, а также Н. Эйсенберга и группы его коллег (*Rokeach M. The Nature of Human Values. New York; London, 1973; Eisenberg N., Reykowski G., Staub E. Social and moral Values: Individual and societal perspectives. Hillsdale, 1989*). См. также сборник «Value Theory in Philosophy and Social Science» (N. Y., 1973). В отечественной науке такая попытка предпринята В. В. Крюковым и М. П. Данилковой (*Крюков В. В., Данилкова М. П. Основные концепции теории ценностей. Новосибирск, 2003*).

как специфическая сфера бытия, отличная от сферы природной необходимости.¹ Это сфера человеческого бытия, более того, такого человеческого бытия, в котором проявляется сама его сущность,— свобода и уникальность.² Ценности лежат в структуре сущности человеческого бытия и определяют ее кардиналь-

¹ *Кант И.* Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов. СПб., 2007; *Лотце Г.* Микрокосм. Мысли о естественной и бытовой истории человечества. Опыт антропологии. Ч. 1, 2, 3. М., 1866—1867. Основатель аксиологии Герман Лотце писал: «Из трех разных начал исходит у нас вообще всякое мировоззрение. Мы встречаем в себе знание всеобщих законов, которые, не обосновывая никакой особой формы существования, предостоят нам неизбежными, непосредственно достоверными пределами, которых поневоле должна держаться всякая действительность. С другой стороны, мы находим в себе верование, указывающее нам в идеях святости, блага и красоты единую непреложную цель, дающую всякой действительности ее цену, но и эта цель не определяет для нашего познания формы тех средств, которые должны вести к ее достижению. Между двух этих крайних точек простирается для нас еще область — область опыта, с несметным богатством обликов и событий неизвестного происхождения» (*Лотце Г.* Цит. соч. Ч. 2. С. 18).

² Это было известно еще советским философам: «Человек живет в окружении ценностей, в этом особом мире, возвышающемся над миром бытия и дающем совершенно иную классификацию явлений и объектов, отличную от той, что соотноствуется онтологическому бытию» (*Лелашвили П. Р.* Ценность как категория марксистской аксиологии. М., 1990. С. 3). См. также коллективную монографию под ред. А. Г. Харчева «Проблема ценности в философии» (М., 1966).

ный компонент. Однако как раз эта сущность и трактуется по-разному, а вслед за ней и ценности. Благодаря работам Генриха Риккерта и Вильгельма Виндельбанда изучение ценностей было прочно связано с задачами социального и гуманитарного знания.¹ Эту связь следует теперь признать в качестве основной методологической предпосылки исследования общества и культуры в том их срезе, о котором чаще всего говорят культурологи, культурные антропологи и социологи культуры. Понимание истории как совокупности результатов уникальной деятельности человека, которые невозможно изучать типологизирующим образом, привело Генриха Риккерта к идее аксиологического исследования истории. Критика Эрнста Кассирера, направленная против Г. Риккерта, была основана на традиционном представлении о сущности познания как обобщении.² Познать что-либо — значит обобщить. Это было известно еще Платону и затем блестяще разработано Г. Гегелем. Однако, хотя сам Г. Риккерт не дал убедительного ответа на вопросы Э. Кассирера, его критика бьет в целом мимо. Чрезвычайно важными здесь оказываются идеи Г. Лейбница о познании единичного как комбинации универсалий.³ Именно ценности — есть то в человеческой деятельности, что обобщает ее явления

¹ Риккерт Г. *Философия жизни*. Киев, 1998; Виндельбанд В. *Избранное: Дух и история*. М., 1995.

² Кассирер Э. *Избранное: Опыт о человеке*. М., 1998.

³ Лейбниц Г. В. *Сочинения: В 4 т. Т. 1*. М., 1982.

и одновременно выражает их уникальность. Происходит это потому, что ценности есть конкретные порождающие модели человеческой деятельности, интегральные модели всех ее артефактов. Можно разложить эти модели на ряд универсальных категорий, как это сделал К. Леви-Стросс, но это ничего не изменит, ибо ценностная модель — уникальная комбинация универсалий, присущая только определенному месту и только определенному времени.¹

Впоследствии значительный вклад в теорию ценностей внесли М. Шелер и Н. Гартман, Д. фон Гильдебранд и Ф. фон Кучера, Р. Б. Пери и К. Шарп; отечественные аксиологи В. С. Соловьев и Б. П. Вышеславцев, М. С. Каган и В. П. Тугаринов, О. Г. Дробницкий и Г. П. Выжлецов, В. Е. Давидович и Н. З. Чавчавадзе.² Среди недавно опублико-

¹ *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М., 1982.

² *Шелер М.* Избранные произведения. М., 1994; *Гартман Н.* К сновоположению онтологии. СПб., 2003; *Гильдебранд Д. фон.* Этика. СПб., 2001; *Kutchera F. von.* Grundlagen von Ethik. Berlin, 1982; *Perry R. B.* General Theory of Value. N. Y., 1926; *Sharp C.* The Origin and Evolution of Human Values. Kent, 2002; *Соловьев В. С.* Оправдание добра. М., 1996; *Вышеславцев Б. П.* Этика преображенного Эроса. М., 1994; *Каган М. С.* Философская теория ценностей. СПб., 1997; *Тугаринов В. П.* О ценностях жизни и культуры. Л., 1960; *Дробницкий О. Г.* Мир оживших предметов: Проблема ценности и марксистская философия. М., 1967; *Выжлецов Г. П.* Аксиология культуры. СПб., 1996; *Давидович В. Е.* Теория идеала. Ростов н/Д, 1983; *Чавчавадзе Н. З.* Культура и ценности. Тбилиси, 1984.

ванных монографий, посвященных проблеме ценностей как методологической проблеме исследования истории человека, культуры и общества, необходимо выделить две, чрезвычайно убедительных по логике анализа и основанных на широком круге источников, работы — «Философия ценностей» А. Н. Максимова и «Ценности изменяющегося мира» Л. В. Бaeвой.¹ Однако ни одна из этих работ не имеет характера систематического построения основоположений методологии наук о культуре, которой, на наш взгляд, как раз и является историческая аксиология культуры.

Наша концепция ценностей учитывает ключевые подходы к проблеме, однако она отлична от всех указанных выше и кратко сводится к следующему. Под **ценностью** мы понимаем **идеальную модель какого-либо явления**. Идеальность трактуется как набор требований к этому явлению, которое, стало быть, необходимо либо изменить, либо соотнести (оценить) в соответствии с моделью. Модель эта включает субъективные требования человека, которые, однако, трудно отделимы от объективных. Важнейшей характеристикой подобной субъективности является целостность. Целостность имеет двойной смысл. Во-первых, речь идет о выражении целостного бытия человека, т. е. его духовно-психического бытия в интеллектуальном, волюнтарив-

¹ *Максимов А. Н.* Философия ценностей. М., 1997; *Баева Л. В.* Ценности изменяющегося мира: Экзистенциальная аксиология истории. Астрахань, 2004.

ном и эмоциональном планах. Во-вторых, речь идет о целостности проявлений аксиологической модели в мире, т. е. о тотальном характере охвата мира ее структурными элементами. Мир предстает заданным своеобразной ценностной структурой, каждое явление мира имеет свою аксиологическую модель, и все эти модели интегрированы в рамках единой. Такое свойство ценности мы будем называть ее интегральностью. Ценностная модель иерархична: в центре этой иерархии лежат важнейшие ценности, определяющие смысл человеческого бытия; на периферии — ценности, определяющие различные стороны человека, общества, природы и культуры. Морфология ценностей определяется строением самого бытия, поскольку ценности имеют интегральный по отношению к нему характер.

Ценность как артефакт культуры.

Культуру мы понимаем вслед за классиками отечественной гуманитарной науки Э. С. Маркаряном и М. С. Каганом как **совокупный способ и продукт человеческой деятельности**. Вопрос о том, что есть культура, похож на вопрос о том, что есть ценность. Ответ на такие вопросы нельзя считать верифицируемым научным фактом. Он зависит от ряда традиций употребления этого слова и скрывающегося за ним понятия в естественном и специальных языках. Однако основная причина оправданности того или иного словоупотребления — эвристичность полученных с его помощью результатов, их масштаб, точность и

перспективность. Концепции Э. С. Маркаряна и М. С. Кагана отвечают всем подобным требованиям.

Так понимаемая культура есть мир, созданный руками и умом человека, созданный с определенной целью в соответствии с личными или социальными задачами, сознательно или по привычке. Так понимаемая культура есть конкретный результат, имеющий определенное социальное значение, адекватно и до некоторой степени одинаково воспринимаемый членами того или иного сообщества. Это может быть материальный или духовный факт, а может быть технология его изготовления. Главное в его квалификации как артефакта — конкретность потребления (использования). «Артефакт» оказывается термином, обозначающим элементарную единицу культуры, являющейся системой их видов. Он сам может состоять из частей, не использующихся самостоятельно, т. е. вне его среды, — эти части мы будем называть субартефактами. Он может входить в комплексы артефактов, которые тоже могут использоваться самостоятельно, но не исключать его самостоятельности, — такие комплексы мы будем называть суперартефактами. Морфология культуры должна подробно исследовать все подобные комбинации и структуры артефактов, и именно аксиологический подход позволяет успешно справиться с данной задачей.

Ценности, понимаемые так, как это изложено выше, оказываются важнейшим компонентом не только человеческого бытия, но и его продуктов,

т. е. культуры.¹ Наука о культуре всегда нуждалась в методологическом обосновании. Интегративный характер ее предмета зачастую превращал саму науку в собрание достижений отдельных научных дисциплин. Связь между ними всегда казалась проблематичной, а результаты исследования ее сомнительными и вторичными. Задача обнаружения специфических особенностей этой связи, не являющихся предметом какой-либо отдельной науки о культуре является важнейшей проблемой обоснования правомерности существования культурологии. Мы полагаем, что понятие и концепция ценностей, обоснованные в настоящей работе, позволяют решить указанную проблему. Ценность и есть тот самый интеграл культуры, исследование которого дает возможность определить специфику культуры как целого, описывать не совокупность артефактов, созданных в той или иной сфере человеческой деятельности, а целостную структуру отдельно взятого культурно-исторического типа или культуры в целом. Ни одна из наук о культуре, таких как филология, искусствознание, социология культуры, культурная антропология, религиовед-

¹ Одним из первых в отечественной науке на это обратил внимание Н. З. Чавчавадзе: культура, писал он, «не что иное, как мир воплощенных ценностей» (*Чавчавадзе Н. З. Цит. соч. С. 33*). История проблемы культуры и ценности рассмотрена в книгах В. П. Большакова и В. Г. Горбачева (*Большаков В. П. Ценности культуры и время. Великий Новгород, 2002; Горбачев В. Г. Культурные ценности. М., 1998*).

ние и т. п., не обращена к проблеме ценностей, она является не специфической их проблемой, вторичной по отношению к их предмету.

Культурология, таким образом, является наукой о ценностных моделях культуры. В ее задачи входит выявление подобных моделей и соотнесение их с реальными артефактами, выяснение характера и видов интервалов, возникающих между моделями и артефактами и объяснение причин их возникновения или отсутствия.

Приоритет культурологического изучения ценностей над социологическим и антропологическим.

Ценности могут изучаться антропологами и социологами. При антропологическом подходе ценность связывается либо с интересусубъективными, либо с видовыми, либо с личными свойствами человека. Во всех этих случаях так понимаемая ценность лишена исторического измерения и не является артефактом, она должна рассматриваться так же, как и другие свойства человека, например разум, речь, любовь, вера, социальность и т. п. Всеобщий характер антропологии как таковой является, таким образом, неперспективным для изучения конкретного проявления ценностей в тех или иных группах артефактов. Культурная антропология является методом, для которого предметом выступает ценность самого человека, т. е. человек как продукт человеческой деятельности, устроенной согласно определенной, исторически изменчивой аксиоло-

гической модели. Поэтому культурная антропология есть уже часть культурологии или располагается на стыке антропологии и культурологии благодаря своему предмету, с одной стороны, и методу — с другой.

Социологический подход, наоборот, растворяет в конкретном всякую определенность своего предмета. Социальный смысл того или иного артефакта сам должен быть артефактом, а не средним арифметическим от того или иного комплекса представлений, из которых он складывается. Социология может исследовать конкретные формы социального использования и создания тех или иных объектов, изменяющегося во времени, а может — совокупности частных представлений об этом использовании. В первом случае перед нами социология культуры, во втором — социология общественного бытия. Изучение имеющих четкую структуру, одинаково воспринимаемых их участниками контактных социальных отношений и вовлеченных в эти отношения объектов еще Э. Дюркгеймом было названо исследованием социальных институтов, а исследование частных мнений и их среднеарифметических тенденций по поводу того или иного способа социальной связи и вовлеченного в нее объекта еще Ф. Теннисом было названо исследованием общества как такового.¹ Таким образом, социология культу-

¹ Дюркгейм Э. Социология. М., 1995; Теннис Ф. Общность и общество: Основные понятия чистой социологии. М., 2002.

ры, исследующая социальные институты, является частью культурологии или так же, как и культурная антропология, располагается на стыке социологии и культурологии.

Метод культурологии, социологии культуры и культурной антропологии один и тот же — исследование конкретных и в то же время социально значимых проявлений человеческой деятельности. Однако предмет культурологии шире, чем предмет социологии культуры (социальные институты) или культурной антропологии (психосоматический тип человека). Поэтому две последние науки являются частью культурологии как самостоятельного знания о человеческой деятельности, ее технологиях и результатах.

Особый вопрос — вопрос о существовании других интегралов культуры. История культурологии имеет прецеденты исследования культуры, основанного на иных представлениях о ее интеграле. К интегралам культуры относили ту или иную структуру человеческой психики или социальности человека, информационные или семиотические модели культуры, некоторые философские соображения об отличительном характере культуры и т. п. Ни один из этих интегралов культуры, на наш взгляд, не является таким интегралом, который имеет эвристическое значение. Все их можно разделить на две группы. В первую попадут поверхностные характеристики культуры, не позволяющие понять сущность исторической специфики культуры.

Если описывать, например, языки культуры, то, очевидно, можно составить представление о ее целостности, однако сама подобная целостность будет зависеть от аксиологической целостности культуры, ее специфика окажется полностью заимствованной и дальше поверхностного уровня выражения культуры не позволит проникнуть. Во вторую попадут различные формы редукции культуры к тем или иным ее проявлениям. Психоаналитические конструкции или концепция базиса и надстройки исторического материализма являются самыми красноречивыми примерами подобного редукционизма. Нельзя понять артефакт, сводя его природу к другому артефакту. Когда-то подобное объяснение называлось окказиональным. Искать сущность явления нужно в нем самом. Здесь же задача заключается еще и в том, чтобы обнаружить такую сущность, которая встроена в определенную систему. Ценность — не внешняя по отношению к ее объекту структура, она — существеннейшая часть объекта (артефакта культуры или смысла природы), но она также часть структуры ценностей или структуры культуры как целостного исторического типа.¹

Перспективы исторической аксиологии культуры.

На сегодняшний день внятного методологического исследования, демонстрирующего только что

¹ Интересный анализ ценностного элемента объекта дан в книге Б. А. Старостина (*Старостин Б. А. Ценности и ценностный мир. М., 2002*).

обрисованные перспективы культурологии, не создано.¹ Очевидно, оно должно складываться из ряда теоретических составляющих и являться предварительным инструментальным наброском будущей истории культуры. Это теоретическое введение в историю культуры, очерк теории истории.

Подобный ряд теоретических разделов должен заключать детально разработанную концепцию ценностей, их морфологии, исторической типологии, их среды, в свою очередь имеющей структуру и четкие взаимосвязи элементов этой структуры и элементов структуры самой ценности. Поскольку морфология ценностей изоморфна морфологии культуры и зависит от нее, особое внимание следует уделить разработке последней. Специфика ценностных моделей той или иной группы артефактов культуры отлична от специфики самих артефактов в

¹ В цитированной выше работе Г. П. Выжлецова справедливо говорится: «Ценностное учение о культуре, в отличие от множества иных теоретических подходов к ней, позволяет увидеть культуру изнутри», т. е. наиболее адекватно (*Выжлецов Г. П.* Цит. соч. С. 3). Однако с некоторыми положениями его концепции мы не можем согласиться. Прежде всего, речь идет о квалификации ценностного отношения как междисциплинарного, а не субъектно-объектного (Там же. С. 36). Междисциплинарные отношения могут выступать средой коррекции и утверждения ценностей, но сами они не есть ценностные отношения, превращающие их участников в предмет оценки в соответствии с той или иной антропной ценностной моделью и уничтожающие тем самым самую суть общения уникальных субъектов.

силу интегрированности первых в структуру целостной аксиологической модели культурно-исторического типа. Разработка понятия интервала, имеющегося между вышеуказанными моделями, должна основываться именно на этом обстоятельстве. Особая методологическая проблема — источниковедение ценностей. Поскольку ценности присутствуют везде, источник дает слишком неопределенную информацию о них. Определение четких критериев извлечения и реконструкции ценностной модели артефакта — важнейшая методологическая задача культурологии.

Многочисленные редукционистские концепции ценностей, сводящие ее специфику к специфике того или иного проявления среды существования ценности, необходимо теоретически исследовать с целью демонстрации различий ценности и смежных с ней результатов человеческой деятельности. Иерархическая природа ценности, ценность и истина, ценность и польза, ценность и норма, ценность и идеал — вот группа сравнительно-типологических проблем, позволяющих детально прояснить сущность аксиологической модели, т. е. центрального понятия настоящей концепции.

Наконец, главная часть исследования — собственно исторические типы ценностей. Теория истории человеческой деятельности строится вокруг понятия природы специфики культурно-исторического типа и причин ее динамики. Определение детерминант этих явлений напрямую связано с по-

нятием аксиологической модели, поскольку она оказывается одной из них, и притом ключевой. Структура и динамика креативных культурно-исторических типов производна по отношению к структуре соответствующего тезауруса. Другой ряд — ряд традиционных культурно-исторических типов — имеет несколько ключевых детерминант своей структуры и динамики (одна из них, конечно, аксиологическая), каждый из которых должен быть детально исследован с целью выявления соотношения этих детерминант.

Метод аксиологического исследования культуры имеет несколько этапов. Первый — реконструкция аксиологической модели во всей ее структурной сложности и изоморфности культуре. Второй — описание интервала, имеющегося между аксиологической моделью и конкретной культурой, а также объяснение его специфики и причин возникновения. Такие интервалы обнаруживаются не всегда, поэтому необходимо объяснять не только их существование, но и отсутствие.

Теоретическое введение в историю — только первый шаг на пути постижения того или иного объекта. Это ориентир, позволяющий двигаться в безграничных пространствах явления. Культура — поистине безграничный мир, в котором несложно заблудиться, увлечься второстепенным и упустить главное. Поэтому без четкого метода исследование оказывается невозможным, но одной методологией никак нельзя ограничиться. За теоретическим

введением должна последовать его историческая верификация. Детальное изучение каждого культурно-исторического типа, его тезаурусов и интервалов между типом и тезаурусом. Только вследствие подобного изучения можно перейти от теоретического введения в культурологию к подлинной теории культуры вообще и ее исторических типов в частности.

ГЛАВА 1

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИСТОРИЧЕСКОЙ АКСИОЛОГИИ КУЛЬТУРЫ

§ 1. Сущность и морфология культуры

Сущность культуры. Культура как совокупный способ и продукт человеческой деятельности.

Понятие культуры, как и любое другое исходное понятие научной системы, представляет собой способ ограничения предмета научного знания. Чтобы решить, какое определение того или иного понятия лучше, недостаточно обратиться к этимологии слов, истории научной проблемы и тому подобным экскурсам. Определений культуры великое множество, многие из них противоречат друг другу, многие можно согласовать в рамках какой-либо системы взаимодополнительных понятий. Спор тем самым не будет принципиально решен. Фактически понятие есть произвол ученого в том случае, когда он строит фундамент своей науки, и аксиома — когда подобный фундамент уже выстроен. Конечно, при выборе понятия приходится руководствоваться и языковыми, и историко-научными соображениями, но они не оказываются решающими. Логика словоупотребления лишь указывает на границы возможного отклонения от нее. В настоящем случае

указание этой логики на искусственность деятельности и ее продукта, на его человеческий характер еще не дает основания для того, чтобы получить то или иное определение. Ряд исследователей будут настаивать на духовном характере культуры, на ее материальном характере или на еще чем-либо. Практика речи даст нам такие образования, как культура языка, культура общения, культура поведения, физическая культура, политическая культура, культура семейных отношений и так далее. Обширность подобных ресурсов свидетельствует о потенциально бесконечной валентности слова культура, сложно перечислить все согласованные и несогласованные определения этого слова, демонстрирующие сферу объектов, попадающих в объем его понятийного содержания.

Учитывая все вышеуказанное, предложенное нами произвольное определение культуры будет, с одной стороны, соответствовать логике языка и истории науки, а с другой стороны, будет лишь одним из возможных вариантов, выбор которого обусловлен продуктивностью его использования. Следуя отечественной традиции, восходящей к работам Э. С. Маркаряна и М. С. Кагана, мы понимаем под культурой **«совокупный способ и продукт человеческой деятельности»**.¹ Это определение термина «культура» включает все исходные семантические предпосыл-

¹ *Маркарян Э. С.* Очерки теории культуры. Ереван, 1969; *Каган М. С.* Человеческая деятельность (Опыт системного анализа). М., 1974.

ки его словоупотребления: искусственность, антропогенность, универсальность. Однако любое определение нуждается в комментарии, поскольку оно лишь указывает направление движения границы области науки, но не ее конкретные пределы.

Целесообразность и социальная значимость культурной деятельности. Деятельность и жизнедеятельность организма человека. Индивидуальная и социальная целесообразность деятельности.

Человеческая деятельность — феномен сложный, включающий в себя процессы, присущие только человеку, а также тому миру, частью которого он является. Это и физико-химические, и растительно-органические, и животнo-физиологические явления. Тем не менее человек есть существо, обладающее разумом и волей, в силу чего он представляет собой уникальное явление, а не вариант какого-либо класса явлений или существ. Деятельность человека — результат его целесообразной воли, т. е. она сознательна, подконтрольна рефлексии и осуществляется в ее среде. Становясь привычкой, она никогда не лишается возможности вновь оказаться под пристальным взглядом разума. Даже социальные привычки, которые мы воспринимаем неосознанно, целесообразны с точки зрения коллективного субъекта — общества и могут стать предметом индивидуальной рефлексии. Мы не стали бы называть культурой физиологические процессы человеческого организма, но мы не стали бы называть куль-

турой и побочные результаты собственно человеческой деятельности, вроде отходов промышленного производства. Человеческая деятельность функциональна, у нее есть смысл или цель, то, ради чего она осуществляется. Однако важно, что эта целесообразность является прямым результатом человеческой воли, т. е. она не детерминирована, хотя и корректируется, какими-либо объективными причинами, вроде температурного режима деятельности организма, закона сохранения энергии и материи, тропизмов или высших инстинктов.

Исследование человеческой уникальности — сложная задача даже для ее постановки. Средства познания всегда универсализируют тот или иной объект. Познать можно только одно во многом — это понимал еще Платон. Спор о природе исторического познания, т. е. познания уникального, как раз и привел Генриха Риккерта к постановке проблемы ценностей. Он понял, что ценности есть те универсалии, которые определяют уникальное. Ценности не есть обобщения или родовые понятия, но они конкретные порождающие модели уникального. Модель может отличаться от своего моделируемого явления, между ними всегда будет тот или иной интервал, но и то, и другое — конкретные факты бытия, отмеченные человеческой уникальностью. Конечно, модели могут и должны обладать универсальными характеристиками; постольку, поскольку человек обладает общими свойствами, общими будут и модели его деятельности. Фактически модели

окажутся уникальными комбинациями универсальных свойств человеческой природы, в структуре которых будут изменяться акценты, иерархия периферии, актуальные в тот или иной исторический период или в том или ином пространстве земли. Таким образом, сущность человеческой уникальности, в которой сосуществуют уникальное и всеобщее, индивидуальное и социальное, — ценность.

Виды деятельности человека: отражение и преобразование бытия. Конкретность процессов отражения и преобразования бытия.

Уникальность человеческой деятельности и ее результатов приводит к проблеме, которая в свое время послужила источником создания лингвистики. Фердинанд де Соссюр, различая язык и речь, пришел к выводу о том, что вариативность и уникальность человеческой речи не позволяют сделать ее предметом научного исследования. Это касается любого уникального факта бытия. В данном случае мы говорим не просто об уникальности, а о вытекающей из нее временности явления. Временность явления преодолевается лишь памятью, причем не просто индивидуальной восприимчивостью к собственному опыту. Такая восприимчивость в конечном итоге не снимает временности события, потому что временным оказывается сам субъект опыта, со смертью которого прекращается и воспоминание. Речь идет о социальной памяти. Культура — всегда социально значимое явление, т. е. конкретное. В том слу-

чае, когда перед нами материальная культура, сама материальность оказывается способом преодоления временности, способом сохранения артефакта и придания ему социальной значимости. Процессы деятельности и духовные продукты оказываются социально значимыми лишь в своей совокупности, т. е. как явления, в которых проявляются коды соответствующей модели, породившей их. Артефактом называется не столько сам процесс или духовный продукт, сколько код модели данного артефакта. В этом смысле уникальность процессов и духовных продуктов лишается ценности и оказывается лишь ее примером. Однако сама ценность таких процессов и продуктов не перестает быть уникальной.

Таким образом, культура — это не просто человеческая деятельность и ее продукты, но **целесообразная, волевая, уникальная, социально значимая и конкретная форма осуществления человеческой субъективности**. В центре подобной уникальности располагаются ценностные модели, порождающие ее. Весь мир человека, мир его души и мир пространственного ландшафта, окружающий его тело, пронизан ценностным отношением. Такое отношение было определено Мартином Хайдеггером как сущность человеческого бытия и как забота.¹ Это забота о соответствии мира ценностной модели, выражающимся в виде преобразования мира или простого его соотнесения с отражающей моделью. Целост-

¹ *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997.

ность ценностного отношения превращает каждый аспект человеческого бытия в часть определенной картины мира, в котором человеку уютно или привычно жить. Конкретность (контактность и кодированность, адекватно воспринимаемая каждым субъектом) и социальная значимость этого мира предполагает его духовно-материальный характер. В качестве материального мир оказывается носителем смыслов или основой преобразовательной деятельности. Этот мир как осмысленный и преобразованный соприкасается с миром духа и концентрируется вокруг системы ценностей того или иного народа и того или иного времени.

Семиотический характер артефакта культуры: выражение (индексация), изображение (иконичность) и символизация духовного содержания в материальном носителе артефакта культуры. Культура как текст.

Ценностные модели определяют любой аспект подобного мира, но все они объединены между собой и вокруг центральной экзистенциальной ценностной модели — смысла жизни. Это интеграл человеческого бытия и культуры. Культура оказывается сложным аксиологически организованным текстом, означающими которого выступают материальные носители смыслов (преобразованные культурные вещи различной степени аккультурации, вроде одежды, жилища, костюма, орудий труда или сельскохозяйственных растительных и животных культур; или осмысленные ландшафты, вроде дикой

природы), а означаемыми — утилитарно-аксиологические смыслы. Утилитарность и аксиологичность данных смыслов составляют функциональное бытие любой культуры, т. е. его суть. Означающие и означаемые могут меняться своими семиотическими статусами, сами становиться смыслами или носителями смыслов. Связь между означающими и означаемыми точно определяется терминами семиотики, это может быть иконическое (изобразительное) подобие, индексальная (выразительная) смежность, символическая (конвенциональная) связь. Культура — текст, а ее язык — ценностные модели, объединенные экзистенциальной ценностью, смыслом жизни. Этот язык организован не только как сложная совокупность оппозиций тех или иных дискретных смыслов, требующих реализации, но и континуальных образов, запечатленных в практических действиях-примерах. Связь между компонентами текста культуры, построенного по такой модели, носит не только характер линейной языковой синтагмы, но и является пространственным комплексом сосуществующих явлений.

Классический структурно-функциональный анализ К. Леви-Стросса не различает утилитарного и аксиологического компонента порождающей артефакт культуры модели, а также сводит ее структуру к дискретному комплексу оппозиций и поэтому не позволяет выстроить общую аксиологическую структуру культурно-исторического типа, понять всю совокупность культурной деятельности как текст. А ведь

это понимание показывает, насколько уникален предмет культурологии, насколько невозможно свести его к совокупности искусствоведческих, филологических или религиоведческих проблем.

Культурологическая интерпретация какого-либо явления оказывается методом вписывания его в систему аксиологических моделей или тезаурус; определение этого явления как компонента целостного текста культуры, в состав которого входит любое явление, построенное в соответствии с той или иной аксиологической моделью, вписанной в тезаурус с определенным экзистенциальным центром. Задача эта может быть решена только в том случае, если подобные модели уже описаны хотя бы предварительно. Это задача общей исторической культурологии, результаты решения которой будут корректироваться в рамках конкретной интерпретации того или иного артефакта.

Для того чтобы дать культурологическую интерпретацию, например, «Джоконды» Леонардо да Винчи, необходимо показать ренессансный характер этой картины. Если согласиться, что важнейшими характеристиками ренессансной картины являются прямая перспектива и многообразный задний план, а также с тем, что важнейшей ренессансной ценностью оказывается антропоцентрическое мироощущение, необходимо показать, как материальные компоненты рисунка выражают соответствующую экзистенциальную ценность эпохи. Именно задний план ренессансной картины оказывается способом

демонстрации возможностей бытия, концентрирующегося вокруг центрального фокуса прямой перспективы, выражающего пространственно-временное единство человеческого взгляда. Мгновенный человеческий взгляд вбирает в свою перспективу весь мир, определяя его зрителя как центр мира и смысловую канву. Именно живопись в силу ее возможности демонстрировать все варианты пространственных явлений в единстве одного человеческого взгляда оказалась наиболее значимым видом искусства эпохи Возрождения, а само искусство как демонстрация бесконечности творческих возможностей человека — важнейшей деятельностью этой эпохи. Антропоцентризм наиболее наглядно представлен именно ренессансной картиной, а Джоконда Леонардо да Винчи является прекрасным вариантом реализации подобной аксиологической модели. Специфика именно этой картины — изображение переднего плана необходимо проанализировать в связи с вышесказанным. Но это уже выходит за пределы собственно культурологической интерпретации.

Культура в системе бытия. Морфология культуры. Критерии различения видов культуры: виды бытия и человеческой деятельности, духовная и материальная форма продуктов культуры, продукты и процессы человеческой деятельности.

Философия (онтология) культуры позволяет понять существо культуры и наметить пути ее

изучения, т. е. построить программу культурологических исследований и дифференцировать отдельные дисциплины культурологии. Это верно постольку, поскольку философия культуры рассматривает свой предмет не изолированно, а в самом широком контексте — в контексте бытия. Проблема места культуры в системе бытия и ее соотношения с другими его регионами — центральная проблема философии культуры. От решения этой проблемы зависит понимание сути культуры, ее строения и исторической динамики. Как было только что сказано, культуру мы понимаем максимально широко — как совокупность способов и продуктов человеческой деятельности. Это позволяет трактовать культуру как один из важнейших структурных элементов бытия, его регион, который существует вполне самостоятельно, хотя и не изолированно от других регионов. Традиционно в истории философии культуру как самостоятельный регион противопоставляли только природе. Таковы классические философские концепции И. Гердера и Дж. Вико.¹ Однако еще до того, как понятие культуры было операционализировано в этих концепциях, философы античности и средних веков рассматривали явления, существенным образом относящиеся к сфере культуры, хотя сами они относили их к сфере

¹ Гердер И. Идеи к философии истории человечества. М., 1977; Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. Л., 1940.

человека или общества. Так, Аристотель в «Никомаховой этике» различал естественные вещи, поступки и искусственные вещи, а Фома Аквинский в «О сущем и сущности» различал Бога, ангелов, человека, неодушевленных сущих и их свойства.¹ Аналогичные иерархии существ встречаются и в онтологии Плотина, теологии Николая Кузанского, антропологии Марсилио Фичино и Пико делла Мирандолы и других философов и ученых разных времен.² В панлогической диалектической философии Г. Гегеля культура как сфера самоутвердившегося и самораскрывшегося духа представлена в качестве высшей стадии диалектического становления бытия.³ В XX веке аналогичные проблемы решали в рамках онтологии Николай Гартман, который выделил в качестве высшего уровня бытия общество, а в рамках философской антропологии Макс Шелер и Хельмут Плеснер, сравнивавшие человеческие свойства с

¹ *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 4. М., 1983; *Фома Аквинский*. О сущем и сущности // Историко-философский ежегодник. М.: Наука, 1988. С. 230–252.

² *Плотин*. Эннеады. Киев, 1995; *Николай Кузанский*. Сочинения: В 2 т. Т. 1, 2. М., 1980; *Фичино М.* Платоновская теология // Антология философии средних веков и эпохи Возрождения / Под ред. С. В. Перевезенцева. М., 2001; *Мирандола П. дела*. Речь о достоинстве человека // Антология философии средних веков и эпохи Возрождения / Под ред. С. В. Перевезенцева. М., 2001.

³ *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М., 1977.

особенностями существ, относящихся к различным стадиям эволюции органического мира.¹ В отечественной философской традиции проблемы места культуры в системе бытия ставились такими философами, как В. С. Соловьев и Н. А. Бердяев, рассматривавшими культуру как высшую форму бытия, призванную осуществить его важнейшие цели, такие как всеединство или творческое преображение в духе свободной личности.² Все эти концепции содержат справедливое противопоставление природы и культуры, в них разбираются важные аспекты взаимоотношений культуры и важнейших форм природы, ее эволюционных стадий становления. Однако культура очень часто не отличается или смешивается с такими регионами бытия, как человек или общество. Впервые на принципиальное отличие этих регионов обратил внимание М. С. Каган.³ Учет данного отличия позволил ему поставить проблему системного описания сущности, морфологии и исторической типологии культуры. Действительно, природу, с одной стороны, а общество, чело-

¹ Шелер М. Цит. соч.; Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М., 2004.

² Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М., 1994; Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трех разговоров»: Краткая повесть об Антихристе. СПб., 1994.

³ Каган М. С. Философия культуры. СПб., 1996.

века и культуру — с другой, следует противопоставить, чтобы отличить объективное, типичное, законосообразное и субъективное, уникальное, свободное. Однако это противопоставление не снимает тождества логического статуса остальных регионов бытия, т. е. общества и человека, с культурой и природой, ибо объем и содержание их понятий не совпадают, а лишь пересекаются. Эти-то пересечения и позволяют описать строение каждого из них, и в том числе культуры как интересующего нас предмета.

Подводя итог традиционному изучению проблемы культуры в системе бытия, необходимо выделить следующие принципиально отличающиеся уровни природы, которые можно противопоставить культуре как высшей стадии ее эволюции. Это уровни неорганической и органической природы в двух ее основных вариантах: растительной (неодушевленной) и животной (одушевленной). Каждый из более высоких уровней включает в свой состав элементы и функции более низких уровней, но не сводится к ним, а добавляет нечто специфическое. Неорганическая природа характеризуется такими фундаментальными свойствами, как тождество частей и целого, инерциальность бытия, существование, благодаря законам сохранения материи и энергии. Органическая природа возникает и уничтожается, она сохраняется благодаря генетическим кодам, ее формы представляют собой целые организмы, каждая часть которых не существует само-

стоятельно и не тождественна целому. Животная природа отличается от растительной наличием психики, т. е. способности реагировать не только на жизненно важные, но и на непосредственно связанные с ними объекты. В своей концепции эволюции психического А. Н. Леонтьев прекрасно показал стадии этой эволюции, от восприятия отдельных свойств объектов до восприятия их специфики и контекста. В ходе этой эволюции человек возникает как существо социальное, субъективное и культурное.¹ Его психика — это сложнейшая система процессов и состояний, способная отражать все многообразие явлений мира, различать субъективное и объективное, рационально абстрагировать отдельные стороны единого объекта, обращать внимание на явления, вообще никак не связанные с решением жизненно важных задач, которые были характерными целями жизни любого животного. Эти возможности человек приобретает благодаря изменению своего тела, социализации (т. е. совместной с другими людьми деятельности, дифференцирующейся на различные формы, образующей различные социальные институты и страты) и культуре. Рост человеческой субъективности в количественном и качественном аспектах требует новых форм фиксации, не известных природе. Этими формами и оказывается культура. Она является способом существования человека и общества, его

¹ Леонтьев А. Н. Эволюция психики. М., 1999.

выражения и сохранения. Природа, культура, общество и человек взаимопределяют бытие друг друга, взаимопреобразовывают его; хотя они существуют как самостоятельные регионы бытия, их невозможно изолировать друг от друга, друг без друга они не могут существовать. Их пересечения составляют самостоятельные формы бытия, однако они не исчерпывают всего его многообразия: за пределами этих пересечений имеются особые самостоятельные формы культуры, общества, человека и природы.

Для того чтобы лучше понять это сложную систему взаимоотношений природы, культуры, общества и человека, необходимо ввести ряд важнейших параметров измерения этих взаимоотношений. Такие параметры могут быть самыми разными, они изменятся в зависимости от того, какую сферу бытия мы будем рассматривать прежде всего. Поскольку предмет нашего исследования культура, то в качестве параметров окажутся ее важнейшие свойства и формы. К таковым относятся варианты человеческой деятельности. Человеку необходимо решать объективные утилитарно практические и теоретические задачи, что он и делает в процессе преобразования и познания мира; ему необходимо также субъективно ориентироваться в мире, что он и делает в процессе ценностно-ориентационной деятельности; человек нуждается в общении с себе подобными, он нуждается в целостном творческом воспроизведении мира, что он и делает в рамках ху-

дожественной деятельности, т. е. создания и восприятия произведений искусства. Деятельность человека имеет процессуальную и продуктивную сторону, а продуктивная сторона, в свою очередь, имеет материальное и духовное выражение. Совершенно очевидно, что материальное и духовное, процессуальное и продуктивное не существуют изолированно друг от друга, тем не менее они являются особыми сторонами бытия, определяющими относительную независимость форм культуры, которые выступают в качестве результатов их преобразования. Некоторые формы культуры оказываются самостоятельными ее компонентами, сущность которых невозможно понять из сопоставления с сущностью природы, общества или человека. Это связано с тем, что данные формы оказываются взаимосвязанными одновременно и с природой, и с обществом, и с человеком. И знания, и ценности, и произведения искусства целостно воспроизводят весь мир, все компоненты структуры бытия. Можно познать, оценить и творчески воспроизвести и культуру, и природу, и общество, и человека. Знания имеют духовное содержание и материальное (семиотическое) выражение, процессуальная их сторона — познание. Ценности есть результат ценностно-ориентационной деятельности, они также имеют духовное содержание и материальное выражение. Правда, этим материальным выражением оказывается не какой-то один класс артефактов, а все артефакты, т. е. вся совокупность культуры яв-

ляется выражением определенных ценностей. Это обстоятельство делает ценности центральной категорией культуры, позволяющей осуществить целостное исследование культуры как особого предмета особой науки — культурологии, которая будет предметно существенно отличаться от науковедения или искусствознания, религиоведения или изучения материальной культуры. Произведения искусства есть результат художественной деятельности, а их материальная и духовная сторона настолько интегрированы друг в друга, что многие исследователи даже склонны говорить об особой онтологической категории — художественном бытии, существенно отличающемся от материального и духовного бытия.

Совершенно иными оказываются результаты взаимоотношений остальных форм человеческой деятельности, т. е. преобразования и общения. Преобразование есть отношение человека к миру как к объекту, а общение — как к субъекту. Преобразование в отличие от других форм субъектно-объектной деятельности, таких как познание или оценка, не является простым культурным удвоением других регионов бытия, но оно оказывается активным вмешательством в их существо. Это вмешательство приводит к тому, что в структуре культуры и других форм бытия возникают новые компоненты. Поскольку и у культуры, и у человека, и у общества, и у природы имеется материальная и духовная стороны, а преобразование их имеет процессуальный и

продуктивный характер, количество этих новых компонентов соответственно возрастет. Общение в отличие от синтетической intersubъектно-объектной художественной деятельности также не является простым культурным удвоением культуры, природы, общества и человека. Оно создает новые формы бытия, правда, в отличие от преобразования уже не на чужой территории, а на своей. То есть все эти формы есть формы культуры, и только культуры. Общение с человеком вырабатывает новую общую интерперсональную или интериндивидуальную реальность. Общение с обществом — новую функциональную или ролевую реальность. Мы подробно рассматриваем типы этой реальности в нашей монографии «Введение в историю общения».¹ Эти различия коренятся в историко-типологических различиях культуры. В традиционной культуре, в которой не сформирован такой тип человека, как уникальная рационально-ориентированная творческая личность, которая возникает только в условиях креативной культуры, а каждый человек является своего рода проекцией традиционных, освященных религиозно-магическим ритуалом социальных функций, т. е. этноформом, общение между людьми является не интерперсональным (межличностным), а интериндивидуальным. Фактически оно ничем не отличается от общения с обществом, оно

¹ Докучаев И. И. Введение в историю общения. Владивосток, 2005.

является функциональным и представительным общением, в котором каждый человек представляет свое общество по определенным правилам и с определенными целями. В креативной культуре общение между конкретными людьми и между человеком и обществом будет существенно различаться. Между обществом и человеком возникнет дистанция, которая будет выражаться в возможности реального выбора социальной функции или духовного отношения к ней. Такая деятельность превратит социальную функцию в социальную роль. Поэтому общение между обществом и человеком в такой культуре можно назвать ролевым. Общение же между личностями будет уникальным процессом, который в силу своей уникальности можно вообще рассматривать как форму бытия, выходящую за пределы культуры в сферу общества и человека. Именно об этом состоянии писали такие представители диалогической философии, как М. Бубер, Ф. Розенцвейг и Ф. Эбнер.¹

Результатом преобразования духовной стороны природы окажутся всевозможные знаки, а материальной стороны — вещи. Процессуальная сторона

¹ Бубер М. Я и Ты. М., 1993; Розенцвейг Ф. Новое мышление. Несколько дополнительных замечаний к «Звезде спасения» // Махлин В. Л. Я и Другой. Истоки философии «диалога» XX века. СПб., 1995. С. 93—114; Эбнер Ф. Слово и духовные реальности (фрагменты) // От Я к Другому: Сборник переводов по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога. Минск, 1997. С. 28—44.

преобразования природы — технологии. Строго говоря, знак есть культурно преобразованная природа, которая приобрела в результате этого преобразования духовную сторону. Поэтому суть подобного преобразования не в изменении чего-то уже существующего, а в создании нового, а именно смысла вещи. Подобная сторона — не просто знание вещи, существующее вполне самостоятельно, нет, это именно сторона вещи, которую она приобретает, оказываясь в смысловом составе культуры. Существуют три наиболее общих вида смыслов вещи. Мы рассматриваем категорию смысла так, как она понимается в концепциях М. М. Бахтина, А. А. Леонтьева или Л. Ф. Чертова.¹ Это архитектурный, практический и символический смыслы. Архитектурный смысл — это элементарный результат ее восприятия, содержащий информацию о ее чувственно воспринимаемых характеристиках, таких как цвет, звук, теплота, плотность и т. п. Архитектурный смысл может быть результатом исключительно духовного преобразования вещи, однако это обстоятельство не снимает устойчивости подобного преобразования, его технологичности. Практический смысл — это социально-культурная функция вещи, которая связана всегда с материальным пре-

¹ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979; Леонтьев А. А. Происхождение и первоначальное развитие языка. М., 1963; Чертов Л. Ф. Знаковость. Опыт теоретического синтеза идей о знаковом способе информационной связи. СПб., 1993.

образованием вещи, благодаря которому она приобретает определенную материальную форму и практическую функцию. Так, металл приобретает функцию технического инструмента, когда из него сделали, к примеру, дверной ключ. Символический смысл может быть результатом как материального, так и духовного преобразования. Он всегда накладывается на архитектурный смысл, как бы дополняет его в результате нового социокультурного осмысления или преобразования вещи, а иногда дополняет и практический смысл. Так, дверной ключ, который сделан специально для того, чтобы выполнять символическую функцию доступа в город, может быть сделан таким образом, что им принципиально невозможно открыть ни одной двери, хотя это и не обязательно. Материальная сторона преобразованной природной вещи будет различаться в зависимости от того, какой вид природы подвергся преобразованию и с какой целью. Прежде всего, органическая или неорганическая эта природа. И если органическая, то насколько радикальным было это преобразование. Понятно, что совершенно различными видами подобного преобразования будут domestикация животных и растений или изготовление из них одежды и пищи. Остается добавить, что и за пределами культуры будет существовать природа, о которой культура сформирует уже не смыслы, а знания.

Результатом преобразования духовной стороны общества окажутся социальные институты (устой-

чивые типы взаимоотношений между людьми), а материальной стороны — социальные страты (устойчивые классы, сословия, группы конкретных людей). Процессуальная сторона преобразования общества — коммуникация или управление. Под социальными институтами и стратами мы вслед за классиками социологии Э. Дюркгеймом и П. А. Сорокиным понимаем, с одной стороны, связи между людьми, а с другой — самих людей, вступающих в эти связи.¹ Фактами культуры социальные институты и страты оказываются постольку, поскольку они устойчивы и конкретны, т. е. всеми членами общества воспринимаются и используются именно так, а не иначе. Социология вполне может и не обращать внимание на эту устойчивость, и тогда она окажется в сфере социальных взаимодействий, не являющихся вариантами социального института, или в сфере социальных групп, не являющихся стратами. В условиях традиционной культуры в принципе каждая социальная группа — страт, а каждая связь между людьми — институт, даже если это обстоятельство оказывается только фактом коллективного или индивидуального бессознательного. В условиях же креативной культуры граница между устойчивыми стратами и институтами и их неустойчивыми аналогами весьма прозрачна. Большинство из устойчи-

¹ Дюркгейм Э. Цит. соч.; Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика: Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений. СПб., 2000.

вых стратов и институтов оказывается в состоянии распада. При этом они не перестают быть социальными фактами, поскольку продолжают обеспечивать единство общества. В современном обществе количество функций и отличительных особенностей семьи сведено почти к совокупности статей семейного кодекса, однако эта форма социального взаимодействия продолжает существовать. Особо следует сказать о природе управления или коммуникации. Как вариант преобразования оно вроде бы должно являться субъектно-объектной деятельностью. Но человек никогда не существует в качестве объекта как такового, по крайней мере, до тех пор, пока от него требуется быть именно человеком, а не только его частью, например телом. Поэтому коммуникацию или управление можно квалифицировать как переходный тип между субъектно-объектной деятельностью и общением. Аналогичная переходность свойственна и духовному образованию человека, о котором речь пойдет ниже.

Результатом преобразования духовной стороны человека окажется психический тип человека, а его материальной стороны — человеческое тело. Процессуальная сторона преобразования человека — физическое и духовное образование. Психический тип человека рассматривается нами в культурологическом, а не психологическом значении этого термина. То есть речь идет не о холериках, меланхоликах, сангвиниках и флегматиках, а об определенном культурно-историческом варианте человека, вопло-

щающем те или иные социальные требования, предъявляемые к нему. Дворянин начала и конца XIX века в России — это совершенно различные психические типы человека, при определении которых большое значение имеют именно время и место их существования. Психические же типы человека в психологическом понимании этих терминов не являются фактами культуры, хотя культура может и участвовать в их бытии; они универсальны и свойственны всем людям во все времена. Так, в концепции структуры психики З. Фрейда культура занимает определенное место, а именно выступает в качестве «Сверх-Я», т. е. цели проекций и идентификаций «Я».¹ Хотя сама культура может быть различной, структура ее взаимодействия с «Я» остается неизменной и именно в качестве таковой и изучается психологами. Особым онтологическим статусом обладает и культурное человеческое тело. Этот статус оно приобретает точно так же, как и любая другая природная вещь, т. е. благодаря осмыслению, о котором мы уже упоминали выше. Знание человеческого тела не имеет к этой форме бытия непосредственного отношения. Известно, что морфологическая эволюция человеческого тела прекратилась, и человек не занимался искусственным изменением его существа, вплоть до последнего времени, когда генетика открыла подобные перспективы. Если это

¹ Фрейд З. «Я» и «Оно» // Труды разных лет. Кн. 1. Тбилиси, 1991.

произойдет, культура тела приобретет совершенно иное значение, чем она имеет теперь. А пока она сводится к физической культуре и модификации несущественных компонентов морфологии тела, такой как татуировка, косметика, пирсинг и т. п. Технологии преобразования человека тоже разнятся в зависимости от предмета, на который они направлены, и целей, к которым стремятся. Понятно, что физическая культура есть типичный вариант субъектно-объектной деятельности, а вот духовное образование, оставаясь переходной формой между интерсубъектной и субъектно-объектной деятельностью, может приближаться то к одной, то к другой. Так, воспитание человеческой личности оказывается гораздо ближе к общению, а обучение человека тем или иным знаниям — к субъектно-объектному преобразованию.

В представленной ниже таблице 1 дана сводка всех основных форм культуры, обнаруженных благодаря учету контекстов ее существования и основных свойств.

Таблица 1

Структура (морфология) культуры

<div>Виды культуры</div> <div>Виды бытия</div>			Продуктивная сторона		Процессуальная сторона
			Материальная форма	Духовная форма	
Субъектно-объектная деятельность	Отражение бытия в культуре	Ценностно-ориентационная деятельность (поиск синтетической, объединяющей абсолютную, целостную и утилитарную информации)	Все артефакты, но в первую очередь мифы и идеология	Ценности: экзистенциальные (религиозные и светские) социальные вещественные (природные) антропологические культурные	Оценка и отнесение к ценности (творчество ценностей)
		Познание (поиск абсолютной информации)	Знаки (письменные и вещественные носители знаний)	Знания: естествознание социология культурология философия антропология	Рассуждение и опыт (наблюдение и эксперимент)

Таблица 1 (продолжение)

<div> <div>Виды культуры</div> <div>Виды бытия</div> </div>			Продуктивная сторона		Процессуальная сторона
			Материальная форма	Духовная форма	
Субъектно-объектная деятельность		Художественная деятельность (поиск целостной информации)	Художественные произведения, синтез материальной и духовной форм		Творчество и восприятие
	Преобразование бытия культурой (поиск утилитарной информации)	Преобразование общества	Социальные страды (устойчивые группы конкретных людей)	Социальные институты (конкретные и устойчивые связи)	Управление (политика) и координация
		Преобразование человека	Тело (косметика и физическая культура)	Психический тип	Физическое и духовное воспитание (образование) и исправление (медицина и пенитенциарная система)

Таблица 1 (окончание)

<div>Виды культуры</div> <div>Виды бытия</div>			Продуктивная сторона		Процессуальная сторона
			Материальная форма	Духовная форма	
		Преобразование природы	Вещь (органическая и неорганическая): пища органо-проекции (орудия труда, жилище, костюм, средства коммуникации)	Смысл (знаки): признаки, функции, символы (парадоксальные (искусственные и естественные языки) и классические знаковые системы)	Технологии
Межсубъектная деятельность	Общение				Представительное (ритуалы, игры) и межличностное общение

§ 2. Ценности как кардинальный вид артефактов культуры

Виды отражения бытия: искусство, наука и ценностные ориентации. Ценностные ориентации как ключевая деятельность человека. Польза, норма и ценность.

Теперь необходимо построить концепцию и определение понятия ценности и показать их ключевую роль в науках о культуре. Определение этого понятия сопряжено с теми же трудностями, что и определение культуры.¹ Руководствуясь речевой практикой и историей использования термина «ценность» в различных научных текстах и дискурсах, определим ценность как порождающую модель человеческой деятельности и его продуктов.²

¹ Анализ термина и его языковой и дисциплинарной истории содержится в интересных книгах В. В. Гречаного и М. В. Бронского (*Гречаный В. В. Категория ценности: Философский и лингво-семантический анализ*. СПб., 1993; *Бронский М. В. Философский анализ научного статуса аксиологии*. М., 2001).

² Одним из удачных определений ценности является концепция В. А. Сакутина и его коллег: «Ценность — это процесс или акт, который символичен, неутилитарен и свободен (то есть то, что мы называем культурой) и в силу этого невыразим в слове как форме, чем-то „ставшем“. Ценность не познают, но личностно „переживают“» (*Сакутин В. А., Сакутина Т. М., Каменев С. В. Христианство и проблема человеческих ценностей*. Владивосток, 2004. С. 28). В этом определении указаны многие ключевые свойства ценности —

Из анализа морфологии культуры мы видим, что ценность оказывается одним из видов отражения бытия.¹ Более подробно специфика данного способа отражения будет рассмотрена в следующих параграфах, но уже здесь необходимо отметить, что научное и художественное отражение не тождественны ценностному.² Первое носит ярко выраженный объективный характер, стремясь представить отраженное так, как оно есть вне зависимости от отражения. Конечно, такое стремление не может быть полностью реализовано, но без него невозможно уяснить специфику науки. Всякие попытки представить науку как субъективное отражение бытия изначально не различают сущность и акциденции. Сколь ни были бы важны акциденции, сколько бы ни учитывались они в ходе исследования как герменевтические или иные условия познания или как

ее духовный, субъективный, целостный и радикальный характер. Чрезвычайно точно и всесторонне определяется ценность в концепции А. А. Ивина (*Ивин А. А. Аксиология*. М., 2006), Дж. Дьюи (*Dewey J. Theory of Valuation*. Chicago, 1939), Э. Холла (*Hall E. What is Value?* N. Y., 1952), Г. Хармана (*Harman G. Explaining Value*. Oxford, 2000).

¹ В работе А. Эвинга отношения ценности и реальности оригинально рассмотрены как процесс взаимодополнительного обогащения форм бытия (*Ewing A. C. Value and Reality*. L., 1973).

² Важное сравнение ценностного отношения с другими формами взаимодействия человека и мира содержится в книге О. М. Панфилова (*Панфилов О. М. Ценностные отношения: природа и генезис*. СПб., 1994).

описанные еще Френсисом Бэконом в форме классификации идола, мешающие познанию, они остаются только вторичными характеристиками научного поиска.¹

В свою очередь, художественное отражение лишено той ясности отражения, которая присуща ценностям. Художественное отражение не делает акцентов, точнее, предоставляет возможность свободной интерпретации акцентов, вплоть до их самостоятельной расстановки своими реципиентами. Субъективность художественного отражения всегда лишена той ясности своего содержания, какая присуща ценностям. Ценности всегда ясны и полностью прозрачны для понимания тех, кто их признает. Можно не отдавать себе отчет в том, что для тебя ценно, но нельзя действовать вопреки своим ценностным установкам, по крайней мере в тех случаях, когда этой действие не продиктовано чужой насильственной волей.

Ценность оказывается важнейшей формой отражения бытия, поскольку она, с одной стороны, выражает субъективный характер человека, т. е. сущность, уникальность, свободу выбора сценария деятельности, и в этом приближается к художественному отражению мира, а с другой — предельно конкретизирует эту уникальность, давая человеку определенные модели деятельности, которые необходимо реализовать для того, чтобы его бытие, его

¹ Бэкон Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1977.

история выражала именно его сущность. Но ценность — не только ключевая форма отражения бытия, она ключевая форма всей человеческой деятельности.

Преобразование бытия также имеет объективный оттенок, поэтому не играет роли среды осуществления человеческой сущности. Целью преобразования в чистом виде всегда является принесение пользы, объективное решение стоящих перед человеком, как частью природы и социума, задач. В этом смысле преобразование не есть собственно человеческий способ бытия, он присущ любому живому существу. Понятно, что у человеческого преобразования имеются специфические черты, например разделение труда, не обеспечиваемое генетически заданными морфологическими модификациями организма животного, а связанное с научением индивидуально полученному и социально закрепленному опыту. Человеческое преобразование может также сопровождаться, и чаще всего сопровождается, различными аксиологическими условиями своего осуществления, но до тех пор, пока оно остается преобразованием, оно в принципе не отличается уникальностью и свободой, а продиктовано общими для всего человеческого рода витальными потребностями.

Несколько более сложными оказываются результаты социального преобразования, т. е. социальные институты и процессы. Культура подобных артефактов представляет собой совокупность различного

рода норм. Эти нормы могут носить как субъективный, так и объективный (праксеологический) характер. Можно даже отметить, что они в значительной степени субъективны и в таком качестве в состоянии моделировать человеческое поведение. Но они могут быть лишены, и так зачастую и происходит, притягательности и свободного признания себя в качестве моделей поведения. Если нормы приобретают подобное свойство, а так происходит в обязательном порядке только в условиях традиционной культуры, они становятся ценностями. Ценности нет необходимости утверждать или навязывать. Конечно, в процессе их признания возможны различные методы воспитательного характера, в том числе и насилие, но пока ценность не стала притягательной и свободно выбранной моделью деятельности, она, строго говоря, еще и не является ценностью, а только нормой. Пока мы приучаем ребенка к признанной нами ценности, она для него только норма, как и многие нормы, которые мы сами можем и не соблюдать, хотя они нам хорошо известны, но не признаны в качестве ценных. Однако как только ребенок осознает зависимость своего бытия (а не просто наказания или поощрения за поступок) от степени реализации соответствующей модели деятельности, норма его деятельности становится ценностью. В зрелом возрасте подобных переходов норм в ценности становится значительно меньше.

Только общение может поспорить с ценностно-ориентационной деятельностью за право называть-

ся адекватной средой осуществления человеческой сущности. В общении происходит процесс взаимного обогащения человеческих субъективностей. Поскольку человеческая субъективность уникальна, она содержательно бесконечна и невозможно каким-то образом определить ее конкретное существо. Если такое определение и существует, оно связано не с указанием какого-либо рода и видового отличия, но с указанием конкретной комбинации уже имеющихся возможностей. Бесконечность этого процесса провоцирует его непрерывный характер, требует сопровождения им всех форм человеческой деятельности. Но несмотря на это, именно ценности оказываются моделью в том числе и для осуществления общения, а не наоборот. Поэтому ценностно-ориентационная деятельность оказывается важнейшей и кардинальной формой человеческой деятельности.

Субъективный характер ценности. Антропологические, социальные и индивидуальные аспекты субъекта оценки: уникальность и свобода субъективности социума и личности.

Важнейшим свойством ценности является ее субъективный характер.¹ Поэтому необходимо особо остановиться на понятии субъективного и объективного. Субъективное как категория трактуется

¹ «Из всех живых существ только люди нуждаются в ценностных ориентирах», — писал А. А. Макейчик (*Макейчик А. А. Аксиология*. СПб., 2004. С. 3).

нами как обозначение уникального и свободного бытия, каким обладает только человек. Субъективное, таким образом, есть определение существа человеческого.¹ Объективное — типично, инертно, поэтому акцидентально по отношению к человеку. Объективные свойства ему, безусловно, присущи, но не они определяют его специфическое место в космосе. Между субъективным и объективным имеется множество переходных форм. Эта переходность обнаруживается как синхронически, т. е. в онтологической классификационной композиции сущего, так и диахронически, т. е. в эволюционной последовательности сущего, приобретающего с течением времени субъективные черты. Между сугубо объективным бытием неорганической природы и субъективным бытием человека стоит мир растений и животных, причем растения обладают минимумом субъективности, связанной лишь с их способностью возникать по определенным генетически схемам и уничтожаться, питаться и расходовать

¹ Вот важное, несмотря на радикальное преувеличение его сознательности, определение ценностного отношения, данное А. Н. Максимовым: «Ценностное отношение есть отношение сознания к предмету. Оно социально по своей природе, идеально по характеру, субъективно по принадлежности, материально по форме выражения и объективно по независимости от воли своего носителя...это отношение является первичным, исходным отношением человека к действительности, лежащим в основе всех других его отношений» (Максимов А. Н. *Философия ценностей*. М., 1997. С. 120).

приобретенные энергетические ресурсы, реагировать на изменения среды так, как могут это делать относительно замкнутые системы, обладающие эмерджентностью, несводимостью системных свойств целого к свойствам составляющих его элементов.

Животная субъективность полностью связана с психической активностью, способностью организма реагировать на незначимые с биологической точки зрения явления как на способы доступа к таковым. Сигнальный характер психики животного демонстрирует множество зачатков субъективности, от ритуализации различных форм смещенного поведения, вызванного стрессами или столкновением безусловных инстинктов, до специфических форм жизнедеятельности животных, порожденных их видовым или индивидуальным опытом. Танец пчел (вариант ритуализации) или индивидуальность домашней кошки, признаваемая всеми хозяевами животных, — начало той уникальности, которая становится ключевым свойством человеческой природы.

Человеческая субъективность не есть генетически транслируемое свойство. То есть можно, видимо, говорить о том, что человек генетически предрасположен к субъективному бытию, но эта предрасположенность только условие, а не суть субъективности. Человеческая субъективность не есть свойство его вида, она — результат научения социально значимому индивидуально выработан-

ному опыту. Птицы учат своих птенцов летать, и это происходит без каких-либо технологических изменений из поколения в поколение. Скорость изменения содержания видового опыта человека, которому он обязан научиться, чтобы стать человеком, чрезвычайно высока. Это означает, что опыт, который он приобретает, не есть видовой, это опыт конкретных людей, а не всего человечества. Просто этот опыт стал социально значимым. Существуют и у животных случаи передачи индивидуального опыта. Известны подобные формы научения среди крыс. Но у них подобный опыт никогда не закрепляется, а утрачивается либо становится видовым и уже не видоизменяется. Следующее же поколение забывает о нем. Человек закрепляет свой опыт в форме культуры, в форме языка и других знаковых образований. Это позволяет существовать особому социально-индивидуальному характеру его субъективности.

Социальный характер деятельности человека, разделение его труда приводят к необходимости возникновения абстрактного мышления, языка и культуры, ибо сопровождающая коллективный труд потребность в осознании всей его совокупности, а не только одного из ее участков, доверенного тому или иному лицу, создает внутренний мир человека и внешние формы его выражения. Индивидуальная субъективность есть производная внутреннего мира человека и той ответственности, которая сопровождает коллективную значимость его труда.

Будучи зафиксированной в языке и культуре, индивидуальная субъективность становится социально значимой. Так понятая субъективность не есть индивидуальный произвол, ибо в этом отношении она ограничена как социальными взаимосвязями, так и опытом взаимодействия с природой. В этом смысле ценность символична и не похожа на немотивированный знак. Все эти явления произвольны, но ценность и символ обладают хотя и субъективной (в ее личном и социальном вариантах), но потенциально создаваемой, понятной этому субъекту обусловленностью (мотивированностью).¹

Итак, у субъективности имеются по крайней мере три уровня. Антропологический — общечеловеческие предпосылки реальной субъективности человека. Социальный и индивидуальный. Субъективным может быть не только конкретный человек, но и группа людей. Уникальность и свобода выбора сценариев деятельности на протяжении длительного периода истории человечества — в эпоху традиционной культуры — была достоянием только общества и только в эпоху креативной культуры стала достоянием индивида. Конечно, социальная субъективность была производна от индивидуальной, но при этом последняя не бралась в расчет, а лишь учитывалась. Такая субъективность носила отно-

¹ Об этом хорошо писал Виктор Франкл: «Смысл нельзя дать, его нужно найти»; он «...должен быть найден, но не может быть создан» (*Франкл В. Человек в поисках смысла*. М., 1990. С. 37).

сительно стабильный характер и была нормой и ценностью для любого члена соответствующего социума.

В креативной культуре ситуация изменилась. Социальная субъективность приобретает все более и более аморфный характер, тогда как индивидуальная оказывается социально значимой, личностной субъективностью и основной формой выражения бытия человека. Ценностные тезаурусы по-прежнему носят социально значимый характер, но их укорененность теперь не имеет социальной природы, они фундированы личным опытом, они лично, а не только социально свободны и открыты для признания другими людьми и сообществами.

Целостная, эмоционально-рационально-волево-креативная форма ценностных ориентаций человека. Сознательный и бессознательный (коллективно-сознательный и подсознательный) характер ценностей и оценок.

Субъективный характер ценности есть свидетельство сущностного антропологического статуса тезаурусов, неразрывной связи природы человека и аксиосферы. Эта связь проявляется в целостном характере ценности, рассматриваемой как результат особого способа деятельности человека. Вся целокупная природа человека проявляется в ценностно-ориентационной деятельности. Можно назвать в связи с этим такую деятельность переживанием.

Ценностная ориентация есть целостное переживание человеком мира, в котором проявляются все формы возможного мироотношения.¹ Ценность целостна и синтетична. Можно о многих формах культуры говорить как о целостностях, включающих различные аспекты человеческой деятельности. Познание целостно, поскольку стремится охватить весь мир, включает элементы художественного творчества и преобразования. Искусство целостно, поскольку включает и познание, и преобразование, и оценку, и общение. Целостность ценностной ориентации предстает в различных формах.

Конечно, невозможно представить себе ценностную ориентацию без познания и преобразования, ибо для того, чтобы что-то оценить, необходимо познать это и отнестись к познанному как объекту непосредственного преобразования или своего рода снятого преобразования, протекающего в форме избегания, нейтрализации или стремления. Стремление охватить весь мир в процессе ценностной ориентации придает ей элементы художественного отношения. Однако целостность ценностной ори-

¹ См. об этом работы В. П. Барышкова, в частности его книгу «Аксиология личностного бытия» (М., 2005) и коллективную монографию под его редакцией «Ценностный мир XXI века: История, герменевтика, феноменология» (Саратов, 2004). Особенно важна его критика гносеологической трактовки ценности: «Ценность амбивалентна. Ее можно понять как рациональное и как иррациональное» (Барышков В. П. Аксиология личностного бытия. С. 160).

ентации обладает и другой стороной. Речь идет о целостности переживания. В переживании человек предстает именно как человек, а не как субъект познания, воления (преобразования), воспринимающий эмоции. Весь арсенал психического сопровождения различных видов человеческой деятельности присутствует в рамках ценностной ориентации. Ценность нельзя просто познать, эмоционально воспринять или избрать предметом стремления. Все это грани единого ценностного переживания мира. То, что ценно,— эмоционально восхищает, рационально известно и притягательно (соблазнительно) для человеческой воли.¹

Такой характер ценности и оценки позволяет производить их неосознанно. Неосознанность ценностных ориентаций имеет несколько вариантов.

Во-первых, она связана с целостностью переживания, в котором рациональное осознание играет только одну роль, на которую человек в ходе ценностной ориентации может и не обратить внимание. Выделение осознания в особый акт не предполага-

¹ О желанности ценности, а не ее формальной директивности или осознанной необходимости говорили три выдающихся философа начала XX века: Х. Эренфельс, Г. Мюнстерберг и А. Мейнонг; Г. Мюнстерберг, например, считал, что долженствование ценности есть следствие ее желанности (*Munsterberg H. Philosophie der Werte. Leipzig, 1908. S. 51–57*). См. также: *Ehrenfels Chr. von. System der Werttheorie. Bd 1. B., 1897. S. 65; Meinong A. Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie. Frankfurt a/M, 1894. S. 14.*

ется ценностным переживанием, более того, эмоциональная и волевая стороны переживания как наиболее экспрессивные даже подавляют стремление к осознанию процесса. Но он всегда протекает осознанно. Это происходит потому, что ценность всегда конкретна и хорошо известна ее субъекту. С данным обстоятельством как раз и связана вторая возможность неосознанности ценностей.

Во-вторых, ценность может иметь коллективно-бессознательный характер. Совокупность социальных норм и ценностей, используемых человеком в своей ежедневной деятельности в их конкретном содержании и вместе с тем бессознательно, чрезвычайно велика. Только лингвист может построить классификацию и дать определения, к примеру, значениям родительного падежа, носитель же языка их прекрасно и правильно использует, совершенно не выстраивая при этом исчерпывающей классификации. Это означает, что используемые коллективно-бессознательные ценности вполне рациональны и могут быть осознаны в принципе хотя бы их исследователями.

И наконец, в-третьих, ценность не осознается точно так же, как и множество различных привычек. Ценность привычна, ибо составляет существо нашего бытия. Вполне вероятно, что она когда-то была нами осознана или принципиально может быть осознана в дальнейшем, однако в данный момент лишь подсознательно определяет нашу деятельность.

Это обстоятельство затрудняет исследование ценностей, но ни в коей мере не лишает его эвристической ценности. Построение методики выявления (реконструкции) ценностей с использованием элементов психоанализа, к примеру, — ибо у этой технологии имеется опыт изучения латентных моделей человеческого поведения — или других научных традиций такого рода принципиально возможно и необходимо для понимания существа человеческой деятельности. То, что ценность не лежит на поверхности культуры, не свидетельствует о ее эфемерности. Конечно, это создает повод для различных ученых спекуляций, но вместе с тем и открывает пути для фундаментальных социологических, культурологических и антропологических исследований.

Ценность как интеграл и порождающая модель культурных артефактов. Структура ценностного те-зауруса: центральный характер экзистенциальных ценностей (смыслов жизни).

Целостность ценностных ориентаций выражается и в том, что они пронизывают все формы человеческой деятельности.¹ Не существует такого объекта или такого действия, идеала которого не пред-

¹ Об этом свойстве ценности хорошо писал Н. О. Лосский: «Ценность есть нечто всепроникающее, определяющее смысл и всего мира в целом, и каждой личности, и каждого события, и каждого поступка» (Лосский Н. О. Ценность и бытие. М., 2000. С. 7).

ставлял бы себе человек в ходе их переживания. Оценивание сопровождает все формы переживания, даже если человек не обращает внимание на ценностные их составляющие. Ценность — часть смысловой структуры любой формы человеческого бытия. Еще Мартин Хайдеггер в своем понятии заботы как фундаментальной характеристики человеческого бытия и Генрих Риккерт в своей аксиологической концепции существа человеческой истории определили роль ценностных ориентаций как ключевую и тотальную для культуры, общества и человека.¹ Однако ценность — не просто элемент любого артефакта, поскольку это так, она — интеграл культуры, общества и человека. Благодаря ей можно познать целостный характер конкретного исторического типа культуры, общества и человека. Артефакты различны, их исследуют различные научные традиции. Обнаружить что-либо по существу общее между ними крайне сложно благодаря дистанциям между средами их существования, языками описания и структурами. Однако все артефакты принадлежат одному тезаурусу, имеющему свою историческую специфику. Благодаря общности тезауруса все артефакты можно исследовать как проявления единого культурно-исторического типа.

Интегральный характер ценностей должно рассматривать не просто как внутреннее единство культуры, констатировать и описывать его. Это единство

¹ *Хайдеггер М.* Цит. соч.; *Риккерт Г.* Цит. соч.

необходимо объяснить. На наш взгляд, оно проистекает из той особой роли, которую играют идеалы для любой деятельности человека и ее результатов. Эта роль заключается в том, что идеал есть порождающая модель культуры.¹ Именно он задает ход деятельности человека, его направление и содержание, а следовательно, результаты ее обладают единством постольку, поскольку изначально подчинены идеалу, являются его функциями. Ценности порождают деятельность, лежат в основе ее разворачивания, соотносят итог с началом и определяют оценку его, т. е. масштаб и характер интервалов, неизбежно оказывающихся между идеалами и артефактами. К идеалу можно приблизиться, но его никогда нельзя достичь, ибо его онтологический статус иной по сравнению со статусом действительности; зачастую изменяется в этом приближении и сам идеал под влиянием продуцируемой им реальности.² В этом порождающем и контролирующем соотношении идеалов и артефактов и коренится единство культуры и инте-

¹ Аналогичной точки зрения придерживается и Л. В. Баева: «Особенностью ценностей как вида информации о субъекте является способность не только отражать то или иное качество, но и моделировать должный, совершенный вариант реальности, который, в свою очередь, начинает управлять актуальным состоянием и перепрограммировать его» (Баева Л. В. Цит. соч. С. 63).

² Об этом хорошо писал В. Е. Давидович: «Противоречие идеала и действительности, постоянно разрешаемое и вновь воспроизводящееся, присуще всей истории» (Давидович В. Е. Цит. соч. С. 167).

гральный характер ценностных ориентаций по отношению к ней.

Порождающая модель культуры едина и имеется для каждого типа артефактов. То есть имеются конкретные историко-этнические варианты ценностных моделей социального, антропологического, экологического, художественного, научного, религиозно-идеологического и коммуникативного характера. Видов ценностей столько же, сколько видов культуры. Структура тезаурусов изоморфна структуре культуры, но это не значит, что ценностный мир тождествен миру культуры и нет необходимости в специальном его изучении. Между ними имеется интервал, который возникает по ряду причин. На деятельность человека оказывают влияние научные истины, социальные нормы и праксеологические потребности. Включение этих факторов в исторический процесс приводит к неизбежному отклонению от ценностных директив и к неизбежным интервалам между порождающими моделями и артефактами культуры. Польза, истина и норма суть три вида директив человеческого поведения, которые корректируют ценностную модель. Она никогда не утрачивает своей ведущей роли, но ее влияние на человека может сокращаться и может увеличиваться. В свою очередь и польза, и истина, и нормы оказываются под мощнейшим влиянием ценностей, степень которого необходимо выявлять в процессе исследования того или иного исторического типа культуры.

Итак, все ценностные модели культуры объединены в структуре единого культурно-исторического тезауруса, в системе ценностей. Для каждой такой системы имеется строгая иерархия. Эта иерархия изменяется в зависимости от типа культуры. Подобные изменения мы покажем в ходе анализа культурно-исторического процесса. На отдельных этапах истории культуры социальные ценности могут доминировать над антропными, религиозные над научными, художественные над экологическими. Внутри каждого из этих видов могут выстраиваться специфические иерархии, например господство изобразительного искусства над всеми остальными или стариков над представителями зрелого возраста. Здесь необходимо сказать, что все эти исторические варианты имеют одну инвариантную структуру, воспроизводящуюся независимо от того, каковы конкретные иерархии ценностей. В основе любого тезауруса лежит следующее различие доминантных и периферийных ценностей. Доминантой любого тезауруса являются экзистенциальные ценности, т. е. смысл человеческой жизни.¹

Смысл жизни в каждую эпоху иной, но именно он в конечном счете определяет содержание любой

¹ И. А. Сурина справедливо соотносит ценности и экзистенциальный выбор, считая, что в своей подлинной природе они проявляются именно в моменты наивысшего духовного напряжения личности или социума (Сурина И. А. Ценности. Ценностные ориентации. Ценностное пространство. Вопросы теории и методологии. М., 1999).

ценностной модели и любого порожденного ею артефакта. В средние века таким смыслом жизни было спасение души, и в зависимости от того, насколько тот или иной артефакт способствовал или отвлекал от решения основной задачи человеческой жизни, он и производился, и оценивался. В эпоху постмодернизма смыслом жизни стало экстенсивное потребление, и в зависимости от масштаба возможностей потреблять оценивается качество того или иного явления культуры, социальный престиж человека, его деятельности и общества, которому он принадлежит. Смысл жизни представляет собой ответ на экзистенциальный вопрос о том, как можно снять экзистенциальное противоречие, в условия которого поставлен человек. Экзистенциальное противоречие — это человеческий протест бесконечного содержания против конечности телесного бытия. Ключевой ответ здесь — утверждение тех или иных форм преодоления телесной конечности. Религиозное представление о бессмертии души или жизни, о потусторонних мирах, в которые переселяется душа после смерти тела, о реинкарнации — один из вариантов этого ответа. Другой вариант — светское (идеологическое) представление о социальном бессмертии рода или творчества, о социальных заслугах, обеспечивающих память сограждан, о соответствии социальным нормам как забвении экзистенциального вопроса и т. п. Этот вариант не решает вопрос радикально, в отличие от религиозного, но вместе с тем не требует веры в чу-

десное, а ограничивается рациональным признанием невозможности иных форм бессмертия, кроме социальных.

Духовный (конкретный) характер ценности. Политическая и религиозная форма ценностных ориентаций как важнейшие способы их аккумуляции.

Интегральный характер ценности свидетельствует о том, что все ценности имеют духовный онтологический статус.¹ Это значит, что ценность есть элемент смысловой структуры любого артефакта, но не элемент его материальной структуры. Материальной ценности не существует, но материальные объекты могут иметь ценность. Необходимо различать онтологический статус ценности, который в обязательном порядке духовный, и онтологический статус соотносимых с ценностями артефактов, который может быть и духовным, и материальным.² Когда мы говорим о социальных

¹ Аналогичная точка зрения выражена в работе Ф. М. Неганова, Ф. С. Файзулина и И. Н. Ханова: «Ценности не предметны. Однако их идеальность такова, что они реальны» (Неганов Ф. М., Файзулин Ф. С., Ханов И. Н. Аксиологическая детерминация. Уфа, 2004. С. 17). Анализ идеальности ценности содержится в книгах К. А. Белова и Б. Н. Бессонова (Белов К. А. О ценностях идеальных и неидеальных. М., 2004; Бессонов Б. Н. Социальные и духовные ценности на рубеже II и III тысячелетий. М., 2006).

² В концепции идеального Д. И. Дубровский справедливо определял его именно с помощью категории субъективной реальности, а кроме того, различал три ее вида:

ценностях, речь идет, с одной стороны, о субъекте ценностных ориентаций, который имеет материальную и духовную стороны. Далее, речь идет об объекте ценностей, который также имеет материальную и духовную стороны. Наконец, речь идет о самих ценностях, которые имеют исключительно духовный характер. То же самое следует сказать и об антропных ценностях. Понятие «материальные ценности» правомерно лишь в объективном смысле, т. е. речь идет о материальном мире как объекте оценок. Ценностей, субстрат которых был бы материей, понимаемой как вещественная, чувственно воспринимаемая, пространственно-временная стихия, не существует, поскольку ценность есть модель таковой материи, но не она сама. Ценность может быть и моделью духовного мира, но сама она при этом тоже духовна. Так, ценность имеется и у научных открытий, и у художественных произведений.

Здесь следует оговорить одну важную для онтологии ценностей их особенность. То, что ценность — духовная структура, провоцирует трактовку их в качестве абстракций. Это неправомерно. Ценность нельзя понимать как результат произвольной мыслительной деятельности какого-либо субъекта, и в первую очередь индивидуального. Она есть, зачастую, форма духовного мира, которая

«...отражательно-познавательную, ценностно-экзистенциальную и творчески-деятельную» (Дубровский Д. И. Проблема идеального. М., 1983. С. 63).

в готовом виде становится частью смысла жизни человека, определяющего его деятельность. Она не может быть результатом какого-либо научного анализа, абстракцией, отвлечением каких-либо конкретных свойств объекта. На это обстоятельство обращал неоднократно внимание Генрих Риккерт.¹ Следует согласиться с ним, что ценность не есть платоновская идея, существующая объективно, т. е. самостоятельно в некоей специфической среде, вроде гиперурации. Она существует в социальном или индивидуальном сознании, она духовна, но при этом предельно конкретна, т. е. произвольна, и сравнима в своей конкретности с бытием конкретной материальной вещи или социальной идеи. В этом смысле ценность можно сравнить с языком. Ф. де Соссюр неоднократно утверждал, что язык не есть научная или какая-либо иная абстракция, и он не менее конкретен, чем речь.² Он даже более конкретен, чем речь, ибо эта конкретность инвариантна, ее определенность типична и производительна по отношению к речи. Язык есть модель речи, а не результат соотнесения различных речевых актов или текстов, получаемый путем абстрагирования их типичных свойств. Ценностные модели лежат и в основе языковых, и в основе любых других конкретных моделирующих социальных норм, опи-

¹ Риккерт Г. Цит. соч.

² Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. Екатеринбург, 1999.

санных, например, в структурной антропологии К. Леви-Стросса. Они моделируют социальные нормы, являющиеся вторичными по отношению к ним. Вопрос о том, какова их структура, определяется ли она аналогией с языковыми структурами или она самостоятельна и специфична, может быть решен по-разному. Мы полагаем, что идея вторичных языковых моделирующих систем И. Ревзина не выдерживает критики. Далеко не все социальные нормы изоморфны языковым структурам. Но независимо от решения этого вопроса следует сказать, что именно ценностные модели порождают все остальные, а не наоборот, даже если языковые структуры изоморфны ценностным. Этот первичный моделирующий характер, на который социальные нормы могут налагать различные ограничения, в том числе и в форме непосредственного содержательного влияния на существо ценностей, также не превращает тезаурус в абстракцию. Первичность ценностной модели не снижает уровня ее конкретности.

В существе структуры ценностной модели лежит конкретная комбинация культурных универсалий. Если это модель пространственного явления, то ее структура моделирует соответствующую архитектуру объекта, ее предметный и символический функциональный смыслы. Если это модель временного явления, то ее структура моделирует линейный (циклический или необратимый) процесс. Семиотика данного моделирования описана нами в книге

«Феноменология знака».¹ Ценностная модель служит инстанцией соотнесения для ценностных суждений, аналогичной действительности для суждений истинностных. О различии этих суждений речь пойдет ниже. Сейчас необходимо сказать, что языковые модели высказываний включают в свою структуру ценностные слои так же, как и языковые модели слов. В первом случае речь идет об оценках, а во втором случае о самих ценностных моделях. Оценка может предполагать языковое выражение, а может и не предполагать, но в любом случае она предполагает эмоционально-волеятативно-рациональное переживание оцениваемого объекта, т. е. его соотнесение со своей ценностной моделью.

Соотношение языка и ценностей многообразно. Во-первых, язык как метасемиотическая система, описывающая любые артефакты и естественный мир, включает в свои смысловые структуры ценностные модели, фиксирует их в лексемах и граммемах слов. С другой стороны, она, как и любой артефакт, с необходимостью сама имеет порождающую ее ценностную модель. Споры о том, каким должен быть язык, имеют непосредственное отношение к природе подобной модели. Во-вторых, ценность и язык отличны так же, как отличны объект и его знак. Ценность не есть знак объекта, она сама есть специфический объект. Язык — это и специфиче-

¹ *Докучаев И. И. Феноменология знака. Психические, социальные и культурные аспекты семиозиса. СПб., 1999.*

ский объект, и знак. Структура ценности имеет информационно-семиотический характер, но она не есть язык или знак, даже в его мотивированном (сигнальном или иконическом) варианте. Любой артефакт имеет духовное измерение, и это измерение обладает информационно-семиотической структурой. Такая структура предполагает циркуляцию смысла, обладающего дискретным характером, т. е. у всякого смысла есть слой означающего и означаемого, слой носителя сообщения и самого сообщения, слой информационных условий и слой значимого содержания. Ценность не замещает объект, как знак или язык, но моделирует объект. Даже художественные знаки, которые указывают не на действительный, а на возможный или необходимый мир, имеют заместительный характер. Ценность имеет принципиально иной онтологический статус.

Подлинное бытие ценности меняется в истории. Но можно указать две формы культурно-онтологической среды ценностей, среды их бытия: религию и идеологию. Для традиционной культуры это — религия (здесь не является важным, о религии, магии или иной форме сакрализации бытия идет речь). Религия есть специфически ценностно-ориентационная деятельность. Она представляет собой стихию и сферу бытия ценностей, их природу и субстрат. Непосредственное изучение ценностей возможно прежде всего на материале религии. С религией непосредственно связаны и различные виды идеологии, в условиях традиционной культуры они

имеют характер нравственности, т. е. необлигаторных обычаев, или морали, т. е. деонтологических императивов, регулирующих нравственный мир и могущих легитимизироваться до уровня юридических законов. В условиях креативной культуры идеология приобретает характер политики, управленческих государственных технологий, оказывающихся в роли религиозных устоев, определяющих нравственность, мораль и юстицию. Исследование идеологий, непосредственно выраженных в политических программах, в опирающейся на эти программы публицистике, также облегчает задачу научной реконструкции соответствующих эпохе исторических тезаурусов, хотя они выражены менее определенно, чем в религиозных доктринах.

Позитивный характер ценности. Ценность, антиценность и контрценность.

Ценность всегда позитивна.¹ Это означает, что ее статус всегда положителен, соблазнителен, приемлем. К ценности стремятся. Совершенно очевид-

¹ О. Г. Дробницкий подробно разрабатывает этот сюжет в цитированной выше работе. Правда, полагая, что ценность «противоотносительна», он тем самым смешивает ценности и антиценности, что, конечно, несправедливо, ибо зло становится ценностью только в том случае, когда добро становится антиценностью. Подобная ситуация редка и характерна в случае формирования контрценностей. Сложно согласиться и с его мнением о том, что существует нейтральный по отношению к ценностям мир культуры (см.: *Дробницкий О. Г. Цит. соч. С. 38*).

но, что к модели приемлемого мира не может быть иного отношения, чем приятие и стремление. Естественный мир в себе не имеет никакой ценности и приобретает ее в ходе выработки к нему человеческого отношения. Этот мир не может быть красивым или благим, значительным или важным, но он приобретает эти характеристики благодаря соотносению с ним ценностям. Ценность существует в культуре, но не в природе. Мир культуры, в свою очередь, включает ценность в свое бытие, ибо духовная сторона культуры рождается вместе с ней, а не приобретается в ходе истории. Артефакт создается по заранее определенной модели, в существе артефакта заложен функциональный смысл, т. е. ценность, польза и норма. Артефакт не может не содержать ценность. Нельзя сказать, что всякий артефакт сам по себе является ценностью. Ценность — лишь один из видов артефактов. Остальные виды лишь соотносимы с ценностью, построены по ее директивам, включают ценность в состав своего смыслового слоя, но ценностью не являются.

В мире же природы и вовсе не все может быть ценно. Какие-то объекты не попадают в поле зрения ценностного отношения или попадают незначительным образом. Какие-то объекты оказываются ценностно отрицательными. Назовем противоположность ценного отвратительным. Отвратительное есть субъективно-ориентационная модель со знаком «минус». Она не есть ценность в принципе. Она показывает как раз то, что не ценно. Такие

аналоги имеются для всех директив человеческого поведения. Деонтологический мир состоит из хаотичного, вредного, отвратительного наряду с нормальным, полезным, ценным. Между положительным и отрицательным возможны сложные и многообразные переходы, центр которых определяется категорией нейтрального. Нейтральное безразлично, но оно минимально, и, как правило, сложно указать такие объекты, которые в действительности нейтральны. Скорее можно говорить об объектах переходного характера, относительно которых имеются и ценностные суждения, и суждения об отвратительном. Один и тот же объект может быть и ценным, и отвратительным. Он может быть минимально ценным или минимально отвратительным. В каждом из подобных случаев можно говорить о нейтральном. Отвратительное заставляет избегать объект, запрещает его, показывает, как и что нельзя делать. Ценностно противоречивые объекты характерны для креативной культуры и связаны с кризисом социальности.

В мире культуры нет ничего неценного. Артефакт не может быть ценностно нейтральным. В культуре не создается отвратительное. Все, что создается, притягательно и ценно для кого-либо. Поэтому отрицательные ценностные модели имеют ценностный статус и могут быть названы антиценностями или контрценностями. Антиценности — это ценностные модели, неприемлемые для какого-либо ценностного субъекта, но приемлемые для

другого. Одна культура отмечает что-либо как ценность, а другое как антиценность и артефакт другой культуры.

Диалог по этому поводу крайне затруднителен, поскольку о ценностях невозможно спорить, их можно лишь признавать или не признавать. Коррекция собственных ценностных моделей приводит к утрате самоидентификации. Поэтому ценностный диалог должен строиться всегда на иных основаниях, прежде всего праксеологических. Хотя аксиологическая коммуникация также возможна как общение, направленное на взаимообогащение двух любящих или уважающих друг друга субъектов, личностей или даже социумов. В основе праксеологической коммуникации лежат другие отношения, а именно — взаимной выгоды. Предельная выгода — собственное существование. Несуществование не может быть выгодным, полезным, хотя может быть ценным. Коррекция подобных ценностей — неизбежное стремление любых культур, особенно поставленных соответствующими тезаурусами под угрозу. Это своего рода категорический императив любой коммуникации, т. е. право на признание собственного существования. Такой императив универсален и должен быть признан всеми субъектами истории или навязан всем, кто его отрицает. В противном случае исчезнет само пространство и время существования человека, сами условия для любого бытия и диалога. В остальных ситуациях категорический императив приобретает несколько

иное содержание. Классическая версия И. Канта, запрещающая или разрешающая делать другому то, чего не желаешь или — соответственно — желаешь себе, страдает избыточным эгоизмом. В аксиологическом диалоге то, что я желаю себе или не желаю себе, может оказаться с противоположным знаком для другого. Он может именно мои антиценности считать ценностями, а мои ценности антиценностями. Право на аксиологическое самоопределение есть неотъемлемое право любой культуры, социума и личности, какими бы ужасными ни были для других культур, социумов или личностей чужие ценности. Только угроза собственному существованию оправдывает аксиологический конфликт. Все остальное делает его несправедливым, ибо лишает каких-либо оснований. В этой ситуации категорический императив должен быть переформулирован следующим образом: делай или не делай другому лишь то, о чем он тебя попросит, если, конечно, у тебя имеются на это силы и желание, а также если этот другой просит или не просит тебя вполне сознательно. Именно такой категорический императив может стать основной для аксиологического или праксеологического диалога.¹

¹ Созвучные данной концепции идеи высказывает Н. С. Розов. Здесь речь идет и о коррекции ценностей, и об их множественности, и о противодействии агрессивным тезаурусам. Однако универсальные основы человеческого взаимодействия он продолжает считать ценностями, а не объективной пользой, несмотря на то, что хорошо понимает

Если что-либо создается как заведомо отрицательное по отношению к какой-либо ценности, такие явления можно назвать контрценностями. Они характерны как для соперничающих культур, так и для субкультур внутри одной культуры. Субкультура как вариант культуры и соперник базовой культуры похожа на последнюю и отлична от нее одновременно. Конфликтные точки как раз и оказываются контрценностями. Важно отметить, что и антиценности, и контрценности являются ценностями, а не отвратительным, ибо существует в контексте соответствующих чужих или враждебных тезаурусов, тогда как отвратительное существует вне тезауруса.

природу ценностей: «Ценность объективна в отношении к некоторому сообществу», а не ко всем (*Розов Н. С.* Ценности в проблемном мире: Философские основания и социальные приложения конструктивной аксиологии. Новосибирск, 1998. С. 101). Ср. также: «Проблема аксиологической детерминации человеческой деятельности есть проблема осознания необходимости ограничения свободы человека самим человеком во имя прогрессивного развития цивилизации» (*Неганов Ф. М., Файзулин Ф. С., Ханов И. Н.* Цит. соч. С. 3). Каким образом согласовать свободу и детерминацию, нигде в этой в целом очень содержательной книге не разъясняется. Интересно, что в другой работе Ф. С. Файзулин утверждает следующее: «Подлинных ценностей как бы и не существует, все они имеют лишь относительную значимость, постоянно меняясь, ценности становятся относительными, временными» (*Вильданов Х. С., Файзулин Ф. С.* Ценности: историко-философский и гносеологический анализ. Уфа, 2002. С. 28).

Переоценка ценностей: онтогенетический и филогенетический аспекты. Историческая относительность тезаурусов. Факторы ценностных революций: рефлексия ценностей, легитимность альтернативы тезаурусов, ценностное творчество.

Наконец, необходимо рассмотреть еще одну ключевую особенность ценностей — их релятивный характер. Сколько личностей, сколько социумов, столько и тезаурусов.¹ Никаких общечеловеческих ценностей, по крайней мере, пока не существует.² Общечеловеческие ценности могли бы возникнуть только тогда, когда возникло бы единое человечество. Полного единства не будет никогда, даже в рамках отдельно взятого государства или церкви всегда существовали локальные и интерлокальные (сугубо социальные) субкультуры, т. е. вариации на общую аксиологическую тему. Однако можно допустить, что в некоем безоблачном будущем, когда глобализация достигнет своего предельного состояния, возникнет некое отно-

¹ Прочитируем в этой связи Клиффорда Шарпа: «Нет ничего самого по себе хорошего или плохого, но мышление делает это таким» (*Scharp C. Op. cit. P. 132*).

² Ю. Хабермас в своей попытке реабилитировать категорический императив в качестве универсальной предпосылки коммуникации нисколько не опровергает релятивный характер ценностей, ибо опять-таки все универсальное относится к иной сфере — праксеологической, в том числе и коммуникация (*Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000*).

сительное единство людей, конкретное единство, в котором будут протекать одни и те же экономические, политические и идеологические процессы, обеспечивающие подлинную общность тезауруса как основы деятельности этого общечеловеческого социума-субъекта. Пока такого единства нет.¹ Что же касается так называемых общечеловеческих ценностей, которые якобы существуют благодаря единству человеческой природы, то по этому поводу необходимо сказать следующее. Никакого субъективного единства человеческой природы не может быть, это *contradictio in adjecto*. Субъективное не может быть типичным, оно уникально, и мы уже говорили, что хотя эта уникальность — лишь результат комбинации универсального, она не становится от этого типичным и всеобщим. Субъективное может быть лишь конкретным, и в этом смысле субъективное единство человечества настанет лишь в упомянутом выше случае объединения всех людей. Пока же имеется лишь объективное единство человеческой природы, единство физиологических и психических функ-

¹ Более того, конфликтность ценностных миров растет по мере увеличения признания права личности и общества на свою ценностную идентификацию, а также по мере роста глобализации универсальных праксеологических установок и ценностей западноевропейской культуры. Укажем в этой связи работы С. Хантингтона и М. Стокера (*Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003; Stocer M. Plural and Conflicting Values. Oxford, 1990*).

ций людей, однако это единство никак не соотносится со сферой ценностей. Это сфера праксеологии и социальной деонтологии.

Ценности не есть результат рационально принятого в процессе свободной дискуссии решения. Они возникают в ходе воспитания человека, который является членом некоего социума.¹ Онтогенез ценностей и есть воспитание социального человека. Такой онтогенез по-разному завершается в традиционной и креативной культуре. В первом случае, став частью общества, человек никогда не выпадает за пределы его тезауруса, не стремится его разрушить, лишь поддержать или восстановить, не противопоставляет свои ценности социальным или не имеет, по крайней мере, обычно успеха в этом. Во втором случае человек стремится стать личностью, т. е. стремится к признанию своего тезауруса социально значимым, а это значит, что он стремится старый тезаурус разрушить или скорректировать, и достигает в этом, по крайней мере, обычно успеха. Соответственно каждому из вариантов онтогенеза происходит и филогенез. Изменение тезаурусов в традиционной культуре происходит медленно и случайно, каждый раз вопреки, а не благодаря основным тенденциям исторического развития. И наоборот, скорость филогенеза

¹ Проблема филогенеза и онтогенеза ценностей рассмотрена в фундаментальных монографиях Н. Решера и Дж. Раца (*Rescher N. The Validity of Values. Princeton, 1993; Raz J. Value, Respect and Attachment. Cambridge, 2001*).

ценностей в креативной культуре чрезвычайно высока.

Такой филогенез приобретает большую скорость за счет ряда обстоятельств. Первое — это рационализация ценностей. Конечно, ценность не может утратить своей экзистенциальной целостной природы, она всегда эмоциональна и волюнтаристична. Однако в креативной культуре рациональная составляющая ценности становится более выразительной в силу большей рационализированности самой культуры. Рефлексия ценностей выделяется из процесса аксиологического переживания и тормозит его реализацию. Это приводит к возникновению следующей причины ускорения ценностного филогенеза — альтернативе тезаурусов. Рефлексия ценностного переживания есть одновременно способ осознания того, что твой тезаурус не один, а их много, что он относителен и кроме него у поведения имеются и другие деонтологические стимулы, такие как польза и норма. Утилитаризация или нормализация поведения наряду с альтернативой тезаурусов есть следствие рационализации последних. С течением времени информация о возможных тезаурусах лишь растет, что делает их в принципе допустимыми и приемлемыми даже в том случае, когда еще недавно многие из них считались антиценностями. Подобное обстоятельство повышает роль личности в культуре, а стало быть, и роль ее творческой деятельности, в том числе и в сфере

ценностей. Создание новых тезаурусов — третье важнейшее обстоятельство, увеличивающее скорость филогенеза ценностей в креативной культуре. Если возможно признать ценным и антиценности, то возможно не просто производить переоценку ценностей, но и создавать новые ценности. Пределом подобного процесса становится относительно полный распад социальных тезаурусов, абсолютного их распада не бывает, ибо тогда вместе с ним гибнет и общество.

Таковы основные характеристики сущности ценностей, но их можно уточнить, сравнив с рядом аналогичных артефактов культуры, курирующих человеческую деятельность в качестве ориентиров или директив, а также с такими артефактами, бытие которых имеет столь же субъективный характер, как и бытие ценностей. Из семи основных сфер человеческого бытия — ценностей, истин, художественных образов, социальных норм, праксеологической пользы, коммуникативных актов и антропологических типов — к числу ориентиров относится истина, а к числу директив — нормы, польза и ценности. Антропологический тип является синтезом нормы, пользы и ценности, а художественный образ и коммуникативный акт вообще не являются деонтологической или истинностной сферами человеческого поведения. Однако они связаны с ценностями благодаря тому, что так же, как и последние, предельно субъективны.

§ 3. Ценность и истина

Процессуальная и продуктивная форма артефактов культуры. Наука и поиск абсолютной информации о мире. Символы в науке: знаки и выражаемые ими знания.

Наука является формой решения человеком одной из ключевых видов информационной недостаточности. Антропосоциокультурное бытие есть система, и как всякая система она несамодостаточна. Еще Платону было известно, что единое не может существовать, ибо существование есть отношение. Существовать — значит нуждаться в отношении с другим, со своей средой и с самим собой, с элементами собственной структуры. Даже совершенный божественный ум вынужден, по Аристотелю, мыслить самого себя. Потребность в среде у человека, общества и культуры есть потребность в утилитарном и коммуникативном самоутверждении, в субъективном, точном и целостном отражении. Эта потребность реализуется соответственно в преобразовании природы, человека и общества, в общении, в ценностных ориентациях, науке и искусстве.

Наука есть форма точного отражения культурой мира природы, человека, общества и культуры. Абсолютно точное отражение невозможно. Это только предельная цель научного познания, к которой оно стремится, но которую никогда не достигает. Любое знание оказывается ограниченным различными условиями его получения: природой человека и соци-

альными ценностями, особенностями времени и места исследования. Однако подобное обстоятельство не снижает объективности науки и не умаляет истинности ее достижений. Целью науки остается поиск теоретического объяснения мира, а не его практического описания. Технический эффект не может быть смыслом научной работы. Он — лишь вспомогательное доказательство теоретических положений. Наука не должна трактоваться позитивно и утилитарно.

Результаты познания, обладая точностью, платят за это своей локальностью, непреодолимыми интервалами между собой. Они лишены целостности, ибо за каждым результатом познания открываются новые перспективы, ибо каждый результат познания может принципиально быть пересмотрен позже. Мир всегда больше его научного отражения. Но от этого отражение не оказывается неадекватным, просто оно не окончательно и нуждается в непрерывном и бесконечном совершенствовании. Поэтому наука не в состоянии ответить на ключевые вопросы человеческого существования, которые требуют окончательного ответа. Такой ответ содержат только ценности.

Истина ни в коей мере не есть ценность, ибо первая — объективное отражение реальности, а второе — субъективное.¹ Но истина всегда имеет ту

¹ Крупный специалист по данной проблеме А. Комт-Спонвилль писал: «То, что всякая ценность относительна, об этом можно без сомнения сожалеть, но сожаление — не

или иную ценность, большую или меньшую. Истина даже может быть антиценностью. В ряде исторических вариантов культуры (речь идет о креативной культуре) истина является ведущей ценностью. В некоторых вариантах (речь идет о традиционной и тоталитарной культуре) ее ценность минимальна и соотносится с повышенной ценностью науки как с антиценностью.

Истина так же, как и ценность, предельно духовна, но гораздо более рациональна. Конечно, рациональность истины весьма и весьма многообразна, от обыденного до научного ее варианта. Уровень рациональности того или иного познания может возрастать и понижаться. Но в любом случае познание лишено целостности ценностного переживания, лишено ее эмоционально-волеятативно-рационального статуса. Познание лишь свидетельствует, ценностная ориентация задает способ отношения субъекта к объекту, заставляет экзистенциально оценить (соотнести с собственным смыслом жизни) или преобразовать последний. Движение деятельности в познании направлено от объекта к субъекту, от данности к концепции, а в ценностной ориентации — наоборот, от ценностной модели к объекту.

Духовность истины и ценности предполагает их особые способы выражения. Истина в силу ее повышенной рациональности более определена, чем аргумент» (*Комт-Спонвилль А. Ценность и истина: Циничные очерки. Самара, 2002. С. 11*).

ценность. Поэтому ее способы выражения суть, прежде всего, немотивированные знаки, символы. Немотивированность символов позволяет ограничить их смысловые связи, превратить в терминологию, выразить с точностью то или иное концептуальное содержание. Конечно, как показывает опыт деконструкции научных теорий, окончательно снять смысловые связи символа не удастся, но нельзя утверждать и то, что эти остающиеся связи создают губящую всякую точность двусмысленность. В этом отношении символизм выражения ценностей гораздо более сложен. Он как раз предполагает некую дополнительную по отношению к доминирующему содержанию многозначность, эмоциональную окрашенность, позволяющую оценивающему субъекту пережить ценность, а не только познать ее.

Однако ценности в отличие от истин выражаются не только символами, но и иконами, поскольку последние позволяют моделировать то или иное явление, выступать его образцом. Подобное моделирование возможно и в науке, но его роль значительно меньше, о чем мы отдельно будем говорить ниже. Сигнальные способы выражения, наоборот, более характерны для познания в силу ограниченности их выразительных возможностей, и менее — для ценностных ориентаций. Ценность выражается индексами только в предельно простых случаях, становясь инструментом социальных норм и этических установок, превращаясь в строгую директиву,

указывающую правильный (нравственный) способ деятельности.

Процессуальная сторона науки: эмпирические и теоретические методы.

Всякий артефакт имеет процессуальную и продуктивную сторону. Познание как процесс есть вид культуры, который изменялся с течением времени, приобретая те или иные исторически специфические черты. Как форма культуры познание было всегда методом, т. е. определенной технологией получения знаний. Все многообразие этих методов сводится, однако, к традиционной триаде: открытие, наблюдение и рассуждение. Каждый из элементов этой триады имеет особое отношение к ценностным ориентациям. Отдельно необходимо выделить уровень специализированного и обыденного познания, которые также находятся в различных связях с ценностным миром.

Обыденное познание пронизано ценностями значительно больше, нежели чем специализированное, и это свойство обыденного познания характерно для него вне зависимости от исторического периода его становления. Выхолащивание ценностных ориентаций из обыденного познания никогда не имело значительного масштаба. До сих пор оно подчинено тем или иным представлениям о человеке, природе, обществе, культуре, смысле жизни, и эти представления оказывают непосредственное влияние на объективные формы отражения бы-

тия. Отделить ценности и истины в результатах обыденного познания не представляется возможным. Каждый человек обладает определенными познаниями о мире, они фрагментарны и не всегда соответствуют действительности, даже подчас далеки от специализированных представлений по тому или иному вопросу. Отсутствующие знания человек компенсирует за счет ценностей. Это не значит, что ценности представляют собой предрассудки, хотя и такое возможно, просто ценности позволяют ответить на те вопросы, которые пока лишены научных ответов. Потребность в ответе такова, что он не может быть не дан. Именно поэтому ценности есть непосредственный предмет веры. Никогда ценность не есть только форма знания, и постольку, поскольку она дополняет знание, придает мирозерцанию целостный характер, в нее необходимо верить. Постольку, поскольку ценность субъективна и не может быть доказана, но лишь пережита в своей подлинности, в нее также необходимо только верить.

Вера есть форма осуществления и ценностных ориентаций, и обыденного познания, но как ни странно, доля ее участия высока и в специализированных знаниях. Современная дифференциация науки привела к тому, что многие специалисты в одной области совершенно не осведомлены даже относительно того, что происходит в смежных, что же касается представителей различных наук, диалог между ними невозможен уже и принципиально. Однако зачастую приходится опираться на данные

этих смежных разделов науки или других наук, делая те или иные выводы в собственном научном исследовании. Это заставляет принимать на веру те или иные данные, доверять профессионалам и специалистам. Никто еще не подсчитал — и даже не разработал методику подобного подсчета, — насколько зависят результаты научной работы от подобного доверия. Опора на достижения других — неизбежное условие современного исследования, но именно благодаря ей даже в специализированную науку проникают ценности.¹

Вернемся к методам познания. Их отношение к ценностным ориентациям также различно. Наиболее близка ценностным переживаниям интуиция. Роль интуиции даже в ходе рассуждения или наблю-

¹ В специально посвященной этой проблеме монографии, подводя итог исследованиям ценностных оснований науки, связанным с именами А. Койре, Т. Куна, П. Фейерабенда, Ж. Деррида, Хью Лейси пишет: «Проникновение ценностей в научную практику указывает на относительность ее автономности. Но беспристрастность остается важной, действительно существенной ценностью всех подходов к достижению научного понимания» (*Лейси Х. Свободна ли наука от ценностей? Ценности и научное понимание. М., 2001. С. 64*). Однако это не только неизбежный для науки процесс, но и чрезвычайно опасный. Ю. А. Шрейдер писал: «Исторический опыт науки убедительно показывает, что попытка освободиться от обязательств перед истиной отнюдь не ведет к свободе научного творчества» (*Шрейдер Ю. А. Ценности, которые мы выбираем. Смысл и предпосылки ценностного выбора. М., 1999. С. 12*).

дения чрезвычайно велика. Но особенно значима она в таких традициях познания, как мистика, магия, пророческое откровение. Подобные формы деятельности даже нельзя назвать познанием в точном смысле этого слова. Это и есть ценностно-ориентационная деятельность в условиях традиционной культуры. Однако познание является одним из важнейших компонентов такой деятельности, причем познание специализированное.

В ходе наблюдения или рассуждения ценностные ориентации играют роль ориентиров, заставляя человека отыскивать то, что ему уже заранее известно. Герменевтический круг всегда предполагает движение от предпосылок к знаниям, и в качестве предпосылок в значительной мере выступают ценности. Всякое продвижение внутри герменевтического круга предполагает вбрасывание ценностей в его ход. Пожалуй, только совершенно очищенное от интуиции и созерцания рассуждение, построенное по гипотетико-дедуктивным технологиям, изобавлено от ценностных предпосылок, хотя и здесь возможен выбор направления движения, а значит, имеется идеал этого движения, который с необходимостью связан с ценностным миром.

Ценности проникают в науку вместе с языками их выражения, вместе с программами исследования, вместе с субъективными ориентациями отдельных исследований и целых научных сообществ, вместе с так называемыми научными конвенциями, аксиологическое содержание которых в момент их

возникновения совершенно не ясно, но становится очевидным после того, как их перестают признавать. Наконец, ценностные ориентации неразрывно связывают науку с социальными процессами, заставляя последнюю ориентироваться на них. Не исключено, конечно, и обратное влияние, но его роль скорее стратегическая, нежели конкретно-историческая, ежедневная и постоянная, каковая как раз и принадлежит влиянию ценностей, выраженных в форме религии или идеологии на науку. И все же, хотя методы познания пронизаны ценностями, оказывают влияние на них и сами подвержены их влиянию, ценностными ориентациями не являются.

Продуктивная сторона науки: естественные, социальные, культурные и гуманитарные знания.

Продуктами науки являются знания. О материальных формах знаний — способах их знакового выражения — речь шла выше. Сейчас необходимо охарактеризовать духовное содержание знаний. Это различные концепции, специфика которых определяется их предметом, т. е. объектом отражения. Подобная специфика не безразлична к ценностям и по-разному соотносится с ними. Характер такого соотношения представляет собой спектр, на полюсах которого оказываются культурные и естественные знания, как соответственно наиболее и наименее связанные с ценностями, а в центре — социальные и гуманитарные. Классификация знаний, которая дана здесь, определяется исходными онтологически-

ми предпосылками нашего исследования, согласно которым существуют четыре формы сущего: культура, природа, общество и человек. Понятно, что такая классификация имеет культурологический характер и демонстрирует формы бытия, онтологический статус которых определяется идентичностью со статусом культуры. Вполне возможны и иные критерии онтологических классификаций, например эволюционный, согласно которому можно выделять мир неорганической, растительной, животной, человеческой, социальной материи. Эта классификация учитывается нами, но в данном случае не играет существенной роли, поскольку не позволяет уточнить специфику роли ценностей в мире знаний.

Итак, естественные знания есть форма объективного отражения природы. В разные периоды своего существования они по-разному соотносились с ценностями, но никогда не утрачивали связь с ними. Среди естественных знаний точные науки выделяются как наименее связанные с ценностными ориентациями. Они как бы изолированы от человеческой природы, полностью определяются своими собственными предпосылками и поэтому непосредственно с ценностями не связаны. Влияние ценностных ориентаций на математику или логику определяется теми общими обстоятельствами, которые в принципе определяют человеческую деятельность и о которых мы говорили в связи с характеристикой рассуждения как метода познания. Науки о неорганической природе содержат ценно-

стные ориентации уже в значительном количестве. Они просвечивают в научной терминологии, в различных аксиоматических предпосылках, в научных моделях, с помощью которых ученые пытаются визуализировать свои абстрактные объекты, в объяснительных гипотезах, которые еще только нуждаются в доказательствах для их окончательного принятия. Когда Николай Коперник создавал свою гелиоцентрическую систему галактики, его гипотеза во многом опиралась на ту солярную мифологию, которую сегодня мы называем земледельческими верованиями. Однако теперь об этом мало вспоминают, поскольку гипотеза нашла свое подтверждение (хотя и не вполне, поскольку математическая теория вероятности допускает и другие варианты описания движения небесных тел, в том числе и птолемеевское, как взаимодополнительные). Когда создавались первые модели структуры атома, ученые использовали визуальные структуры, напрямую связанные с их ценностно-художественными ориентациями, вроде образов пудинга с изюмом или гелиоцентрической галактики. Древние магические и мистические представления проникали в научные знания постоянно и зафиксированы во многих философских доктринах, в наши дни наука совершенно не застрахована от подобного, поскольку человеческая природа пронизана ценностными ориентациями. Достаточно вспомнить лысенковскую биологию или нацистскую анатомию. По мере перемещения от неорганической природы

к человеческой подобные явления будут встречаться чаще и чаще, поскольку объяснение растительного и животного мира во многом осуществляется по аналогии с миром человека. Антропоморфизация особенно характерна для наук о животных, для этологии, зоологии, зоопсихологии. Сами термины «зоопсихология» или «зоосоциология» уже содержат антропоморфизирующие ценностные смыслы.

С другой стороны, культурология представляет собой науку о ценностях по преимуществу и, конечно, подвержена влиянию тех или иных ценностных моделей в самых разных вариантах. Выстраивая какие-либо описания исторических типов культуры, ученый в обязательном порядке вкладывает в эти описания свои ценностные модели. Сам процесс познания в значительной мере представляет собой герменевтический круг, в ходе разворачивания которого производится рефлексия этих моделей, их осознание и коррекция, однако степень приближения к подлинным историческим аксиологическим основам той или иной культуры, никогда невозможно определить.

Социальные и гуманитарные науки в значительной своей части представляют собой естественно-научные исследования, но в не менее значительной части они — разделы культурологии. Так, вся социология институтов — раздел культурологии; вся антропология типов личности или индивидуальности тоже раздел культурологии. В той мере, в какой социальные и гуманитарные науки опираются на

математические, естественнонаучные методы, учитывают данные этих наук и состоят из этих данных, они оказываются ближе к познанию в чистом виде, а в той мере, в какой они состоят из знаний о культуре, они оказываются ближе к ценностным ориентациям. Для них тогда верно все то, что сказано о герменевтическом движении по направлению к объективному отражению собственного предмета, и все то, что сказано о трудностях, связанных с результативностью подобного движения. Впрочем, социальная материя такова, что естественнонаучные методы исследования к ней практически неприменимы, поэтому социальные науки гораздо ближе к культурологии по существу своего предмета, чем гуманитарные, и, следовательно, их ценностная составляющая весьма велика.

Абстракции и научные модели. Научные и ценностные модели.

Здесь необходимо вновь вернуться к проблеме моделирования, которая уже обсуждалась выше. Дело в том, что моделирование есть не только форма осуществления ценностно-ориентационной, но и художественной, и научной, и преобразовательной деятельности. Определим различие научных и ценностных моделей. Как и любая другая модель, они могут быть материальными, т. е. выраженными иконически, и духовными, т. е. выраженными символически. При этом очевидно, что духовная и материальная стороны модели будут в

той или иной мере характерны как для иконических, так и для символических вариантов. В первом случае духовное содержание будет свойством материальной иконы, а во втором оно будет немотивированным означаемым, конвенционально прикрепленным к символическому материальному означаемому.

Любая модель есть конкретный представитель класса моделируемых объектов. Однако это не просто представитель, он отличается наиболее последовательной и выразительной презентацией специфических характеристик своего класса. По модели можно значительно легче судить о представляемом ею классе, чем по любому другому его индивиду. Макет скелета человека, представленный в анатомическом кабинете, гораздо больше скажет о скелете вообще, чем каждый взятый в отдельности скелет, который можно эксгумировать из мест его захоронения.

Иконическая модель обладает большим эвристическим потенциалом за счет того, что она есть единичная вещь. Содержание единичной вещи значительно богаче содержания любой идеи, оно в принципе бесконечно, а постольку, поскольку оно имеет непосредственное отношение к сущности целого класса одновидовых с моделью вещей, можно говорить о бесконечности содержания самой их сущности, можно непосредственно созерцать эту сущность и открывать новые компоненты ее смыслового состава и элементы ее материальной струк-

туры. Иконическая модель может быть создана искусственно, т. е. на ином по отношению к другим представителям ее класса материале, а может быть естественной, т. е. эталонным действительным представителем своего класса. К примеру, пластмассовый скелет — искусственная модель скелета человека, а живая модель, фотография которой красуется на обложке глянцевого журнала, есть естественная модель женщины.

Символическая научная модель есть лишь идеальное описание соответствующего класса вещей. Возможны, правда, информационно-программные математические описания с духовным онтологическим статусом, однако моделирующие свой класс вещей так, что они представляют собой порождающие структуры, потенциал которых бесконечен и открывает богатые эвристические возможности. Такие математические модели по существу мало отличаются от иконических и зачастую даже визуализируются с помощью компьютера, хотя по способу своего бытия они являются символическими.

Не все знания являются моделями, часть знаний есть простое описание объекта, суммирующее сведения о нем; а то, что можно назвать научной моделью, есть такое знание об объекте, которое способно порождать новое знание о нем и создано именно с этой целью.

На основе научных знаний создаются праксеологические — технические — модели (проекты).

Это модели потребного человеку мира, который в состоянии приносить ему объективную пользу. Праксеологическая модель есть технический эталон, позволяющий открыть серийное производство соответствующих вещей. Она может быть как ико-нической, так и символической, первое даже важнее второго, ибо опытные образцы, на которых испытывается техника, есть обязательный и ключевой атрибут открывающегося технологического процесса, хотя не менее обязательно и документированное описание этого опытного образца.

Моделирующий характер имеют и социальные нормы, правда, они намного ближе к ценностным моделям, чем научные или праксеологические модели, поскольку последние объективны, а первые субъективно-объективны. Социальные нормы содержат как пользу, так и ценность, поэтому они моделируют процессы, удовлетворяющие как утилитарным потребностям общества, так и тому смыслу жизни, который является признанным людьми в то или иное время, в том или ином месте. Создавать иконические моделирующие социальные нормы невозможно, поэтому они существуют лишь в символической форме. В этом смысле социальные эксперименты крайне сложны и опасны, поскольку социальная норма формируется не только под воздействием объективного положения вещей, но и под воздействием ценностей, и, следовательно, произвольность ее изменений должна быть сильно ограничена.

Итак, подведем некоторые итоги. Ключевое отличие ценностной и научной модели заключается в том, что последняя есть объективное отражение бытия, есть абстракция его свойств, созданная с целью совершенствования представлений о них.¹ Ценностная модель ни в коей мере не есть абстракция. Она не создается в процессе абстрагирования, это произвольный и сложный исторический процесс, в ходе которого формируются порождающие реальность фокусы человеческой деятельности, центральные точки истекающего из экзистенциальных основ человеческой жизни деятельностного преобразования мира. Научная модель в силу своей абстрактности рациональна, а в силу своей гносеологической эвристичности иконична. Ценностная модель в силу своей конкретности эмоционально-волеутативно-рациональна, а в силу своей субъективной порождающей ориентационности духовна и символична. Ценностная модель не есть просто описание, это описание, имеющее преобразовательную цель; такому описанию не нужны иконические

¹ Несмотря на все приведенные выше аргументы, в русской и советской философии прочно закрепилась восходящая к Платону точка зрения, согласно которой истина — такая же ценность, как добро и красота. Ее придерживались классики отечественной аксиологии С. Ф. Анисимов и Л. Н. Столович (см.: *Анисимов С. Ф. Духовные ценности: Производство и потребление.* М., 1988. С. 3; *Столович Л. Н. Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстетической аксиологии.* М., 1994. С. 456).

формы выражения, эксклюзивные единичные вещи, демонстрирующие соответствующую ценность. Демонстрация ценности осуществляется во всем многообразии артефактов культуры. Каждый артефакт есть конкретизация ценности, поэтому собственное ее бытие есть в своей выразительности духовный символ, а не материальная икона.

По своему преобразовательному потенциалу ценностная модель близка праксеологической, но отличается от нее экзистенциально-непроизвольным, конкретным, целостным, исторически-традиционным, субъективным и духовно-символическим характером. Фактически праксеологическая модель есть преобразовательный вариант научной модели, возникающий тогда, когда последняя создается не с целью познавать, а с целью создавать подобные ей вещи, отсутствие которых вредит человеку, а присутствие приносит объективную пользу. Ценностная модель создается не произвольно, не как абстракция, не в результате только познания, не единовременно, не как ответ на объективные потребности и не в форме материальной иконы. Да, она есть преобразовательный эталон, но эталон, возникший как субъективный ответ на субъективные потребности, т. е. выражение уникальности человеческой индивидуальности и личности. Наука свидетельствует о бытии человека, а ценность свидетельствует о специфике этого бытия, его сущности, т. е. о таком бытии, которое вслед за Мартином Хайдеггером можно назвать экзистенцией.

Только социальная норма, понятая как символическая модель социума, близка ценностной модели и, хотя включает в свой состав ценности, отличается от нее своим утилитарно-объективным характером. Ценность же сама по себе, в своей природе, всегда сохраняет субъективные свойства в чистоте, хотя и может включаться в различные комбинации с теми или иными проявлениями праксеологической пользы или социальной нормы.

Структура научных и ценностных суждений.

Теперь, рассмотрев продукты, необходимо остановиться на структуре научной и ценностно-ориентационной деятельности. Они также существенно различны, хотя обладают и сходством. Оно заключается в том, что и познание, и ценностная ориентация представляют собой формы отражения бытия. А всякое отражение, имеющее духовный характер, выражается в языке и других знаковых системах с помощью текстов, состоящих из суждений. Кроме духовного отражения в виде научных и ценностных суждений существует еще и художественное отражение в виде художественного творчества. Суждение есть форма духовного отражения, но не его результат. Результат духовного отражения есть ценностные модели и научные знания, а также аксиологические и научные оценки.

Познавательное суждение есть отношение между действительностью и знанием о ней, у такого отношения может быть истинностное значение — поло-

жительное или отрицательное. Познавательное суждение опирается на знание и выясняет степень соответствия знания и действительности. В языке имеется большое количество иных видов суждений, прагматического, а не гносеологического характера. Такие суждения называются речевыми актами, на их существование впервые обратил внимание Дж. Остин.¹ Существо прагматических суждений таково, что они не устанавливают отношение между некими инстанциями, а формируют одну из инстанций, являясь одним из способов действия, преобразования бытия. Высказывания типа «Я люблю Вас», «Я приговариваю Вас», «Я обещаю Вам» и т. п. формируют социальный и антропный мир, участвуют в формировании мира природы. Они сопровождают называемую ими деятельность (причем, именно в форме ее описания, ибо такова метасемиотически-дескриптивная природа языка) и оказываются ее компонентами. Нельзя отрицать тот факт, что у них нет определенного истинностного значения, т. е. степени соответствия между их содержанием и действительностью, пускай даже это соответствие отличается некоторым динамизмом, называемым лингвистами эффективностью речевого акта. Если я действительно что-либо обещаю, значит, мое высказывание истинно (эффективно); если приговор имеет легитимный характер, значит, высказывание о нем истинно (эффективно).

¹ Остин Д. Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 16. Лингвистическая прагматика. М., 1985. С. 22–131.

Точно так же нельзя отрицать и за познавательными суждениями прагматический характер, поскольку они формируют определенную картину мира, например научную. Однако описательная и преобразовательная цель познавательных и прагматических суждений находятся в отношении иерархии, так что описание доминирует над преобразованием в первом случае и, наоборот, преобразование доминирует над описанием — во втором. Наконец, необходимо сказать, что преобразование может быть исследовано в форме познавательных суждений и зачастую опирается на них, а может состоять из действий, не являющихся суждениями. Познание же или оценка немислимы вне суждения.

Однако язык располагает и другими видами суждений. Например, художественными суждениями. Художественная деятельность так же, как и преобразовательная, может обходиться и без суждений. Речь не идет о таких факультативных явлениях, как критика или искусствознание. Имеется в виду невероятное искусство, создание которого не есть суждение. Это форма материально-духовного отражения мира, имеющего знаковый характер, но при этом несимволический. Однако художественная литература есть совокупность суждений. Эти суждения чрезвычайно похожи на познавательные, ибо они описывают реальность, правда, реальность иллюзорную. Поэтому можно говорить и о том, что они ее еще и формируют. Р. Якобсон называл подобные суждения кореферентными, т. е. не отсылающими к

действительности, а замыкающими свою референтность на себе самих.¹ Это положение следует уточнить, сказав, что определенное отношение между художественной реальностью и подлинной действительностью есть. Его хорошо определил Аристотель с помощью модальных онтологических категорий. В искусстве речь идет не о том, что было, а о том, что возможно или необходимо. Художественные суждения устанавливают связь между собственными знаниями (художественными моделями, о которых речь пойдет ниже) и возможной или необходимой подлинной действительностью.

И вот теперь необходимо охарактеризовать специфику ценностных суждений. Многие объективистски настроенные аксиологи не видят разницы между познавательными и ценностными суждениями. Д. фон Гильдебранд утверждает, что различие в суждениях о добре и зле сродни различиям об истине и лжи. То, что до поры, до времени считается истинной, потом уточняется и становится ложью, поскольку выясняется объективная природа исследуемого явления.² Поэтому истина всегда одна. Это

¹ *Яacobson P. O.* Лингвистика и поэтика // Структурализм: «за» и «против». М.: Прогресс, 1975. С. 193–230.

² «Ценность — это такая же данность, как истина, существование, познание, сущность»; «ценность в любом смысле объективна...постольку, поскольку является подлинным свойством объекта»; «объект обладает ценностью даже помимо любой мотивации» субъекта (см.: *Гильдебранд Д. фон.* Цит. соч. С. 111, 118).

верно. Но подобное совершенно невозможно утверждать относительно добра и зла, красоты и безобразия. Сколько людей (личностей и социумов), столько и ценностей. Релятивизм ценностных моделей, о котором уже шла речь выше, теперь необходимо дополнить демонстрацией релятивизма структуры ценностных суждений. Добро и зло существует не в действительности, а в субъекте ценностной ориентации. Когда мы утверждаем, что нацистские преступления безнравственны, мы, конечно, опираемся не на нравственность нацистов, а на собственную нравственность, по отношению к которой национал-социалистическая идеология — антиценностный тезаурус. Когда мы говорим, что убийство безнравственно именно потому, что карается государством, а не наоборот, это не совсем верно, потому что здесь смешивается нравственность и социальная норма, но, в сущности, ничто не запрещает сделать убийство частью нравственного поведения и не карать за это. Убийство есть крайняя форма вреда, наносимого человеку. С точки зрения поведенческого минимализма, опирающегося не на нравственность, которая более чем не надежна в силу ее субъективности, а на праксеологические условия бытия, убийство должно быть запрещено и наказание за него следует сделать социальной нормой, а воспитание уважения к ценности жизни — не только нормой, но и ценностью. Однако повторю: речь не о нравственности, а о полезности подобных наказаний. На нравственности невозможно по-

строить ненасильственное общежитие людей. Больше всего насилия всегда рождалось именно из-за нравственности, поскольку конфликт нравственных позиций невозможно разрешить, нет почвы для диалога между ними, нет перспектив консенсуса, а о пользе можно спорить, ибо ее природа объективна и единообразна.

Ценностное суждение соотносит действительность и ценностную модель. Именно ценностное суждение есть в полной мере соотнесение, ибо имеются две независимые инстанции, между которыми устанавливается связь. Познавательное суждение не обладает подобными инстанциями, одна из них слишком зависит от другой, а именно знание от действительности. Знание ориентируется на действительность, именно поэтому познавательное суждение есть одновременно и процесс описания действительности, и процесс корректировки этого описания. Знание объективно именно в силу своей зависимости от действительности. Такую же природу имеет и праксеологическое знание. О том, что полезно, можно говорить лишь объективно, соотнося знание о пользе и саму действительность, для которой что-либо полезно или вредно. Праксеологическое знание, конечно, действенно и имеет характер порождающей модели, но это не снижает его объективности.

Ценностное суждение есть также описание действительности, но при этом именно действительность, а не ее ценностная модель подвергается

корректировке. Ценностная модель исключительно субъективна, а значит, безосновательна или самоосновательна. Такая модель не может корректироваться, ибо нет никаких поводов для ее коррекции. Ее невозможно улучшить, ибо предпосылки этого улучшения находятся полностью в ее составе, она независима. Объективные мотивы к ее принятию, конечно, есть. Но эта объективность играет очень незначительную роль. Фактически она представляет собой лишь материал, отбираемый субъектом по своим правилам. Материал универсален, его отбор уникален, мы об этом уже говорили. История формирования ценностных моделей крайне запутана и уходит вглубь темных веков. Можно сравнить подобную деятельность с процессом создания немотивированных знаков. Никто из лингвистов не будет спорить с утверждением Ф. де Соссюра о том, что на сегодняшний день большинство знаков любого языка осознаются его носителями как немотивированные, т. е. связь между означаемым и означающим слова не ощущается как естественная, хотя с помощью этимологических исследований ее естественность иногда можно восстановить.¹ Восстановленная этимология немотивированных знаков не превращает их в мотивированные, поскольку демонстрирует причудливый и избирательный характер выбора того или иного значения означающего из

¹ Соссюр Ф. де. Цит. соч.

многообразного и даже бесконечного спектра возможностей. Пользователь одного языка остановил свое внимание на одной возможности и редуцировал все остальные, пользователь другого остановил свое внимание на другой возможности. Такой выбор делает использование знаков принципиально немотивированным для неподготовленного пользователя, т. е. для такого, который не знаком с социальной конвенцией. Так, звукоподражания (знаки с повышенной мотивированностью), хотя и связаны со звуками, существующими в природе, подражают ей в разных языках по-разному вследствие особенностей соответствующих языковых практик и поэтому являются тоже немотивированными знаками. Гегелевское определение красивого как соответствующего специфике своего вида страдает излишним гносеологизмом и не имеет ничего общего с подлинно эстетическим суждением. Узнавание не есть еще ценностное суждение, оно становится таковым, когда узнаются специфически отобранные, т. е. соответствующие субъективной ценностной модели, свойства объекта.

В этом смысле можно говорить об определенной близости ценностных и художественных суждений, поскольку художественные образы в значительной мере включают в свою структуру субъективные ценностные модели, однако эти модели носят неопределенный характер и, в сущности, ничего не моделируют, кроме бесконечного количества художественных интерпретаций себя самих (вариантов

эстетического объекта). Бытие, с которым соотносится художественный образ, иллюзорно, форма его — не действительность, а возможность и необходимость. Преобразование подобного бытия на основании подобных моделей фактически невозможно.

Научные и аксиологические оценки. Оценка и отношение к ценности. Ценность и идеальный тип. Виды аксиологических оценок: убеждения и стремления.

Помимо ценностных моделей имеются и другие продукты ценностно-ориентационной деятельности — аксиологические оценки.¹ Если ценностные модели, скорее, предпосылки ценностных ориентаций или суждений, то оценки — их непосредственный результат. Однако существуют и научные оценки, поэтому необходимо сравнить те и другие для того, чтобы выявить их специфику.

Научная оценка или экспертиза есть не что иное, как выяснение степени соответствия какого-либо объекта знанию о нем. Это особая форма познания, в результате которого исходное знание об объекте не уточняется, а получается некое дополни-

¹ Этой проблемой специально занимался В. А. Василенко. В своей диссертации он ставит оригинальную проблему истинности оценок: «Под истинностью оценочного суждения имеется в виду верное, неискаженное определение этим суждением ценности объекта для данного субъекта» (*Василенко В. А. Ценность и оценка. Киев, 1964. С. 20*). В этом смысле точность аксиологической и научной оценки совпадают.

тельное знание об отклонениях от исходного. Происходит особая форма корректировки субъективного объективным. Понятно, что подобные формы знания, как исходные, так и дополнительные, в принципе объективны, ибо основаны на реальности. Исходное знание принято после М. Вебера называть в науке идеальным типом.¹ Идеальный тип суть конструкция, которую в принципе даже можно уточнять, но цель ее состоит в ориентации познания на определенные технологии, позволяющие развивать науку в том или ином направлении, без чего сам процесс познания невозможно было бы начать.

Аксиологическая оценка имеет совершенно иную природу. Она, конечно, тоже представляет собой результат соотнесения действительности и ценностной модели. Но, как уже говорилось ранее, ценностная модель не обязана действительности своим существованием, ее источник — субъект. А поэтому оценка есть форма соответствия объективного субъективному идеалу. Идеал не дополняется в ходе оценки так, как это происходит с идеальным типом в научной оценке.

Оценка задается соответствующей шкалой: расстояния между делениями на этой шкале имеют определенную, хотя и различную, длину, и их количество может варьироваться от минимального — одного между двумя (плохо — хорошо) — до в принципе бесконечного множества расстояний и делений.

¹ Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.

Оценка показывает интервал между ценностной моделью и действительностью. Если он велик, то выносится отрицательная оценка действительности, если минимален — положительная. Все будет зависеть от характера соответствующей шкалы. Ценность всегда позитивна, а оценка может быть и позитивной, и негативной. Полное совпадение между ценностью и действительностью невозможно, максимальное совпадение есть естественная ценностная модель, о которой уже говорилось выше. Действительность всегда богаче ценности, поскольку первая бесконечна в своем конкретном содержании, а вторая, хотя и конкретна, все же гораздо более определена и содержательно бедна. Полное рассогласование действительности и ценности возможно лишь по отношению к природе. Тогда природа попадает под аксиологическую категорию отвратительного или нейтрального. По отношению же к культуре, обществу или человеку такое рассогласование невозможно. Эти формы бытия всегда определяются либо ценностями, либо антиценностями.

Все оценки бывают двух видов. Это убеждения и стремления. Убеждения возможны относительно такой действительности, которую невозможно преобразовать в соответствии с ценностной моделью или этого до некоторого времени вообще не требуется. Убеждение в чем-либо есть оценка его как соответствующего или несоответствующего своей ценностной модели, которая не сопровождается деятельностью по сокращению этого несоответствия. В свою оче-

редь, стремление к чему-либо есть оценка его как соответствующего или несоответствующего своей ценностной модели, которая сопровождается деятельностью по сокращению этого несоответствия. Стремиться к ценному — значит преобразовывать его в свое благо. Будем называть артефакт, который соответствует своей ценностной модели, вслед за Г. Риккертом, благом. Стремление — это всегда не просто желание преобразовать артефакт или природное явление в благо, но и присвоить это благо. Ибо благо не может быть чужим, оно всегда есть благо для субъекта, конечно, не обязательно индивидуального, зачастую речь идет о коллективном субъекте. Обладание благом нельзя трактовать только как его потребление. Благо это не обязательно полезное, которое как раз и существует для того, чтобы потребляться. Обладать благом можно, просто сохраняя его для себя, благоговея перед ним, цenia его и лишь в последнюю очередь как-либо используя и потребляя.

Наконец, необходимо особо сказать о такой сложной форме оценок, как отнесение к ценностям и реконструирование ценностей.¹ Это все варианты научных оценок, но при этом таких, которые совершаются в знании о ценностном мире, т. е. о мире человека, общества и культуры. Реконструирование ценностей нельзя путать с их переоценкой. Ибо пер-

¹ Тщательно и подробно роль ценностей в современном герменевтически расположенном социально-гуманитарном знании охарактеризована Т. Хуркой (*Hurca T. Virtue, Vice and Value. N. Y., 2001*).

вое — форма научной деятельности, а второе — ценностно-ориентационной. Реконструирование ценностей есть их познание, восстановление исторических вариантов тезаурусов, определявших бытие того или иного типа культуры. Такое реконструирование возможно благодаря изучению специализированных форм человеческой деятельности, связанных с ценностными ориентациями, таких как религия или идеология, а также учету результатов человеческих стремлений во всех остальных сферах деятельности. Поскольку реконструирование ценностей всегда вовлечено в герменевтический круг, оно связано с переоценкой ценностей самого ученого, ибо они оказываются естественной предпосылкой всякого аксиологического познания. Однако переоценка ценностей и их реконструкция — не одно и то же. Переоценка ценностей есть их создание, а реконструкция ценностей — их познание.

На основе реконструкции ценностей производится отнесение к ценностям. Это вариант научной оценки, в существе которого лежит не просто научное знание, с которым соотносят действительность, а ценность. При этом, однако, не стремятся оценить действительность, но желают ее познать, а именно объяснить степень соответствия или несоответствия действительности своим ценностным моделям. Эти два шага — реконструкция ценностей и отнесение к ним артефактов — и составляют важнейшие этапы аксиологического анализа культуры, которым мы займемся в дальнейшем.

§ 4. Ценность и художественный образ

Искусство и поиск целостной информации о мире.

Все виды деятельности тесно связаны между собой. Каждая опирается на все остальные и синтезирует в себе отдельные элементы других. Так, художественная деятельность включает в свой состав преобразование мира, его познание и оценку; познание в свою очередь — художественную (как аспект моделирования), преобразовательную и оценочную (в ходе отнесения к ценностям и их реконструкции) деятельность, преобразование — художественную деятельность (в форме дизайна, декоративно-прикладного искусства, архитектуры), познание и ценностные ориентации. Ценностно-ориентационная деятельность является основой всех видов деятельности, их порождающей моделью. И, наконец, невозможно представить себе какую-либо деятельность вне общения, в ходе которого я и другой осуществляют и познание, и преобразование, и оценку, и художественное (образное) моделирование. Безусловно, о каждой деятельности можно и нужно говорить как о существующей самостоятельно, но подобное существование есть только идеальный научный тип, который в реальности обеспечивается всем многообразием человеческой экзистенции.

Искусство есть еще один способ ликвидации информационной недостаточности системы бы-

тия человек—общество—культура.¹ В данном случае это ликвидация недостаточности целостной информации о среде и своей структуре. Если наука стремится к точной и определенной информации, то искусство — к целостной и неопределенной. Как невозможна определенная и целостная информация, так невозможна точная и целостная. Однако обе эти деятельности претендуют на абсолютную, независимую от человеческой экзистенции и природы, информацию. Тогда как утилитарная преобразовательная деятельность претендует на то, чтобы удовлетворить именно человеческую природу, а ценностная ориентация — удовлетворить человеческую субъективность.

Целостная ликвидация информационной недостаточности невозможна по тем же причинам, что и абсолютная. Возможно (да и то — лишь на время) удовлетворить лишь утилитарные потребности человека, ибо они ограничены. Эта ограниченность ведет к тому, что познание точного бесконечно, а целостность произведения искусства условна. Результатом художественного творчества является произведение искусства. Это целостное отражение мира во всей конкретности его бытия. Однако мир богаче своего художественного отражения. В искус-

¹ Н. З. Чавчавадзе писал: «Задача культуры — полное слияние ценности с реальностью, а полное преображение реальности ценностью бывает достигнуто лишь в искусстве, в эстетической, а не подлинно живой действительности» (Чавчавадзе Н. З. Цит. соч. С. 168).

стве всегда представлен лишь его фрагмент, причем так, как это позволяют сделать средства того или иного вида искусства. Р. Ингарден говорил о том, что любому художественному отражению бытия присуща его схематизация. И все же эта схематизация преодолевается в эстетической деятельности интерпретатора. Иногда подобное преодоление даже обогащает отражаемый произведением искусства мир.

Фактически художественное произведение есть лишь комбинация стимулов, которые сами по себе не являются еще целостной смысловой структурой. Это означающее, которое провоцирует деятельность по производству означаемых. Более подробно речь пойдет об этом ниже, а сейчас отметим, что деятельность по производству означаемых — эстетическая деятельность — никогда не может завершиться, ибо стимулы ее устроены так, что не дают окончательных оснований для верности той или иной их интерпретации. Таких интерпретаций может быть бесчисленное множество. Сколько потенциальных интерпретаторов, столько и готовых эстетических объектов (означаемых) для единственного художественного произведения (означаемого). Именно это обстоятельство снимает ограниченность художественного образа, создает его сложность и смысловую многомерность, парадоксально создает целостность отражения бытия ограниченными средствами произведения искусства.

Всякий художественный образ содержит ценностные аспекты, более того, эти ценностные аспекты всегда являются его сердцевиной. Именно ценностная структура художественного образа и есть важнейшая комбинация стимулов, требующая интерпретации. Однако художественные средства придают и своей аксиологической основе характерный для произведения искусства схематизм. Ценностная модель образа также неопределенна, как и любая другая его структура. Это совершенно невозможно по отношению к ценностям как таковым. Природа ценностно-ориентационной деятельности предельно определена, она только так и может ориентировать поведение человека, придавать смысл его жизни, причем этот смысл касается не какого-либо ее фрагмента, а всей целиком экзистенции человека. И вот здесь ценностная ориентация сталкивается с теми же проблемами, что и художественная деятельность, которая не в состоянии непосредственно выразить целое мира, а также с теми, что и познавательная деятельность, которая не в состоянии непосредственно выразить всю определенность бытия. Каждая из этих деятельностей решает по-своему специфические для нее проблемы. Наука отказывается от целостности, искусство от определенности. Но ценностная ориентация не может отказаться ни от того, ни от другого.

Для решения этой кардинальной проблемы ценностная ориентация прибегает за помощью к такой

форме человеческого переживания, как вера. Вера лежит в основе любых ценностных суждений. Она обеспечивает беспредпосылочность ценностных порождающих моделей и основанных на них оценок. Вера защищает их от всех предельных критических вопросов, которые каждый раз вскрывают нецелостность и неопределенность ответов, данных искусством и наукой.

Искусство как синтез материальной и духовной формы.

Рассмотрим более детально отношение между искусством и ценностью. Для этого обратимся сначала к продуктивной стороне искусства, а затем к процессуальной.

Произведение искусства есть сложный синтетический духовно-материальный феномен. О специфике онтологического статуса художественных явлений убедительно писал М. С. Каган, согласно концепции которого материальная и духовная составляющие художественной деятельности образуют неразложимое единство.¹ Именно поэтому невозможно говорить о каждой из них в отдельности. Все остальные формы деятельности — кроме общения, которое в принципе не имеет продуктов, а представляет собой один лишь процесс, смысл коего не в завершающих его результатах, а исключи-

¹ Каган М. С. Человеческая деятельность (Опыт системного анализа). М., 1974.

тельно в нем самом,— заканчиваются в продукте, чья материальная и духовная стороны четко противопоставлены. Ценности противопоставлены в своем духовном бытии материальному миру наиболее отчетливо, ибо для любых артефактов культуры, кроме специфически ценностных (религии и идеологии), они оказываются духовными порождающими моделями. Научные концепции также преимущественно духовны, ибо их существо не в знаковом материальном выражении, а в смысловом содержании. С другой стороны, формы преобразования — преимущественно материальны, ибо смысл их бытия в преобразовании материи. Хотя их смыслы не равны материальному субстрату и представляют собой его функции, которые могут лишь слегка отличаться от естественной сущности вещи, подвергнутой аккультурации, а могут быть для материального субстрата чем-то принципиально новым,— тем не менее именно материальный субстрат есть онтологическая основа их бытия, поскольку он в конечном итоге оказывается основным результатом преобразовательной человеческой деятельности.

Художественные артефакты очень важно сравнить с результатами преобразовательной деятельности. Поэтому остановимся на этом подробнее. Духовная форма преобразовательных артефактов растворена в материальном субстрате постольку, поскольку принципиально от него не отличается. Мы назвали эту форму смыслом вещей или их функцией. Она представляет собой технологию

создания вещи и технологию ее использования. Растворенность духовного в материальном выражается в том, что для функций вещи не существует иной материи, кроме той, в которой она воплощена. Это воплощение тем не менее есть искусственный процесс, выражающийся в преобразовании естественных вещей (прежде всего природы, но также человека и общества) таким образом, что они приобретают иные — искусственные — сущности. Естественные сущности (чтойности, о которых схоласты спрашивали: «Что это?») преобразовываются в искусственные (о которых можно спросить: «Для чего это?» или «Ради кого это?»). Из металла создается ключ, сущность металла преобразовывается в функцию открывания дверей — это пример радикального преобразования. Меньшее преобразование можно назвать модификацией естественной сущности, такой процесс характерен для доместикации животных и растений, сельскохозяйственного изменения ландшафта, косметического и хирургического преобразования человеческого тела.

По сравнению с преобразовательными артефактами художественные артефакты обладают независимыми друг от друга материальными и духовными формами. Это значит, что сущность материи трансформируется, но в результате трансформации новая сущность не оказывается растворенной в материи, поскольку она сохраняет связь со своей естественной материей, с той материей, с которой она связана в действительности. Сущность ключа искусст-

венна, но никакой другой материи, кроме преобразованной для ее возникновения, не существует, ибо нет на свете естественных ключей. А сущность картины — изображение человека, природы или культуры — сохраняет связь с естественным миром, указывает на него. Это обстоятельство придает картине знаковый характер. Ее сущность воплощена в искусственном материале (красках, холсте, деревянной раме), но отсылает к естественному (реально существующим людям, явлениям природы и артефактам культуры).

Однако полного разрыва со своей новой материей у художественных смыслов не происходит. Более того, эта материя оказывает непосредственное влияние на свою сущность и формирует ее. Для доказательства этого приведем два эксперимента, которые известны благодаря эстетике Р. Ингардена и М. С. Кагана.¹ Попробуем представить себе «Медный всадник» Фальконе сделанным из мрамора. Мрамор имеет белый цвет и придает статуе грациозную легкость, стирающую даже границы между артефактом и средой его существования, своего рода диффузное состояние взаимопроникновения воздуха и камня. Такое отсутствие веса совершенно невозможно представить в отношении статуи Петра, основателя нового государства. Сделанное им, по замыслу Фальконе, конечно, более чем перспек-

¹ Каган М. С. Цит. соч.; Ингарден Р. Исследования по эстетике. М., 1962.

тивно, это движение к будущему задано всем изобразительным смыслом конной статуи: диагональю каменного пьедестала, поднимающейся вверх; стремительно движущимся по этой диагонали конем; и, наконец, такой же напряженно сосредоточенной в направлении вперед и выше фигурой императора. Но все это движение вперед и выше не бесосновательно, ведь есть не случайная выразительная форма этого движения, она придает ему необратимый и уверенный, обеспеченный эффективностью смысл. Материя и дух статуи есть две взаимопроникнутые друг другом субстанции.

Другой пример не менее показателен и связан с проблемой реставрации художественных произведений. Попробуем отреставрировать Венеру Милосскую. Восстановление утраченных рук приведет к тому, что перед нами будет уже совершенно иной художественный артефакт. Фактически мы утратим великое произведение искусства, которое в течение тысячелетий восхищает людей именно в том материальном состоянии, в котором оно стало известно, т. е. вместе со всеми своими повреждениями. Это свидетельствует о том, что материя художественных образов не просто синхронно влияет на их смысл, но делает это и диахронно, изменяет его с течением времени.

Однако подобное взаимопроникновение материи и духа в бытии художественных произведений не исключает возможности научного рассмотрения их в отдельности. Это имеет смысл и для аксиологиче-

ского анализа. Прежде всего, отметим, что существуют изобразительные и выразительные виды искусства. Выразительные виды — архитектура и музыка, орнамент, абстрактная живопись — воплощают в своей материи лишь человеческие эмоции. Связь между материальными и духовными слоями в таких искусствах имеет сигнальный характер. Здесь синтез материи и духа наиболее последователен. Фактически между ними нет интервала. Такие виды искусства чрезвычайно близки по своей онтологии рассматривавшимся выше преобразовательным артефактам, ибо сущности их материи не существуют вне ее. Отличие заключается в том, что искусство не имеет утилитарных задач, характерных для преобразовательных артефактов. Эмоциональное содержание выразительных искусств представляет собой ценностные модели в чистом виде, точнее, ценностные схемы, которые нуждаются в специфической эстетической реконструкции, отличающейся от реконструкции научной (познавательной) своей целостной эмоционально-волеизъявительно-рациональной природой. Причем эмоциональные компоненты ценностных моделей здесь оказываются ключевыми.

Различие материального и духовного увеличивается в изобразительных искусствах. Живописное и графическое полотно демонстрирует нам одну из сторон возможного или необходимого мира, предельно напряженное и существенное его состояние, схему, позволяющую развернуть все многообразие бытия по крошечному аспекту. Это разворачивание

есть, прежде всего, ценностное моделирование. Сам выбор аспекта представляет собой ценностную ориентацию. Реконструкция подобной ценностной ориентации носит уже более целостный характер, чем в случае с выразительными искусствами, задействуя в равной мере и эмоциональные, и рациональные рефлексии. Скульптурное произведение демонстрирует нам уже несколько аспектов изображенного бытия. Их синтез есть реконструкция целостного эстетического образа, которая значительно облегчается тем, что стимулирующие ее данные многообразны, хотя и не перестают быть схематическими по своему отношению к действительности. Духовное содержание скульптуры имеет, таким образом, два четко различающихся слоя — конкретные стороны изображения и их предметный синтез, тогда как у духовного содержания живописно-графического искусства эти слои слиты воедино. Ценностная модель вмонтирована именно в синтетическую составляющую духа скульптуры.

Еще более сложным оказывается духовное содержание художественной литературы. Оно максимально противопоставлено своему материальному выражению. Однако не следует думать, что между духом и материей художественной литературы пролегает пропасть. Поэтические тексты за счет своего материального ритма оказывают определяющее влияние на их смысл, прозаические тексты (верлибры, ритмическая проза, стихи в прозе — все это ритмические тексты и, следовательно, поэзия) это-

го ритма лишены, но материальное их выражение играет определенную роль в создании художественных образов. Если на смысл стиха оказывает решающее влияние звуковая сторона материи художественной литературы, т. е. языка, то на смысл прозы оказывает решающее влияние семантическая сторона этой материи. Содержание художественной литературы представляет собой максимальное многообразие сторон изображенной и выраженной действительности, поэтому их синтез чрезвычайно сложен. И конечно, в силу преобладания духовного, рационального компонента в содержании художественной литературы — ибо оно есть не что иное, как конфигурации идеальных свойств изображенных объектов, а не самих объектов, — сама интерпретация художественной литературы носит в значительной мере рациональный характер; это работа с идеями, и совершенно необязательно, а подчас даже невозможно на основании этих схем реконструировать конкретные вещи, о которых идет речь. Ценностные модели, лежащие в основе интерпретации литературно-художественных образов, оказываются также в синтетическом слое их идеального содержания, и рациональная составляющая в них преобладает над эмоциональной.

Что касается волюнтаривной составляющей ценностных моделей художественных образов, то она наименее проявлена, поскольку эти образы не соотнесены с действительной реальностью, но только с необходимой или возможной. По отношению к

художественной реальности нельзя действовать, и, следовательно, ценностные модели этой реальности не порождают стремлений, кроме, пожалуй, стремления изменить себя самого. Это стремление вслед за Аристотелем принято называть катарсисом. Катарсис есть такой момент художественного восприятия, который не связан со стремлением изменить что-либо в художественной реальности. Эмпатия в эту реальность всегда тормозится ее условностью, т. е. невозможностью и ненужностью ее изменений. Однако катарсис есть стремление измениться самому, изменить состав своей экзистенции и экзистенции своего социума. Катарсис есть сильнейшее эмоциональное и рациональное потрясение, есть потрясение ценностных основ своего бытия. По-видимому, нельзя говорить о катарсисе как об одной из форм переоценки ценностей, но определенное влияние на них он, безусловно, оказывает. Это именно потрясение, т. е. проверка ценностей, но не изменение их, и это, конечно, еще проверка собственного соответствия смыслу своей жизни.

Процессуальная сторона искусства: художественное творчество и восприятие.

Посмотрим теперь на сравнение художественной и ценностно-ориентационной деятельности со сторонами их процессуальных составляющих.¹

¹ Эстетические ценности хорошо рассмотрены в книге В. Н. Лукина (*Лукин В. Н. Эстетические ценности культуры. М., 2004*).

Итак, художественное творчество есть преобразование мира с целью построения его целостного образа. Мы уже говорили, что сотворенная художественная реальность схематична и неопределенна, а также находится по отношению к действительности как ее возможность или необходимость. Художественное творчество воспроизводит специфическими средствами в иной по отношению к действительности материи возможную или необходимую, но не действительную смысловую структуру бытия. Такая структура даже в фантастических романах обладает определенной логикой, и эта логика, несмотря на ее своеобразие, имеет теснейшую связь с логикой реального мира. Это отношение двух логик имеет ценностную природу, ибо фактически оказывается отбором элементов одной логики для другой. Художественная логика создает завершенную реальность, действительность же всегда принципиально открыта, и никакая логика не в состоянии ее определить до конца. Художественная логика оказывается версией такого определения, точнее, совокупностью возможных версий. Возможность художественной логики основана на том, что отбор смысловых компонентов реальности создает ее ценностную модель. Это модель материального и духовного мира, наполненная эстетическими и этическими ценностями и антиценностями, идеалами красоты и безобразного, добра и зла. Художественная логика опирается и на научные знания, и на социальные нормы, и на праксеологическую пользу, но все эти

формы смыслов мира не придают ему целостности, поскольку не отвечают на вопрос о смысле жизни человека. Художественная логика экзистенциальна.

Вместе с тем ценностные составляющие художественной логики неопределенны. Разлагающаяся лошадь Ш. Бодлера так же прекрасна, как Давид Микеланджело, именно в силу своеобразия ценностной модели искусства, неопределенности ее по отношению к ценностной модели действительности. Макбет В. Шекспира велик, а Демон М. Ю. Лермонтова даже прекрасен в своем зле тоже поэтому. Однако это не говорит в пользу того, что художественная реальность безразлична к ценностям или неразборчива. Скорее, она есть своеобразная проверка ценностей, демонстрация их относительности, противоречивости и конфликтности ценностного бытия мира. Мир населен множеством ценностных моделей и открывается только с одной точки зрения. Художественный мир разворачивает диалог между этими точками, открывает иные варианты ценностных отношений. Целостность изображенного безобразия или зла придает им художественную ценность, которая живет в ином измерении по отношению к действительности, но в состоянии корректировать ее ценностные модели. Каждое великое произведение искусства ставит ценностный вопрос. Следовало ли Гамлету подозревать своего дядю в убийстве своего отца? Прав ли Муравей, когда он отказывает в помощи Стрекозе? Кто вызывает большее сочувствие: Ахилл или Гектор? За каж-

дым образом стоит собственная ценностная модель, и художественная ценность заключается как раз в том, что конфликт этих моделей нельзя разрешить.

Художественное восприятие есть неотъемлемая сторона художественного творчества. Оно есть завершающий его аккорд. Именно на долю реципиента остается интерпретация ценностного конфликта. Реципиент конкретизирует эмоциональную, визуальную и идеальную схему образа, наполняет их своим опытом, но, конечно, решающий элемент этой конкретизации — реконструкция ценностной модели. Именно реципиент превращает схематизированный художественный образ в наполненный эстетический объект. Мы уже говорили, что образ один, а интерпретаций бесчисленное множество. Эту интерпретацию Т. Липпс называл эмпатией, вчувствованием.¹ Вчувствование есть наполнение схемы собственным опытом. Это не означает, что схема тут не играет никакой роли, это не безразличная форма, ее наполнение не может быть произвольным, но она в процессе наполнения изменяется. Ни одно из изменений не может быть окончательным, поскольку форма не дает для этого оснований, но форма может и запретить некоторые исполнения, и позволить определить другие исполнения как наиболее близкие ее основаниям. Эстетическое вчувствование отличается от этического, коммуникативного. Мы уже отмечали, что это отличие заключается в нейтрал-

¹ Липпс Т. Философия природы. М., 2007.

зации воли, ценностного стремления. Когда Отелло душит Дездемону, нет смысла и необходимости кидаться ей на помощь, поскольку ее бытие условно и поскольку смысл ее бытия именно в ее гибели. Отношение к ней в качестве катарсиса есть художественная реконструкция ценностной модели ее бытия. Художественная реконструкция ценностной модели отличается от познавательной не только своей значительной эмоциональностью, тогда как познавательная — рациональна (рациональностью реконструкция художественной ценности тоже обладает), но, прежде всего, тем, что художественную ценностную модель в принципе реконструировать невозможно, точнее, ее реконструкции никогда не будут окончательными. Познавая ценностные модели прошлого или других народов, мы, по крайней мере, уверены, что они существовали, и существовали в определенном виде. Переживая ценностные художественные модели, мы никогда не можем быть уверены, что правильно это делаем, ибо сам критерий правильности их переживания чрезвычайно неопределен. То же самое следует сказать и о художественных оценках. Если ценностная модель является неопределенной, такова же и оценка того, что ею моделируется. Однако еще раз подчеркну: художественные ценностные модели и оценки имеют неопределенный схематический характер, их же интерпретации эту неопределенность снимают, хотя и не окончательно, а потенциально бесконечно. Наиболее близкая художественному произведению рекон-

струкция его ценностных моделей, таким образом, будет заключаться в выстраивании сложных, противоречивых интерпретаций.

Ценностные и художественные модели.

Подведем итог нашему сравнению ценностей и художественных образов, обратившись к истории их взаимоотношений. Ценность моделирует реальность действительную, художественный образ — возможную или необходимую. Ценность имеет определенное и наполненное содержание, художественный образ — неопределенное и схематичное. Ценность моделирует артефакты культуры, художественный образ — собственные интерпретации; ценность разомкнута к реальности, образ замкнут на своей собственной логике.

Однако в истории взаимоотношений художественных образов и ценностей имел место период (впрочем, и теперь подобные формы существуют, хотя и на фоне других — специализированных художественных и ценностных явлений), когда художественный образ был частью ценностной модели и влиял на существо соответствующей ценностной ориентации. Речь идет о таком явлении, как мифология, которая лежит в основании религиозной традиции. Миф объединяет свойства художественного образа и ценностной модели, обеспечивая специфические условия религиозной практики. Он лежит в основе осуществления всех ее важнейших функций.

Миф как синтез деонтологической референции ценностной модели и условной референции художественной модели.

Миф есть ценностная модель, обладающая всеми свойствами художественного образа. Это означает, что миф моделирует фактически две реальности — действительную (профанную) и возможно-необходимую (сакральную). Сакральная реальность для верующего человека не менее подлинна, чем профанная. И все-таки даже для верующего человека доступ в сакральную реальность открыт не всегда, и требуются специальные ритуальные практики, позволяющие соприкоснуться с ней. Структура мифа устроена именно как доступ к сакральной реальности.

Между художественным образом и миром нет непосредственной связи. То, что изображает или выражает искусство, либо никогда не существовало, либо его существование не имеет значения само по себе, но лишь в качестве материала для формирования художественного образа, как в историческом романе или портрете. Научная концепция указывает на непосредственно существующие или существовавшие явления. Миф есть своеобразный промежуточный артефакт, указывающий на явления, существование которых подлинно лишь для верующего человека. Миф есть по существу художественный образ, который приобретает референцию научной концепции.

Художественный компонент мифа заключается в том, что он моделирует реальность, доступ к которой открыт не для каждого, а только для верующего человека в ходе ритуального наполнения мифа реальностью веры. Для неверующего человека эта реальность ничем не отличается от художественной реальности. Она и структурно такова, что полностью ей соответствует, а именно отличается тем же схематизмом, неопределенностью, условностью, целостностью. Миф — это художественный образ, к которому относятся как к знаку реального. Миф, как и художественный образ, одновременно воспроизводит и ценностно редактирует реальность, но при этом ценностный компонент его основан на религиозных канонах, а не на интуиции художника. Материя мифа так же, как и материя художественного образа, чужда имплантированной в нее сущности изображенных или выраженных явлений. Однако материя художественного образа не содержит эту сущность так, чтобы вместе с ней в качестве знака указывать на реальность, в которой эта сущность воплощена в естественной для нее материи. В этой условной самореференции художественный образ сближается с преобразовательной вещью. Миф так же, как и художественный образ, указывает на сущность особого мира, не являющегося подлинным для неверующего человека. Но вместе с тем этот мир не есть чистая условность, для верующего человека он даже подлиннее реальности. Поэтому миф

сближается здесь с научной концепцией. Он — знак сакрального.

Миф есть ценностная модель, имеющая и художественные, и познавательные аспекты. Она описывает сакральную реальность (или присутствие сакральной реальности в профанной) целостно и неопределенно, но при этом расставляет в ней четкие ценностные акценты. Она моделирует деятельность человека, делая ее соответствующей сакральной реальности и ее ценностным структурам. Реконструкция ценностей мифа крайне сложна в силу их художественной неопределенности. Эта реконструкция ценности мифа есть синтез художественной и познавательной реконструкции ценностных моделей. Конечно, с одной стороны, она облегчается большей определенностью ценности мифа, чем определенность ценности чистого искусства, а с другой — священным преданием, представляющим собой опыт правильной интерпретации сакральных образов-ценностей. Такой неопределенно-определенный характер ценностей мифа оберегает их от разрушений рефлексивной критики, сохраняет в неприкосновенности религиозные традиции на долгое время. Спорить с неопределенно высказанным тезисом невозможно. А вместе с тем эта художественность религиозных ценностей придает особую значимость каждой их интерпретации, хотя ни одна из них не является окончательной. Любой верующий может считать личный опыт значимым для своего сообщества и при этом не разрушить единство социально-религиозных

традиций. Всякая религиозная традиция в силу этого в сердцевине своей имеет ценностно-художественную модель или миф. Это может быть притча, демонстрирующая проникновение сакральной реальности в профанную так, что интерпретация сущности сакрального, т. е. ценностная модель мира, лишь намечается, но остается в силу своего художественного схематизма и противоречивости неопределенной. Это может быть вещественный образ (статуя бога), — также отличающийся художественным схематизмом и бесконечной неопределенностью, присущей конкретным вещам, — в существо которого верят как в сакральную реальность.

Ритуал есть максимальное наполнение художественной неопределенности мифа ценностной реальностью веры, хотя вся жизнь верующего человека проходит под знаком мифологизации, т. е. под влиянием ценностных мифологических моделей. Однако с течением времени влияние мифов и вера в них ослабевают как на уровне ритуалов, так и на уровне повседневности. В тот момент, когда сакральное превращается в условное, когда художественная структура мифа перестает моделировать сакральную реальность и замыкается в самой себе, миф перестает существовать, превращаясь в чистое искусство. Тем не менее ценностные ориентации известны не только благодаря религиозным мифам. Без ценностей жизнь человека невозможна, а без религии возможна. На смену религиозным мифам приходят мифы политические. На смену сакральной реальности ре-

лигиозного мифа приходит реальность идеологическая. У результата этого превращения имеется своя специфика, хотя многие свойства религиозного мифа сохраняются и у мифа идеологического.

Расщепление референции в художественной и аксиологической практике.

Политический миф имеет похожую с религиозным мифом структуру. В основе его художественный образ с неопределенной схемой возможной или необходимой реальности, т. е. ее ценностное и целостное описание. Здесь, однако, имеется некоторая специфика, связанная с тем, что политический миф более фрагментарен и менее фундаментален, чем религиозный. В этом плане он ближе к художественному образу. Ценностная структура этой реальности уточняется так же, как и в случае религиозного мифа, т. е. путем отсыла к своеобразной политической действительности. В эту действительность приходится верить так же, как и в религиозную. Разница, однако, заключается в том, что политическая реальность может и не иметь сакральных аспектов, но и они не исключены. Можно даже утверждать, что сакрализация политической реальности в той или иной мере просматривается в любом идеологическом мифе. Тем не менее классический идеологический миф предполагает моделирование совершенной реальности не в мире ином, а в историческом мире. Это, как правило, светлое будущее, реже, совершенное настоящее, связанное с

деятельностью лидера или властной социальной группы (партии, сословия, класса, касты). Если моделируется светлое будущее, настоящее выступает как подготовка к нему, благодаря которой его контуры проступают сквозь временные отклонения от идеала. Весь сакральный мир оказываются посюсторонней реализацией этого идеала. Он не имеет собственной онтологической среды и полностью помещается в план исторического бытия. Некоторые религиозные доктрины также утверждают своего рода будущую историчность сакральной реальности, но в любом случае они предполагают эту сакральную реальность как подлинную и вечную, а не только как будущую.

Интерпретация политического мифа также имеет ряд слоев, сходных с интерпретацией мифа религиозного. Постольку, поскольку в основе мифа художественный образ, относительно его ценностных компонентов требуется произвести художественно-ценностную реконструкцию. Это есть уже упоминавшееся выше эмоционально-рационально-волево-волюнтаристическое переживание. Волево-волюнтаристическая компонента добавляется в интерпретацию религиозного и политического мифа как обязательный аспект ценностно-ориентационной деятельности. На основе интерпретации мифа возникает конкретная модель поведения. Политическое поведение имеет так же, как и религиозное, два варианта — ритуал и повседневность.

Ритуал есть воспроизведение мифа, это своего рода мультиплицирование его, в ходе которого ма-

териальная основа мифа изменяется, а духовное содержание остается прежним, но доступным для участников ритуала, интерпретирующих таким образом миф. Существо всякого религиозного мифа связано с сохранением мира, воспроизводить миф в ритуале следует для того, чтобы поддерживать приемлемые и традиционные условия человеческого бытия. В этом смысле миф есть модель собственной мультипликации. Миф есть знак, а мультипликация мифа есть моделируемая этим знаком реальность. Знак разворачивается в реальность благодаря смене его материального субстрата. Вместо специальных означающих таким субстратом выступает сам человек и его социум.

Как правило, содержание ритуализируемого мифа связано с гибелью и возрождением мира и субъектов этих процессов — богов. Во время ритуала эта гибель и возрождение сопровождается жертвоприношениями, помогающими их осуществлению. Чтобы гибель была преодолена возрождением, необходимо жертвоприношение, оно может иметь магический характер прямого вмешательства в ход вещей или мистический характер молитвенной просьбы или искупления грехов. Религиозный социум в ходе ритуала воспроизводит миф так, что становится сам его участником, сам гибнет, сам возрождается, сам способствует возрождению, сам является богом и сам помогает богу или природе совершить положенный им путь бытия.

Политические ритуалы разворачиваются вокруг мифов, тоже свидетельствующих о необходимости поддержания некоторых условий приемлемого традиционного бытия социума. Они связываются с важными историческими событиями, воспроизводят некоторые из них, демонстрируют единство социума и его готовность вновь и вновь отстоять достигнутые победы. Театрализация подобных ритуалов, т. е. исчезновение сакральных компонентов из структуры ценностно-онтологической интерпретации политического мифа, может несколько не вредить серьезности происходящего. Люди, играющие роль прежних героев, могут понимать, что они не перевоплощаются в этих героев, не приобщаются к их реальности, что политический ритуал — всего лишь метафоризация этого исходного политического бытия. Все это не лишает политический ритуал почти сходного с религиозным ритуалом благоговения перед моделируемой идеологической реальностью.

Наконец, низшая форма интерпретации ценностных структур мифа — повседневное бытие. Для такого рода бытия миф преобразуется уполномоченными на это истолкователями в социальную норму. Социальная норма, основанная на мифе, как правило, имеет ценностную природу. Эта социальная норма является уже простой и определенной моделью принятого в обществе поведения, отвечающего экзистенциальным потребностям его чле-

нов. Религиозная повседневность более последовательно моделируется такими ценностями, политическая — менее. Интервал между моделью и реальностью постоянно растет. В итоге возникают даже такие варианты социума, которые стремятся вовсе избежать участия в их бытии каких-либо мифов. Однако это невозможно, потому что без ценностных моделей ни человек, ни общество не могут существовать. Попытки построить общество на научных основаниях, к примеру, просто приводят к возникновению политических мифов с научными компонентами. Фактически так интерпретированная наука перестает быть наукой и становится частью политической идеологии. В любом случае общество оказывается не перед выбором ценностных моделей или каких-либо норм, лишенных ценностей, а перед выбором религиозных или идеологических ценностных моделей. Третьего не дано. Такова ценностная сущность человеческой экзистенции. И это нельзя оценивать позитивно или негативно, нужно просто знать, как это исследовать и этим управлять.

§ 5. Ценность и польза

Преобразовательная деятельность человека. Утилитарный характер преобразования. Цель преобразования: объективные (витальные) потребности и субъективные ценности.

Преобразование осуществляется для того, чтобы удовлетворить утилитарные потребности человека.¹ Это конкретные потребности, удовлетворение которых возможно хотя бы на время. Временность удовлетворения не снимает ее принципиальной эффективности, не требующей каких-либо

¹ В отечественной философии было очень распространено стремление определить ценность через категорию потребности, что вело к некорректному смешению ценности и пользы. Этим смешением отличаются работы Э. В. Ильенкова, вот характерное суждение: «Идеал выражает естественные потребности „природы человека“» (*Ильенков Э. В. Об идолах и идеалах. М., 1968. С. 60*). За данным смешением стоит еще более радикальная ошибка — устранение субъективности из определения онтологического статуса ценности. Именно так начиналась аксиология в СССР. Ее пионер, В. П. Тугаринов, писал: «Ценности суть те явления (или стороны явлений) природы и общества, которые являются благами жизни и культуры людей определенного общества или класса в качестве действительности или идеала» (*Тугаринов В. П. Цит. соч. С. 3*). Исключением в этом ряду является концепция А. Г. Здравомыслова, связывавшего потребность с миром жизни, а ценность — с миром культуры и тем самым признававшего субъективный статус ценности (*Здравомыслов А. Г. Потребности, интересы, ценности. М., 1986. С. 14, 166*).

компенсаторных замен. Такие компенсации известны по художественной деятельности, в ходе осуществления которой не происходит подлинной целостной ликвидации информационной недостаточности. Эта ликвидация осуществляется косвенно — в виде компенсаторной потенциальной бесконечности интерпретаций художественных образов. Аналогичная ситуация возникает и с научными концепциями, которые не в состоянии создать целостного и точного объяснения бытия и вынуждены жертвовать целостностью во имя хотя бы локальных побед.

Преобразование осуществляется в соответствии с определенным планом, являющимся результатом познания или известным из традиции, а может быть, даже и инстинктивно. То есть в основе преобразования лежит преобразовательная модель — идеал готового артефакта или преобразовательного результата. Это именно модель создаваемых явлений, она моделирует их воспроизведение по собственным правилам. Такая модель может выражаться с помощью знаков и быть символической, а может представлять собой эталон артефактов определенного класса, наделенный наиболее последовательно и выразительно его специфическими свойствами. Эталон, в свою очередь, может быть искусственно созданным или естественным — отобранным из существующих одновидовых артефактов образцом проявления их специфики. В отличие от научной модели

преобразовательная модель создается для упорядочивания преобразовательной деятельности, а не познания мира. Она есть компонента воспроизводительного процесса, один из многих его результатов, а не подготовительный инструмент познания, который есть лишь предварительное условие собственно познавательного процесса. В отличие от художественной модели преобразовательная модель вполне определена, имеет свое технологическое описание. Художественная модель уникальна и встроена в уникальное произведение искусства, она порождает собственные интерпретации, а преобразовательная — лишь элемент значительного ряда одинаковых артефактов и порождает их воспроизведение. Производительная и научная модели — элементы производства (вещей и знания), а художественная модель — элемент потребления (сотворчества с автором, совершаемого реципиентом произведения искусства). Наибольшее же количество подобного у преобразовательной модели с ценностной моделью.

Преобразование есть изменение мира в соответствии с объективными потребностями человека. Фактически речь идет об удовлетворении витальных потребностей человека. Сложно сказать, удовлетворение каких именно потребностей является минимальным условием бытия человека. Спор о естественных и необходимых потребностях известен со времен Эпикура. Бронислав Малиновский

удачно говорит о подобном минимуме, указывая, что его границы определяются целью сохранения биологических основ жизни человека.¹ Более детально мы поговорим об этом ниже. Однако уже теперь необходимо отметить, что природа человека ни в коей мере не сводится к биологическим основам ее бытия. Все эти основы самым последовательным образом изменены в ходе преобразовательной деятельности человека, направленной на самого себя. Основной результат этого преобразования (о нем также речь ниже) заключается в возникновении самой человеческой субъективности и фундамируемых ею субъективных потребностей человека, важнейшей из которых является решение экзистенциального противоречия или обретение смысла жизни.

Ценностная модель есть форма ответа на субъективные потребности человека. Она также оказывается стимулом преобразования и вместе с утилитарным преобразованием стремится создать приемлемый и соответствующий человеческой экзистенции мир. В истории философии неоднократно ставился вопрос о том, какие именно модели — преобразовательные или ценностные — оказываются решающими стимулами человеческой деятельности. Мы отвечаем на этот вопрос однозначно: ценностные. В этом смысле именно сознание определяет бытие, а не наоборот. Точ-

¹ *Малиновский Б.* Научная теория культуры. М., 1999.

нее, никакого бытия, не пронизанного сознанием, у человека нет. Человеческое бытие — экзистенция — носит именно сознательный характер. Если же вопрос поставить так, витальные ли потребности, физиология инстинктов, например, или субъективные ценности определяют существо экзистенции человека, его вопросов о смысле собственного бытия, то ответ однозначен, и он дан уже только что. Тем не менее преобразование и ценностная ориентация не оторваны друг от друга, поскольку решают проблему именно человеческого существования. Очень часто именно удовлетворение витальных потребностей оказывается ценностями, хотя в основе подобного отношения также лежат именно ценности, а не что-либо иное.

Ценностная модель вмонтирована в любую преобразовательную и даже научную модель. Речь идет не только о спорах вокруг экологии культуры и природы или об этике научных открытий, речь идет о том, что сам научный и преобразовательный поиск продиктован ценностями. А. К. Байбурин демонстрирует это на примере строительства древними славянами жилища.¹ Хотя место, время или материал жилища согласовывались с утилитарными условиями (приемлемостью времени для строительства, удобством

¹ Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.

места, крепостью и доступностью материала), именно ценностные факторы оказывали решающее влияние на их выбор (соответствие времени строительства ритуально допустимым для этого периодам, ритуальная проверка места на приемлемость, отбор ритуально определенного материала). История банковской деятельности в средневековой христианской Европе также демонстрирует, как убедительно объяснил М. Вебер, влияние ценностных установок на практическую жизнь человека, ведь она фактически оказалась под запретом благодаря известной оценке ростовщиков как грешников.¹ С другой стороны, именно изменение оценки богатства, повышение этой оценки по отношению к получаемой прибыли привело к возникновению капитализма. Однако ценности есть стабилизирующая историю сила, а преобразование бытия — динамизирующая. Ценности не прогрессируют, а преобразование и наука прогрессируют и изменяют ценности. Об исторической диалектике этих сил речь пойдет ниже. Сейчас же только отметим, что в каждый конкретный период истории ценностная система обеспечивает стабильность и единство всей культуры и общества, однако вся история человечества в целом — есть скорее доказательство влияния преобразовательной деятельности (в эпоху традиционной культуры) и познавательной деятельно-

¹ Вебер М. Цит. соч.

сти (в эпоху креативной культуры) на ценностный мир.

Преобразование как ключевой способ отношения культуры и других форм бытия: человека, общества, природы. Функциональный (телеологический) характер артефактов культуры: технологии изготовления и использования.

Преобразование играет огромную роль в жизни человека. Это функция его бытия, направленная на все онтологические формы экзистенциальной среды культуры. Конечно, и ценности, и наука, и искусство отражают бытие во всем его многообразии и по-разному. Однако существо этого отражения во многом зависит не от объектов, а от собственных специфических средств. Объем артефактов культуры, радикально отличающихся между собой и вместе с тем относящихся к одной — преобразовательной — деятельности человека, намного превышает весь соответствующий объем артефактов, полученных каждой из других видов человеческой деятельности в отдельности — будь то художественная, познавательная или ценностно-ориентационная. Результаты ценностно-ориентационной деятельности, конечно, значимы, поскольку входят в состав всех форм деятельности, в том числе и преобразования. Результаты познания значимы по тем же причинам. Результаты художественной деятельности вообще представляют собой своеобразное удвоение культуры. Но при этом все эти результаты не обла-

дают таким многообразием, как результаты преобразования. Объем их позволяет определить преобразование как ключевой вид человеческой деятельности.

Ключевой характер преобразования выражается в специфических и многообразных результатах, зависящих от специфики преобразуемого мира. Можно говорить о специфическом преобразовании природы, о специфическом преобразовании человека, о специфическом преобразовании общества. Каждый из этих результатов сопоставим с отражением бытия в форме ценностей, научных истин или художественных образов. В настоящем параграфе речь пойдет только о преобразовании природы и человека, поскольку их специфика несколько совпадает. Человек — часть природы и технология преобразования его поэтому похожа на технологию преобразования природы, хотя и значительно отличается от нее. Что же касается общества, то его преобразование весьма специфично, оно даже получило особое название — коммуникация, под которой понимается специализированная координация действий человека и управление этими действиями в ходе осуществления семейных, производственных, неформальных отношений.

Производительная модель и созданная на ее основе вещь (социальный институт, тип человека), как уже отмечалась, есть такой искусственный объект, сущность которого привнесена в материю, но вне этой материи не существует. Имеет смысл

более подробно описать эту сущность. Она представляет собой функцию, т. е. предназначение вещи, социального института или типа человека. Такое предназначение следует понимать, с одной стороны, как технологию ее производства, а с другой — как технологию ее использования. Следует также различать типы подобной функциональности, ибо она не одинакова, если речь идет о преобразовании природы или о преобразовании человека и общества.

Преобразование природы создает собственно вещи, т. е. объекты, которые для чего-то нужны. У них есть цели. Они вписаны в целую систему различных вспомогательных целей и представляют собой своего рода средства для их решения. Конечной целью может быть какая-либо ценность, что происходит чаще всего, но допустимы и цели иного рода — сугубо утилитарные. Гораздо более сложна функциональная природа результатов преобразования человека и общества. Эти преобразования не делаются для чего-то иного, хотя использование их в качестве средств для достижения каких-то внешних целей тоже допустимо, но встречается реже. Чаще такие преобразования осуществляются с целью, которой являются они сами, поскольку выступают в качестве ценностей, обладают этими ценностями. Средневековые схоласты вслед за Аристотелем различали эти типы функциональности как сущности, о которой можно задать вопросы — соответственно: «Для чего эта вещь?» и «Ради чего этот

поступок?». Ради чего совершается преобразование этого человека или общества? Ради них же самих — следует ответить на этот вопрос. Для чего преобразовывается эта вещь? Для того, чтобы принести пользу человеку и обществу. Именно близость к ценностям различает функциональность преобразования природы и функциональность преобразования человека и общества.

У природы, общества и человека как результатов преобразования имеются духовные и материальные стороны. Каждая из них подвергается преобразованию по специальным технологиям. Особенно важно это различие в преобразовании человека. Природа преобразуется, прежде всего, материально, общество — прежде всего, духовно. Человек же телесно лишь модифицируется, причем его духовное состояние может при этом и не затрагиваться, хотя это и не обязательно. Преобразование же вещей всегда с изменением материи увязывает изменение сущности (хотя иногда это лишь модификация — как в случае доместикации животных), а преобразование общества носит преимущественно духовный характер, материальные изменения его лишь сопровождают. Ценностные модели духовной сферы общества, человека и природы мы называем этическими ценностями, а ценностные модели материальной их сферы — эстетическими ценностями. Конечно, говорить об этической ценности вещи практически невозможно, так же как и об эстетической ценности общества, хотя постольку, по-

скольку в первом случае имеет место ценностная модель сущности вещи, а во втором — ценностная модель материи общества, подобный разговор все-таки возможен.

Теперь рассмотрим каждый вид преобразования в отдельности, обратившись ко всем особенностям соответствующей культуры, поскольку они у преобразования хорошо различимы, мы имеем в виду материальную, духовную и процессуальную форму результатов преобразования. Различимость этих форм связана с уже описанной выше ролью преобразованной естественной материи, привнесенной в нее искусственной сущности и ценностных причинно-следственных функциональных цепочек, составляющих структуру процессов преобразования.

Преобразование природы: вещь и ее культурные смыслы. Утилитарно-практические смыслы и научные знания. Важнейшие формы вещей: костюм, рацион питания, орудия труда, жилище.

Материальная сторона преобразования природы сохраняет с ней связь даже после всех изменений. Уровни этих изменений различны: от поверхностной модификации материи (как у одомашнированных животных и растений или природных ландшафтов, подвергнутых сельскохозяйственным аккумулятациям) до полного устранения старой сущности природного явления и имплантации в него новой сущности (как у органопроекций: жилищ, костюмов, орудий труда).

На любой стадии преобразования, однако, преобразованное явление приобретает функциональный смысл и утрачивает субстанциальный (чтойность). Результат преобразования природы мы будем называть вещью, а сущность этой вещи функцией или смыслом. Функция вещи имеет объективную природу, т. е. удовлетворяет объективным потребностям человека. Она, как уже отмечалось, однако, зачастую не выполняет только утилитарных задач. Большинство утилитарных функций непосредственно дополняются ценностными и все без исключения определяются ими. Л. Ф. Чертов называл дополнительные ценностные функции вещей символическими функциями, а основные — практическими.¹ Например, уже рассматривавшийся выше ключ может выполнять непосредственную функцию открывания двери, но может одновременно символизировать доступ в город. Однако всякий ключ, так или иначе, связан с представлениями о доме, а следовательно, соотносится с ценностными моделями дома и смыслом жизни человека, для которого дом — всегда ценностно наполненная вещь.

Кроме связи с ценностями функции вещей всегда связаны еще и с научными знаниями. Эта связь также имеет сложную природу. Во-первых, она представляет собой отношение между знаниями и основанными на них преобразовательными техно-

¹ Чертов Л. Ф. Цит. соч.

логиями. Всякое преобразование опирается на познание и представляет собой его конкретизацию и утилитаризацию. Однако это не единственная форма связи. Первый вариант отношения между знаниями и вещами носит специализированный характер, но возможен еще и обыденный. Как правило, вещи вписываются в привычное мировоззрение людей, ибо они используют их со знанием дела. Смысл вещи — это не только ее специальное знание, но еще и знание обыденное. Такое знание наиболее тесно связано как раз с ценностями, но при этом не утрачивает и отношений с наукой. Наконец, декоративно-прикладное искусство и дизайн придают вещественному миру художественные характеристики. А это означает, что функции вещей деутилизируются и усложняются. Подобные процессы происходят и тогда, когда ценностная составляющая вещи приобретает более значимый характер, чем в обычном — классическом — случае.

Попробуем, однако, отвлечься от всех этих взаимосвязей практического, познавательного, ценностного и художественного и рассмотреть результаты преобразования в чистом виде, т. е. попытаться определить их функции как способы удовлетворения сугубо витальных потребностей человека. Такие потребности не имеют человеческой специфики и являются общими с животным миром. Конрад Лоренц определил систему инстинктов животного, которые и представляют собой формы существования витальных потребностей, с помощью понятия

ансамбля, имеющего четыре ключевые точки.¹ Это стремление к репродукции, стремление к восполнению энергетических затрат на осуществление жизненных процессов (питанию), стремление к защите своего существования и агрессия — опережающая самооборону конкуренция с представителями собственного вида.

Хотя эти четыре инстинкта по существу одинаковы у всех животных, в человеческом мире они модифицируются и специализируются. Инстинкт репродукции превращается в сложные институты семьи, социума, брака, рода, в культуру любовного общения. Инстинкт агрессии превращается в различные формы социально санкционированной конкуренции, творческого и когнитивного самовыражения человека, органопроекций, а также в социально несанкционированные формы — например, в войну. Инстинкт самосохранения — в обилие органопроекций, вещественных восполнений ограниченности человеческого тела, вроде жилища, одежды, орудий труда, с помощью которых изготавливаются эти органопроекции. Кроме того, этот же инстинкт влияет на возникновение значительного количества социальных институтов, форм творчества и познания. Наконец, наименее специализированным человеком оказывается инстинкт питания. Субъективные способы овладения миром — абсолютно неизвестная

¹ Лоренц К. Агрессия. М., 1994.

животному миру сфера, не имеющая инстинктивного подкрепления.

Пища и органопроекции — как раз и есть об-суждаемые сейчас вещи. Об остальных формах культуры речь пойдет ниже. Эти явления испокон веков, несмотря на всю их утилитарность, просто пронизаны ценностными ориентациями и моде-лями. Их исследование никогда не может быть ог-раничено только преобразовательной функцией. Даже в современной культуре ценностные состав-ляющие техники чрезвычайно значительны. Бое-вой самолет выражает не просто совершенство на-учных достижений и практических возможностей, но еще и мощь своих обладателей, знающих себе цену, а может быть, и угрозу для других. Хотя в модернизированной культуре нейтрализация цен-ности вещественного мира велика, она никогда не дойдет до конца. Вещественный мир сегодня сам оказался ценностью даже для массовой культуры, элементом тезауруса, отвечающего такому смыслу жизни современного человека, как экстенсивное массовое потребление. Наиболее обесцененной в такой культуре оказывается пища, поскольку по-требление пищи связано с постоянным обыден-ным пополнением ее запасов. Ценность такого процесса в контексте рационализации модерни-зированной культуры снижается, но устранена она не будет и здесь, что наглядно демонстрирует нам, например, культура «здорового питания», различные диеты, зачастую скорее разрушающие

здоровье, чем сохраняющие его, но зато отвечающие определенным модным ценностным тенденциям.

Технология и экономика производства вещей как процессуальная сторона преобразования природы. Деньги и мир полезного.

Процессы преобразовательной деятельности, направленной на природные явления, это производство и потребление вещей. Производство отражается в смысловом составе вещи в форме технологии изготовления, а потребление — в форме технологии использования. Фактически речь идет о сложных экономических явлениях, о разделении труда, о распределении продуктов производства. Преобразование вещей теснейшим образом связано с социальными процессами. Сам процесс изготовления вещи имеет утилитарную и ценностную составляющую, модель, по которой он осуществляется. В основе этого процесса лежат опять же ценности, которые задают все остальные — сугубо утилитарные его компоненты. Вспомним уже цитировавшийся выше пример, касающийся технологии строительства жилища древними славянами. Этапы строительства определяются требованиями соответствующей технологии. Это выбор места, создание фундамента, возведение стен, пола и потолка, подведение дома под крышу. Однако вся эта последовательность поддерживается ритуальными практиками, без которых ценность дома будет сведена

на нет, и жить в таком доме окажется невозможно. Даже заселение происходит в строгой последовательности ритуально обусловленных этапов: вход священного животного, переселение домового, очищение пространства жилья, обеспечение его системой оберегов и только после этого сначала появление главных членов семьи, а затем — остальных.

С течением времени ритуальная сторона сокращается, но никогда ценностные компоненты не выхолащиваются окончательно из технологического процесса. Даже современное производство подчинено ценностным ориентирам. Можно привести в качестве примера его разделение. Вроде бы разделение производства основано на утилитарных предпосылках, таких как наличие источников сырья или энергии, а также населения, занятого в соответствующей сфере; однако фактически вынос вредного производства на определенные территории, специализированное развитие каких-либо территорий, призванных в результате решать, например, только проблемы военной промышленности, — все это свидетельство обесценивания их в глазах и населения, и руководителей государства. Хотя нельзя не обратить внимание и на то, что это же разделение труда приводит к отчуждению человека не только от результатов производства, но даже и от отдельных его операций. Извлечение прибыли и массовизация производства — важнейшие показатели обесценивания преобразовательной деятельности. То же са-

мое касается пошива одежды, изготовления пищи. Эти процессы подчинены самым разнообразным ценностным моделям. В условиях традиционной культуры — в основном ритуальным канонам, в условиях креативной культуры — в основном моде. Утилитарная составляющая всегда носила вторичный характер. Например, удобство одежды или полезность пищи значительно реже моды или традиций становились основными причинами их изготовления.

Между потреблением и изготовлением вещей на определенном этапе становления культуры появляется посреднический процесс — распределение вещей. Этот процесс также следует охарактеризовать как синтез праксеологических и ценностных аспектов. Наиболее важная с этой точки зрения сторона — возникновение денежного эквивалента вещей.¹ Деньги очень часто вообще считаются чуть ли ни самым основным примером ценностей. Еще раз подчеркнем: никаких материальных ценностей (кроме естественных моделей — эталонов артефактов, в которых духовное наиболее последовательно и выразительно воплощено) не существует. Вещь может быть полезной, а может — ценной, но сама

¹ Наиболее подробно онтологический статус экономических ценностей рассмотрен в уже цитировавшемся сочинении П. Р. Лелашвили. Хотя и здесь, несмотря на правильные исходные дефиниции пользы и экономической ценности, последней придается объективный, натуральный характер (*Лелашвили П. Р.* Цит. соч. С. 46, 56, 66).

польза и ценность — состояния или свойства субъекта, а не объекта, которым является вещь. Особым случаем оказываются в этой связи деньги. Их можно принять за ценное как таковое постольку, поскольку они есть выражение духовного состояния вещи, а именно — ее так называемой материальной ценности. В некотором смысле это правильно. Деньги оказываются знаками, означаемое которых — мера ценности вещи. Однако следует напомнить, что деньги — знаки-посредники, обеспечивающие обмен вещами, производимый между людьми. Деньги есть мера ценности вещей, однако они же — и мера их полезности. Деньги сами по себе не транслируют ценностей, но позволяют соотносить ценность одной вещи с ценностью другой. И постольку, поскольку ценное и полезное в данном случае невозможно отделить друг от друга, зачастую деньги помогают приобретать полезное, хотя нельзя не отрицать и того факта, что ценные вещи тоже приобретаются путем товарно-денежного обмена. Нельзя путать меру ценности и саму ценность. Ценность есть идеал вещи, которому в той или иной мере вещь соответствует, и можно сравнить степени соответствия различных вещей между собой, установив сложную шкалу измерения его (одним из вариантов которой и оказываются деньги). На основании этой шкалы можно обмениваться вещами и знаками-эквивалентами ценности вещей. Обмениваться ценностями невозможно. Ценность в процессе ее признания не переходит из одного кармана

в другой, она растет в душах людей, как и любое духовное явление. Еще Норберт Винер указывал на это как на специфику информационного обмена, в результате которого количество информации, по крайней мере, удваивается, но это касается любого обмена духовными артефактами, в том числе ценностями.¹ Деньги, таким образом, не есть ценности, они представляют собой знаки оценок ценности и пользы вещей. Утилитарная оценка вещи, так же как и научная, объективна, а ценностная оценка — субъективна. Некоторые вещи нельзя купить именно потому, что их ценность субъективна, т. е. с точки зрения утилитарной пользы может оказаться ничтожной, а с точки зрения субъекта оценки — безмерной. В этом смысле ценности не продаются, однако, если субъектом их оказывается социум, можно обменивать ценные вещи между представителями этого социума, даже используя при этом деньги.

Потребление вещей также ценностный и преобразовательный процесс. В процессе потребления вещь, как правило, изнашивается, но изменяется при этом не ее ценность, а только оценка. Потребление вещи происходит под контролем соответствующих ценностных моделей, и, если изнашивание вещи оказывается недопустимым с их точки зрения, возникают сложные ритуалы перенесения ценности из одной — износившейся — вещи в другую — новую. Распределение вещи также может рассмат-

¹ *Винер Н.* Кибернетика и общество. М., 2002.

риваться не просто как посредник между производством и потреблением, но как вид последнего. Распределить вещь между членами социума уже означает оценить ее ценность. Первую, или лучшую, или хотя бы большую часть получают наиболее ценные люди, а остальные части — менее ценные люди, причем в определенной все теми же ценностными моделями последовательности. Вещь (используемая или хотя бы просто имеющаяся в наличии) всегда была ценностным показателем социальной стратификации, иерархии ценностных статусов членов социума. То, что полезное при этом дополняло ценное, не изменяет принципиального положения дел, согласно которому ценное первичнее полезного.

Преобразование человека. Телесный и психический предмет преобразования человека (физическая и психическая культура).

Теперь обратимся к преобразованию человека.¹ Здесь ценностные аспекты выражены еще более по-

¹ Ценность и человек — очень разработанная проблема в современной науке. Из последних публикаций отметим книги Л. М. Смирнова, Е. В. Бабаевой, З. В. Фоминой, А. Б. Невелева, В. П. Барышникова (*Смирнов Л. М. Базовые ценности — поиск истоков. Волгоград, 2005; Бабаева Е. В. Дискурсивное измерение ценностей. Волжский, 2003; Фомина З. В. Ценности человеческого бытия. М., 2001; Невелев А. Б. Ценностное бытие человека. М., 2002; Барышников В. П. Аксиология личностного бытия. СПб., 2005*).

следовательно, чем в ходе преобразования природы. В самом деле, преобразование человека происходит не ради внешней цели, но ради него самого, и эта цель — прежде всего ценностная, польза же всегда здесь находится на втором плане. Даже наш утилитарный век не стал бы с этим спорить. Человек есть объект и субъект преобразования, но, как правило, человек не есть его средство, а только цель. Полная объективация человека возможна лишь тогда, когда речь идет, например, о научном исследовании его специфики или о медицинском преобразовании. Все остальные формы отношения к человеку предполагают ограниченную объективацию, в этом случае человек оказывается особым объектом — ценностью. Особенность этого объекта именно в его целевом характере.

Рассмотрим подробнее модели преобразования человека. В отличие от моделей преобразования природы они фактически ничем не отличаются от ценностных моделей. Польза человека настолько зависит от его ценностей, что сложно говорить о ней в чистом виде. Все же и такая польза имеется, а поэтому существуют и преобразовательные модели человека. Эти модели касаются, прежде всего, его тела. Тело человека как часть природы подчинено объективным ее законам, поэтому можно с точностью определить, что полезно для него, а что вредно. Тип индивидуальности человека или тип личности таких объективных свойств фактически лишен, и поэтому модели, используемые для формирова-

ния подобных артефактов, сугубо субъективные, т. е. ценностные.

Человек формируется в раннем детстве, и поэтому общество играет в этом формировании чрезвычайно важную роль. Преобразовательные модели человека даже в условиях креативной культуры в значительной степени имеют социальный характер, отвечают социальному заказу, формирующему полноценного члена общества, хотя постольку, поскольку социальная значимость уникальной личности в этих условиях повышается, зависимость преобразовательной модели человека от его собственных усилий растет вместе социальной рефлексией этого процесса.

Рассмотрим более подробно материальные и духовные стороны преобразовательной модели человека.

Материальная сторона этой модели — человеческое тело. Тело человека не есть только естественный феномен. Оно возникает в результате преобразовательной деятельности, направленной на этот феномен. Вне этой деятельности человек не становится человеком даже телесно. Сегодня феномен Маугли вряд ли кто-либо в состоянии подвергнуть сомнению и признать теорию врожденных идей, скорее можно говорить о врожденных способностях, которые станут реальными действиями только после соответствующих социокультурных преобразований.

Преобразование человеческого тела носит характер модификации, оно пока не является ради-

кальным. Это означает, что естественная сущность человеческого тела не заменяется искусственной, но лишь корректируется. Однако, по-видимому, не за горами и более радикальные операции с человеческим телом. Уже сегодня стало возможно изменить пол, выносить ребенка женщиной, продлить молодость и т. п. Очень скоро геномика человека предоставит возможности практически ничем не ограниченных генетических изменений человеческого тела, по сравнению с которыми клонирование покажется просто мелочью. Вопрос о том, каковы границы подобных преобразований, упирается как раз в их ценностные модели. Если человек признается целью, а не средством преобразования, именно это обстоятельство и должно оказаться его границей. Однако вполне допустимы и другие ценностные модели, оказывающие влияние на решение данной проблемы. Так, совершенно не допустимо ограничивать человеческий разум в его научных поисках, ибо это также противоречит ценности познания. Компромисс между ценностными установками сложно искать, но, скорее всего, придется.

Все же пока еще можно не говорить всерьез о подобных трансформациях телесности, ибо они — артефакты будущего. На сегодняшний день нам известны только традиционные способы преобразования тела. К таковым относят его незначительные модификации. Во-первых, речь идет о деятельностном влиянии на тело. То, чем занимается человек, а занимается он и физическим, и умственным тру-

дом, в огромном многообразии их вариантов, оказывает влияние на его внешний или внутренний вид, т. е. на его физиологию. Изменяются не только рельефы мышц, но и нервной ткани головного мозга. Во-вторых, речь идет о целенаправленном воздействии на морфологию тела, осуществляемом с помощью различных практик, таких как занятия спортом, косметика, шрамирование, пирсинг, увеличение площади мочек ушей, растягивание шеи с помощью специальных ободов, уменьшение размеров стопы с помощью обуви, прекращающей ее рост, диета и т. п. Совершенно очевидно, что большинство этих технологий подчиняются ценностным моделям, будь то ритуальные практики или мода. И только немногие, да и то не всегда, можно отнести к чисто преобразовательным, как например занятия спортом или диету.

Преобразовательная модель типа личности и во все почти лишена собственно праксеологических аспектов, а состоит исключительно из ценностных. О чем же идет речь. Имеются в виду те свойства личности, которые признаны в обществе социально значимыми. Так, для традиционной культуры — это соответствие социальным стандартам, непосредственно проверяемое ритуально и опосредованно доказываемое повседневно. Для креативной культуры — это социальная значимость творческих способностей личности, учет социальных приоритетов, моды и т. п.

Крайне сложно говорить о том, что полезно индивидуальности человека и его личности, а что

вредно. История клиники М. Фуко показывает, насколько субъективно-ценностными всегда были эти представления, а не объективно-практико-эологическими. Но допустим, что современная психология нащупала здесь что-то объективное. Это объективное, если под ним не скрываются опять же коллективное бессознательное суперэго и тому подобные ценностные модели социального происхождения, своими корнями уходит в толщу человеческой телесности, физиологии. Поэтому подлинную картину преобразовательных моделей личности и индивидуальности человека может дать не физиологическая (анатомическая) психология, а историческая аксиология психики (ее иногда последователи Г. Тарда и Г. Лебона называют исторической социальной психологией).¹

Каждый исторический тип культуры будет иметь либо свой тип индивидуальности (в традиционных культурах нет личности, поскольку только социальное обладает ценностью, а индивидуальные особенности человека редуцируются, что превращает его в социофора или, точнее, этнофора, т. е. носителя социальных, в данном случае этнических, ценностей), либо свой тип личности (социально значимой индивидуальности, рожденной креативной культурой и в свою очередь рождающей ее). Та-

¹ Тард Г. Социальная логика. СПб., 1996; Лебон Г. Психология народов и масс. СПб., 1995.

ких типов может быть много или мало, они могут иметь ценностный или антиценностный характер. Это герои и обыватели античности, святые и грешники средневековья, популярные и опустившиеся персонажи современного общества. Более нейтральные ценностные модели — тип мещанина или священника средних веков, революционера или аристократа нового времени, современного интеллектуала или бизнесмена. Каждая субкультура (ориентированный на определенную социальную группу, существующую внутри более обширного социума, вариант культуры) формирует свой ценностный и антиценностный тип индивидуальности (личности).

Процессуальный аспект преобразования человека: медицина, воспитание, образование, исправление.

Теперь поговорим о технологиях преобразования человека. Употребление слова «технология» в данном контексте кажется не вполне стилистически уместным. Это именно потому, что преобразование человека не столько утилитарно-праксеологический, сколько ценностный процесс. Модели этого процесса имеют преимущественно ценностный характер, однако имеются среди них и сугубо праксеологические. Преобладание того или иного аспекта зависит от объекта, на который направлено преобразование. Понятно, что человеческая телесность может быть преобразована

праксеологически, а человеческий дух — ценностно. В первом случае окажутся факультативными ценностные компоненты, во втором — праксеологические.

Прежде всего, следует сказать, что любая преобразовательно-антропологическая технология имеет два варианта: формирующий и корректирующий. В принципе эти варианты имеются и у технологий преобразования природы, и у технологий преобразования общества. Но принципиального различия между этими вариантами нет. Корректирующие технологии оказываются незначительной частью формирующих в ходе преобразования природы и фактически основой формирующих технологий в ходе преобразования общества. Ремонт вещей — незначительный эпизод в их преобразовании, направленный на то, чтобы продлить и поддержать их функционирование. Никакой специфики у ремонта по отношению к производству нет. Другое дело — социальные реформы. Это не просто часть преобразования общества, это — важнейшее содержание этого преобразования. Простое управление обществом невозможно на протяжении значительного временного периода, оно приведет к его гибели, поэтому требуется постоянный контроль, мониторинг, чуткое реагирование на социальные проблемы, что и выражается в постоянном реформировании общества. Реформированию противостоят революции — социальные потрясения, в которых и выражается формирующее социальное преобразо-

вание в чистом виде. Однако революция так же не-существенна для технологических преобразовательных социальных процессов, как ремонт — для технологических преобразовательных природных процессов.

Только преобразование человека четко распадается на формирование и коррекцию. Поскольку материальная и духовная стороны этого преобразования также последовательно различаются, можно говорить о материальном и духовном формировании человека, а также о материальном и духовном его корректировании.

Материальным формированием человека мы называем физическую культуру и ее специализированный вариант — спорт. Спорт является также частью игровых технологий общения и шоу-бизнеса, представляющего собой синтез игрового и художественного общения. Преобразовательные модели такого рода могут преследовать праксеологические цели в чистом виде, ориентироваться на ценностные модели, а также представлять собой смешанные ценностно-праксеологические структуры. Здоровье и спорт, конечно, чаще всего несовместимы, а вот без физической культуры ни о каком здоровье говорить не приходится. С другой стороны, и спорт, и физическая культура позволяют привести собственное тело в соответствии с модными социально признанными эталонами, которые, в свою очередь, представляют собой чисто ценностные образования.

Духовное формирование человека — это его образование и воспитание.¹ В этом типе технологий преобразования человека праксеологические и ценностные модели более или менее различаются. Те, в которых преобладают субъективные ценности, мы называем воспитанием. Те, в которых преобладают объективные праксеологические сведения и научные знания, мы называем образованием. Воспитание есть преобразование человека в соответствии с ценностным социальным идеалом. Фактически это — важнейшая антропологическая преобразовательная технология. Модели воспитательных процессов могут быть очень разными. Несмотря на аксиологический характер воспитания, оно может быть чрезвычайно жестким, не допускающим никакого развития индивидуальности человека, приучающим его следовать социальным нормам. Но оно может соответствовать своим субъективным целям и в своих технологиях, которые тогда будут гибкими, предоставляющими максимум свободы и ответственности за результат воспитываемому субъекту. Наиболее известный метод воспитания — комбинация поощрений за соответствие ценностным моделям и наказаний за несоответствие — наименее субъективен, т. е. практически не учитывает

¹ Этой проблеме посвящены две интересные работы К. Х. Делокарова и В. А. Сластенина (*Делокаров К. Х. Образование и динамика социокультурных ценностей. М., 2000; Сластенин В. А. Введение в педагогическую аксиологию. М., 2003*).

индивидуальные особенности субъекта воспитания. Гораздо ближе к ним метод воспитания на собственном примере, т. е. такой метод, который превращает воспитание в общение равных партнеров (при этом совершенно не обязательно семейное снижение уважения воспитанника к более старшему или знающему, т. е. к воспитателю). Общение как метод коррекции ценностных моделей — единственный способ не только субъективно ориентированного воспитания, но и диалога культур, о чем речь пойдет ниже.

Образование — технология, цель которой может быть, и зачастую бывает, вполне объективной, и поэтому достижение этой цели может носить также объективный характер. Например, простая зубрежка каких-либо научных сведений ничего специально соответствующего особенностям того, кто зубрит, не содержит. Однако образование может быть направлено и на овладение ценностями, а его методы могут быть в значительной степени субъективизированы. Максимально субъективизированным методом опять же выступает педагогическое общение, учитывающее уникальность обучаемых и основанное на уважении к ним как к партнерам по педагогическому процессу.

Материальная коррекция человека — это сфера медицинского обслуживания. Медицина — наука об устранении патологий и отклонений от физиологической нормы. Болезнь есть объективный процесс, происходящий в теле человека, и поэтому ме-

тоды лечения представляют собой образец праксеологических технологий, направленных на получение пользы, а не благ. Тем не менее вся история медицины свидетельствует о том, что учет индивидуальных особенностей пациента, безусловно, необходимый компонент успешного лечения. В современных медицинских технологиях невозможно уже обойтись без семейных врачей, клиентоцентрированной терапии, учета личности больного. Ценностные модели медицинских практик начинают успешно дополнять праксеологические. Однако здесь существует значительная опасность подмены ценностными моделями собственно медицинских, в частности, в таких сферах, как народная медицина, а также в совершенно далеких от праксеологии практиках: знахарстве, магических врачеваниях и т. п.

Ценности прошлого — основа предрассудков настоящего. Предрассудок — это ценность, которая противоречит данным здравого смысла и науки, но соответствует социальным традициям, зачастую древним и сохраняющимся в качестве подсознательных моделей поведения. Именно в преобразовании человека злоупотребление ценностными моделями наиболее заметно, а медицина, наверное, самый последовательный индикатор этого. Пожалуй, только псевдонаучные теории, в основе которых лежат ценностные предрассудки, могут быть сопоставимы с медицинскими преобразовательными ценностными практиками предрассудочного

типа. Ценность и наука, как правило, не пересекаются в своих предметных сферах. Ценность ориентирует субъекта, она переживается и является предметом веры, наука добывает объективные знания и является предметом строгих научных исследований. Ценность всегда отвечает на экзистенциальные вопросы, на которые наука ответить не в состоянии. Однако ценность определяет и повседневное бытие человека, сталкиваясь подчас здесь с научными предписаниями. Такое столкновение сложно однозначно оценить, но в том случае, когда ценностные предрассудки приносят однозначный вред человеку, его психическому и физическому здоровью, приводят его к смерти или к насилию над другими, точка зрения науки представляется единственно верной, а борьба с предрассудками — обязанностью каждого вменяемого человека.

Духовная коррекция — это сфера исправления наказания (пенитенциарная система) и ее менее специализированно-юридические аналоги, связанные с различными формами общественного порицания. Вопрос о том, в какой мере вообще можно исправить человека, ценностные модели поведения которого уже сформированы, является открытым. Человек — существо постоянно развивающееся, т. е. в принципе способное и к ценностной эволюции. С другой стороны, ценности плохо поддаются коррекции в силу их беспредпосылочности, в силу веры в них, не поддающейся какой-либо рациональной рефлексии. Во всяком случае, коррекция типа лично-

сти — ценностно-ориентированная технология преобразования человека. Каких-либо объективных праксеологических моделей здесь не может существовать. Только исправительное общение, возвышающее душу грешника или преступника, приобщающее ее к душе наставника или искупителя, способно что-либо изменить к лучшему. Но и это ничего не гарантирует. Однако существовавшая всегда система исправления наказаний была устроена по принципу: нет человека — нет проблемы. Тюрьма или смертная казнь — это лишь способы изоляции человека, временной или постоянной, прямо противоположные только что описанному способу, т. е. общению с людьми, которые представляют собой социальные ориентиры. Изоляция же в тюрьме есть способ укоренения в человеке его порока, т. е. именно тех антиценностей, которые система исправления наказаний призвана искоренить. Это так именно потому, что подобная изоляция унижает человека и обрекает его на общение с такими же, как он, преступниками и грешниками. Унижение есть сомнение в ценностной состоятельности человека, такое унижение человек никогда не может простить, ибо ценности — существо человеческого бытия, смысл его жизни. Опасность преступника, конечно, является значительным основанием для его унижения, но унижение никогда не приводило к исправлению ценностных ориентиров человека.

Поэтому в области исправления наказаний еще предстоит совершить радикальные изменения, на-

правленные на то, чтобы наказание имело более позитивный смысл, чем простая изоляция преступников. Что же касается смертной казни, то это — самое неудачное из деяний социума на ценностном поле. То же самое следует сказать и об абортах, поскольку аборт, как и смертная казнь, есть легитимизированное обществом преступление, причем самое страшное из тех, какие может совершить человек. Это не просто нарушение социальных норм или ценностных предписаний, это разрушение объективных условий бытия. Любая оправданная обществом насильственная смерть есть право на преступление против рациональной основы бытия, есть отрицание той минимальной этической нормы, согласно которой жизнь является неотъемлемым достоянием всего живого. Смертная казнь никого и никогда не устрашала, ее наличие не приводило к снижению количества тяжких преступлений, однако количество непоправимых и тяжких судебных ошибок при наличии смертной казни возрастает неминуемо.

Будущее исправительных духовных технологий, видимо, лежит в субъективно ориентированном общении с преступником или грешником, в специализированных практиках общественного порицания, в воспитании на примере и тому подобных сложных и кропотливых формах отношения к людям, основанных на сохранении уважения к ним. Убить человека просто, исправить преступника нелегко, но возможно.

§ 6. Ценность и норма

Преобразование общества: социальные институты (духовные связи между людьми) и социальные страты (конкретные совокупности людей). Понятие субкультуры как социального варианта культуры.

Преобразование направлено не только на природу и человека, но и на общество. Материей общества являются группы людей (страты), которые объединены определенными социальными связями, регламентирующимися социальными нормами (институтами). Эти нормы, фактически выступающие моделями организации людей в их взаимных отношениях, взаимодействиях друг с другом, есть духовная сторона общества. Для понимания сущности социальных норм и социальных групп необходимо ввести одно существенное различие, известное еще благодаря социологии Ф. Тенниса. Ф. Теннис различал органические общности и механические общества.¹ Общность есть конкретное единство людей, которые вступают в непосредственные контакты друг с другом, зная при этом нормы, регламентирующие эти контакты. Нормы оказываются настолько же конкретными, насколько конкретны сами группы. Так, институт семьи представляет собой классический пример общности. Состав его определяется той или иной семейной нормой. Эта норма известна участникам семьи, и

¹ Теннис Ф. Цит. соч.

они ей полностью подчинены в ходе устройства семейных отношений.

Совершенно иначе обстоит дело с механическими обществами. Такие социальные явления возникают в ходе процессов глобализации, роста количества членов общества, поверхностных связей между различными обществами и т. п. Механические общества характерны для креативной культуры с ее кризисом социального начала, тогда как в традиционной они появляются только в эпоху ее классических вариантов. С другой стороны, органические общности, характерные для традиционной культуры, с течением времени все больше и больше утрачиваются. Механическое общество представляет собой открытую совокупность людей, объединенных формальными социальными нормами или абстрактными и интуитивными социальными представлениями. Такие люди могут ничего не знать ни друг о друге, ни о существовании формальных норм, их объединяющих, но могут и знать эти нормы или ощущать соответствующие социальные тенденции и явления. Так, жители одного государства могут совершенно ничего не знать друг о друге, но подчиняются они одним законам. Однако в механическом обществе имеется множество различных отношений между людьми, которые, даже ничего не зная друг о друге, подчинены подобным отношениям интуитивно. Эта интуиция, или социальное сознание, свидетельствует о единстве точек зрения разных людей на те или иные проблемы, демонст-

рирует сходство мнений людей одного возраста, пола или профессии и образования.

Органические общности есть формы социальной культуры, а механические общества есть формы социального бытия, т. е. первые конкретны, являются результатом определенной преобразовательной деятельности, а вторые — абстрактны и являются результатом сложных социальных тенденций и процессов. Исследование первых занимается социальная антропология и социология культуры, с их этнографическими методами описания социальных норм, а исследование вторых — отраслевые социологии (экономическая, политическая, науки, труда, образования, гендерная и т. п.), с их количественными и качественными методами выявления социальных тенденций.

Аксиология последовательно применима только по отношению к органическим общностям. Органические общности подчинены социальным нормам, то есть преобразовательным моделям, которые определены и в свою очередь в основе своей содержат ценностную модель. Более подробно отношения между ценностными моделями, преобразовательными моделями и социальными нормами будут описаны ниже, а пока необходимо отметить родство определенности и конкретности ценности и социальной нормы органических общностей. Ничего подобного нет у механических обществ. Фактически у них нет ни конкретных ценностей, ни конкретных норм, ибо и те и другие определены.

Социальные же мнения, циркулирующие в механических обществах, крайне расплывчаты, зависят от вопросов социологов и, следовательно, чрезвычайно абстрактны и чрезвычайно интуитивны одновременно. Вместо конкретных ценностей такие механические общества приобретают своего рода ценностные тенденции. И все-таки даже такие ценностные тенденции играют роль моделей деятельности людей. Выявление этих тенденций позволяет даже ими манипулировать, используя политические и информационные технологии. Аксиология этих явлений дает нам картину абстрактных и неопределенных, но все же ценностных моделей. По-видимому, снижение определенности есть тенденция развития ценностей. Однако определенность их возрастает благодаря вмешательству политических и информационных технологий, моды, рекламы, пиара и т. п. форм деятельности производства ценностей. Если в традиционной культуре переоценка ценностей — длительный и сложный процесс, то в креативной — результат сознательной деятельности специалистов-технологов. Интересно также отметить, что именно в ценностной сфере происходит этот рост определенности, тогда как на социальных нормах он почти не отражается. Эти явления вновь повышают роль аксиологии как науки, изучающей основы человеческой деятельности.

Между органическими общностями и механическими обществами имеются различные переходные образования. Речь идет о субкультурах. Это ре-

зультаты дифференциации огромной массы людей, заключенной в механическое общество. Процесс возникновения субкультур сопровождается повышением уровня определенности их социальных норм, ценностных моделей. Чем меньше субкультура, чем их больше, тем определеннее ее социальные нормы и ценностные модели и тем ближе она к органической общности, и, наоборот, чем больше субкультура, чем меньше их в составе механического общества, тем ближе она к нему по своим свойствам, т. е. по уровню неопределенности социальных норм и ценностных моделей.

Процессуальная сторона преобразования общества. Виды социальной коммуникации: управление (коммуникация с объективированным субъектом) и координация (взаимодействие между людьми с внешней по отношению к этому взаимодействию целью).

Необходимо также различить еще одну очень важную оппозицию видов преобразования общества: субординационное и координационное преобразование.

Как и любое другое преобразование, социальные процессы направлены на объекты. Такими объектами являются социальные группы и их члены, а также социальные нормы, регулирующие связи между этими группами и людьми. У всякого социального преобразования имеются цели, эти цели могут носить собственно социальный характер и внешний по отношению к обществу, например совместное позна-

ние, производство вещей, художественное творчество. Вне зависимости от того, на общество, или на природу, или человека направлены социальные процессы, преследуют ли они познавательные, преобразовательные или творческие цели, они оказываются способами объективной деятельности. То есть объект есть тот мир, на который направлено преобразование. Социум, конечно, тоже есть объект.

И все же это преобразование различается в зависимости от его социальной структуры. Эта структура может представлять собой симметричное и асимметричное распределение участия субъектов в социально организованной деятельности. Асимметричная организация предполагает выделение одного из субъектов в качестве господствующего. Такая организация называется управлением или субординацией. Симметричная не предполагает господства кого-либо из участников социальной деятельности, которая поэтому называется координацией. Субординация и координация встречаются как в механических обществах, так и в органических общностях, поскольку и механические общества нуждаются в управлении своей деятельностью и в ее координации. Уже отмечалось то обстоятельство, что подобное управление даже придает механическим общностям более определенный и конкретный характер.

Управление не выхолащивает из управляемых их субъективный характер, а координация не превращает соответствующую деятельность в субъективную. Оба вида социального преобразования есть

способы переходной деятельности, т. е. такой, которая обладает и субъективными и объективными аспектами. Управление осуществляется при посредничестве управляемых, причем это посредничество не ограничивается только механическим усвоением соответствующих приказов, эти приказы субъективно переживаются. С другой стороны, координация осуществляется по закону, который объективирует субъектов деятельности, превращает в функции социальной нормы.

Все виды социального преобразования можно также разделить на четыре основных контекста осуществления координации и субординации, в каждом из этих контекстов будет преобладать одна из четырех форм их синтеза. Речь идет о социально-политической и социально-экономической деятельности, семейных и досуговых взаимоотношениях людей. Эти четыре контекста есть социальная проекция важнейших целей человека, связанных как с биологическими, так и с антропными, культурными и социальными особенностями его экзистенции. Управление и производство есть, прежде всего, социальное бытие, семья — социально-биологическое, досуг — антропное. Социально-политическая деятельность такова, что субординационное социальное преобразование резко преобладает в ее структуре над координационным.¹ Социально-

¹ См. об этом исследование В. Н. Шилова (*Шилов В. Н. Политическая аксиология. М., 2001*).

экономическая деятельность и семейные взаимоотношения демонстрируют синтез субординации и координации, причем в первом случае в этом синтезе преобладает первая форма социального преобразования над второй, а во втором случае — вторая над первой.

В условиях традиционной культуры сакрализация всех сфер социальности приводит к тому, что ценностные модели полностью определяют характер всех форм социального взаимодействия, как субординационных, так и координационных. Государство обожествляется как само, так и в лице своего руководителя; вся сфера профессиональной деятельности (труд-магической, по выражению Н. Я. Марра) пронизана ритуальными практиками; семья — не менее священный социальный институт, чем производство и управление. Даже досуг имеет свои формы сакрализации. Но постепенно все эти явления освобождаются от сакрализации, а вместе с этим освобождением снижается и роль ценностных моделей в их порождении. Происходит это более или менее радикально. Сначала в сфере управления, затем в сфере производства, после в сфере семьи и, наконец, в сфере досуга. Именно в такой последовательности располагается уменьшение роли ценностных моделей в различных формах социальности. Они, конечно, полностью не могут быть устранены из социальной жизни человека, но их роль теперь существенна лишь в сфере досуга и семьи и незначительна в сфере производства и управления.

Деонтологический характер социального бытия: этические индикативы (позитивная нравственность и негативная мораль) и легитимные императивы (каноническая норма и юридический закон). Деонтологическая сфера как синтез объективного (истина), объективно-субъективного (польза) и субъективного (ценность) бытия.

Теперь обратимся к продуктивной стороне социально-преобразовательной деятельности. Материальная сфера ее продуктов — люди, находящиеся друг с другом в определенных отношениях, — в части своего антропного состава не имеет какой-либо существенной онтологической специфики и полностью подчиняется всем тем закономерностям, которые уже были определены в ходе анализа преобразования человека. О связях между людьми речь только что шла. Однако наиболее значимым продуктом социального преобразования является духовная сторона — социальные нормы, — представляющая собой предмет специального аксиологического интереса.

Социальные нормы есть модели социально-легитимного поведения. Это сфера деонтологической культуры.¹ Онтологический статус этой сферы крайне сложен. Он представляет собой синтез различных сфер бытия. Чего хочет от человека социальная норма? Прежде всего приемлемого для него самого и его

¹ Проблема социальных императивов, их границ и облигаторности всесторонне рассмотрена в работе А. Робина (*Robbin A. A Theory of Value and Obligation*. N. Y., 1987).

окружения способа деятельности, а также наличия для осуществления этой деятельности соответствующих качеств. Поэтому социальные нормы включают в свой состав целую серию различных артефактов культуры. Они не могут не быть объективными, ибо не могут не преследовать объективной человеческой пользы. Для того чтобы обеспечить эту пользу, они также не могут не быть основанными на истинных знаниях. В этом смысле норма оказывается результатом исследования реальности, в которой существует социум, с целью извлечения из этой реальности приемлемого для социума состояния. Норма предлагает социуму такое поведение, при котором окружающая его среда окажется приемлемой для него. Также норма заставляет социум действовать так, чтобы сами члены социума сохраняли его существование, в этом смысле социум заботится с помощью своих норм о себе и своих членах. До тех пор пока члены социума не выделяют себя из него и ощущают свои свойства производными от свойств социума, они заботятся о социальном бытии больше, чем о своем собственном, ибо это бытие подлиннее собственного, более того, оно одно только и позволяет человеку существовать. С течением времени положение дел изменяется. Собственные взгляды на реальность и социальные нормы приходят в расхождение. Возникает множество сценариев поведения, между которыми человек получает право выбирать, а количество обязательных для исполнения сценариев сужается до минимума.

Эпоха тотального господства социальных норм (традиционная культура) — это время, когда механические общества не существуют или только начинают формироваться, основным видом социальнойности являются органические общности. Сокращение такой тотальности и приводит к возникновению механических обществ (в условиях креативной культуры). Это сокращение сопровождается предельной формализацией социальных норм. Однако формализацию не следует путать с легитимизацией социальных норм. Во всякое время существования социальной нормы имеются более или менее легитимные ее варианты. В эпоху традиционной культуры разница между легитимными и нелегитимными формами не существенна, но постоянно возрастает; в эпоху креативной культуры эта разница имеется с самого начала, причем нелегитимные формы могут попросту игнорироваться. Нелегитимные виды социальной нормы мы будем называть этическими индикативами, это показатели, примеры, обычаи, которым принято следовать. Принятость их обществом не означает обязательности следования им. Нравственность только в самом начале ее существования, когда она сливается со своей легитимной производной, является императивом поведения, во все остальные периоды она — лишь ориентир поведения. Мораль оказывается в положении ориентира с самого начала своего существования. Легитимные виды социальной нормы (канон и закон) — императивы поведения, которым следовать обязательно,

общество отслеживает исполнение своих императивов и устанавливает наказания за их нарушения.

Итак, существуют четыре вида социальной нормы.

В эпоху традиционной культуры это неформализованные, т. е. не имеющие письменной рационализированной фиксации, но почти обязательные для исполнения, ощущающиеся членами социума как испокон веков существующие и неотменимые, данные от бога или от священной природы, социальные нормы. Легитимные варианты таких норм — каноны, нелегитимные — нравы. Легитимность неформализованных норм ощущается лишь как предельность требований общества соблюдать соответствующую норму, нелегитимные нравы — во многом так же, как и каноны, обязательны для следования им, однако не ощущаются в качестве священных, предельных, требующих тщательности и напряжения, особой ритуальной подготовки для своего исполнения.

В эпоху креативной культуры все социальные нормы формализуются. Это означает, что из интуитивных они становятся четко осознаваемыми, даже письменно фиксируемыми. Предельность формализации является легитимизацией. Нелегитимная мораль есть извечный предмет отрицания, преодоления, споров. Легитимный закон — предел допустимого отклонения от морали, за нарушение которого предполагаются юридические санкции к преступнику.

Следует отметить, что все социальные нормы в той или иной мере проникнуты ценностными ориентациями.¹ В силу того, что социум сам является субъектом, он в своем существе, т. е. в содержании своих норм, не может не иметь ценностей. Однако по мере объективации, формализации социума и его норм ценности выхолащиваются из их содержания, но не исчезают вовсе.² Предельной наполненностью ценностями отличаются неформализованные социальные нормы, а из них — нравственность. Предельной обесцененностью отличаются формализованные социальные нормы, а из них — юридические законы.³ Но анализ юридических кодексов

¹ Удачной, хотя и не лишенной недостатков теоретической элегантности, версией различения норм и ценностей представляется концепция А. А. Ручки. Он связывает ценности с целью, а нормы со средствами человеческой деятельности (*Ручка А. А. Социальные ценности и нормы*. Киев, 1976. С. 7).

² Характерным примером смещения социальных норм и ценностей, восходящего еще к неокантианской традиции, является книга В. В. Ильина «Аксиология». Несмотря на понимание иррациональности ценностей и объективности социальных норм, он пишет: «Предмет аксиологии — деонтологическая среда и механизмы ее обязывающего влияния, действенные отображения сферы должного на сферу сущего» (*Ильин В. В. Аксиология*. М., 2005. С. 11). Между тем деонтология намного шире аксиологии.

³ Соотношение между ценностью и юридическим законом подробно рассмотрено в книге Г. Грауса (*Graus G. F. Value and Justification*. Cambridge, 1990).

показывает, что они в ряде своих вариантов демонстрируют значительную роль субъективных ценностей, не имеющих ничего общего с пользой, которую закон должен приносить своим исполнителям, или объективным здравым смыслом, на котором основывается закон.

Общение как адекватный способ бытия субъекта, приобщение к бесконечности содержания его уникального мира. Непродуктивность общения в силу самощельности этого вида человеческой деятельности.

Общение есть социальная деятельность, но при этом его нельзя отнести к социальному преобразованию, о котором речь шла выше, поскольку оно — субъектно-объектный процесс. У общения может не быть норм своего осуществления, хотя могут быть формы. Норма диктует характер отношений, форма — лишь упорядочивает их. Форма не есть облигаторная модель процесса, скорее, она — способ его реализации в социуме. У форм общения всегда есть ценностные модели, но далеко не всегда социальные нормы. Форма общения есть стандартизация его процессуальной стороны, а также языковое сопровождение.

Общение — единственная форма межсубъектной деятельности. Это значит, что объект вообще не присутствует в ее полюсах, а также то, что она имеет не одно направление, а сразу два; общение рефлексивно, взаимонаправленно. Темпоральная структура общения располагает эти направления в разных

временных отрезках и даже допускает некоторую неполноту реализации акта, т. е. ситуацию, когда направление у общения одно, как в условиях чтения лекции, обращения к произведению искусства и т. п. Несмотря на это, полноценное общение всегда взаимонаправленно, но в любом случае статус общающихся одинаков даже тогда, когда один молчит, это молчание не снижает субъективной природы молчащего, не объективирует ее.

Только в процессе общения субъект раскрывает свое бытие полностью, хотя оно бесконечно и раскрыть его полностью можно лишь потенциально. Только в процессе общения субъект получает признание своего бытия. Это оказывается возможным потому, что другой признает ценность этого бытия, обогащает себя содержанием его и в ответ на это делает то же самое. Взаимопризнание ценностей и взаимообогащение ими — вот суть процесса общения. При этом необходимо иметь в виду, что речь идет об уникальном содержании бытия общающихся, об уникальных ценностях этого бытия, находящихся в процессе становления, и потому бесконечных. Объект всегда имеет определенность в силу своей типичности, субъект — бесконечен в силу своей уникальности, но он обладает ценностной основой, приобщение к которой открывает перспективу общения.

Общение, таким образом, есть адекватная форма существования человека, такая форма, которая позволяет быть человеку самим собой, раскрыть

смысл своего существования. Поэтому только в общении ценность человека признается, обретает онтологический статус. Общение может сопровождать любую деятельность человека, но существует и самоцельное общение, осуществляемое ради самого себя, именно последнее общение есть его основная форма. Общение может сопровождать любую форму социальной коммуникации, но в семейных отношениях и в досуговых оно проявляется наиболее часто, в силу их координационного характера. Досуг, если он не преследует сугубо релаксационные формы, вообще является общением в собственном смысле этой деятельности.

Подлинное общение в силу всего вышесказанного не имеет продукта. Оно бесконечно разворачивается как движение от одной ценностной структуры к другой. Этот процесс невозможно остановить, ибо он выражает бесконечный характер бытия самого субъекта. Нет ничего сложнее, чем прекратить подлинное общение, участники этого процесса в момент его прекращения ощущают болезненный, противостоящий природе общения характер такого момента. Прекращение общения всегда поэтому рассматривается как временное, как залог возобновления общения.

Однако общение не есть ценностно-ориентационная деятельность. Ибо последняя заключается в оценке мира или переоценке ценностей. Общение же не есть оценка другого субъекта и не есть переоценка собственных ценностей. Конечно, в про-

цессе общения может состояться и то, и другое, но подлинное общение есть всегда нечто большее, чем ценностная ориентация. Подлинное общение имеет экзистенциальный смысл, это переживание полноты бытия в другом и в себе благодаря другому. Поэтому общение есть скорее способ переживания границы своих ценностных моделей.

Ценностно-ориентационная деятельность в ходе общения приобретает свое высшее напряжение, фактически собственную рефлексию, но рефлексия не столько рационального, сколько экзистенциального характера. Именно процесс общения предшествует поэтому процессу переоценки и коррекции ценностей, как на уровне личности, так и на уровне социума.¹

Процессуальные формы общения: представительное общение в формах игры и ритуала; межличностное общение.

Итак, как уже говорилось только что, у общения нет продуктов, не всегда имеются социальные нормы, но всегда имеется форма — процессуальная, языковая, а также порождающая ценностная модель. Сейчас речь более конкретно пойдет о процессуальных формах общения и их ценностных моделях.

¹ Ю. Тишнер емко определил этот феномен: «Ключ к аксиологии — встреча с Другим» (*Тишнер Ю. Избранное: Том 1. Мышление в категориях ценности. М., 2005. С. 395*).

Формализация общения не одинакова в разные периоды истории культуры. Существуют такие виды общения, которых она в принципе не коснулась, хотя, конечно, и они предполагают языковые средства и ценностные модели. В эпоху традиционной культуры, когда социум представляет собой единый субъект, обладающий оригинальными ценностными основаниями своего бытия, а его представители — носителями этих ценностей, общение оказывается процессом, осуществляемым социумом по заданным им правилам. Не важно, является ли это общение контактом между представителями одного или нескольких социумов, оно в любом случае оказывается предельно формализованным, претендующим на последовательное соответствие своей ценностной модели и различным социальным нормам. Любые контакты такого рода есть представление этих ценностей, а поскольку это представление предельно совпадает с представляемым, можно говорить о функциональной зависимости между ценностной моделью и его носителем, определяющей ход общения. Такое общение мы будем называть функциональным.

Функциональное общение характеризуется совпадением социальных норм и ценностных моделей с их носителями, которые в ходе его осуществления действуют как представители социума. Интервал между социумом и социофором не существует или может быть редуцирован, репертуар поведенческих сценариев и ценностных моделей сведен к миниму-

му и определяется социальным статусом общающихся. Однако это все-таки не коммуникация, а контакт представителей уникального социального тезауруса между собой. Такой контакт не преследует каких-либо объективных целей, кроме поддержания бытия этого тезауруса, его экзистенциального утверждения.

Двумя основными вариантами функционального общения являются ритуал и игра. Ритуал есть предельно формализованный и предельно выявляющий экзистенциальные ценности социума способ общения. Ритуал предполагает контакт общающихся не только между собой, но и с высшей, определяющей их экзистенцию и тезаурус инстанцией. Такой инстанцией могут выступать различные субъективированные объекты: священные животные и растения, ландшафты или квазисубъекты — связанные с социальной традицией боги, мифологические и художественные образы.

Игра оказывается имитацией ритуала и со временем выделяется из него как условное и определенное правилами поведение. Игра может оказаться в итоге художественной формой или спортивно-азартным состязанием, в любом случае — в основе игры приобщение к определенной ценностной модели, утверждение одной ее и потрясение. В игре человек приобщается к ценностям играющего и ценностям самой игры. Эти ценности не имеют той деонтологической, радикально экзистенциальной структуры, которая имеется у ритуальных, но они

связаны с действительностью сложной системой художественных реконструкций и межсубъектных отношений.

В условиях креативной культуры функциональное общение перестает существовать, а на его смену приходят две новые формы. Представительное общение больше уже не является реализацией социальных норм и ценностных моделей, т. е. функциональным совпадением представителя и представляемого. Между ними образуется интервал, возникает выбор сценариев представления социальных тезаурусов. Их представитель поэтому уже не выполняет социальных функций, но играет социальные роли, хорошо осознавая при этом временный характер игры, несводимость собственных ценностей к социальным и возможность выбрать другие. Такое общение мы будем назвать ролевым.

Помимо представительного возникает форма социальных межсубъектных взаимодействий, которые в принципе не являются представительными. Это означает, что общающиеся субъекты никого, кроме себя, в процессе общения не представляют. Они сами есть социально значимые личности, носители уникальных тезаурусов, осуществляющие их коррекцию и потрясение в ходе утверждения себя в экзистенциальной среде другого и открытия себя для вхождения этой среды. Такое общение в полном смысле слова является неформализованным, ибо никаких социальных стандартизаций,

кроме языковых, ему не требуется. Мы будем называть его межличностным. Ценностные модели подобного общения имеют личностный характер, но в процессе его осуществления эти модели обогащаются благодаря контакту личностей, проверяются, испытывают напряжение, сталкиваясь с противоположными или противоречащими им. Это предельный случай межсубъектных отношений, в которых наиболее последовательно реализуется экзистенция человека и его тезаурус. Однако определение ценностных оснований в таком случае наиболее затруднительно в силу их неформального характера.

Язык как важнейшее средство общения. Основная функция языка: создание ограниченными средствами бесконечного количества информации об уникальном мире субъекта.

Для любых форм общения — предельно формализованных или предельно неформализованных, а также переходных — язык оказывается условием их возможности.

Общение как приобщение двух содержательно бесконечных и уникальных субъектов друг к другу возможно лишь благодаря языку. Внеязыковое общение в форме аналогизирующей аппрезентации Э. Гуссерля, эмпатии Т. Липпса или еще каких-либо способов чувственного понимания другого, проекции себя на чужую точку зрения не может привести к полноценному приобщению экзистенциальной

бесконечности.¹ Такое общение ситуативно, оно развивается вокруг конкретного материально-телесного здесь-и-теперь, причем в силу различия сознаний общающихся не может гарантировать движение в одном направлении и навстречу друг к другу. Каждый общающийся выбирает тот способ понимания ситуации общения, который предоставляет ему его способность сознания, прежний опыт, темперамент и т. п. Эмпатия — это движение вслепую, наощупь, возможное только в ситуации подлинного единства общающихся, влюбленных друг в друга или посвященных в сакральное таинство. Ценностная основа субъекта может быть вовсе не найдена на подобном пути. Хотя в только что упомянутых исключениях, по-видимому, она будет пережита полнее, чем в ходе разворачивания коммуникативного акта. Более подробно возможности различных форм общения описаны в нашей монографии «Введение в историю общения».

Язык в силу своего духовного содержания и условного, немотивированного закрепления его за своими материальными носителями позволяет проникать в дух бытия субъекта, вплоть до его экзистенциально-ценностной основы. Сознание человека открывается чувствам другого только в своем поверхностном, чувственно-ощутительном слое. Уже слой памяти и воображения недоступен эмпатии.

¹ Липпис Т. Цит. соч.; Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998.

тии, а слой идей — и подавно. Язык проникает во все слои сознания. Пускай и он не в состоянии передать все богатство переживаний человека, но он является наиболее адекватной формой подобной передачи и в принципе способен удовлетворить человеческую потребность в общении.

Чтобы общаться духовно, т. е. обмениваться идеями, проектами и воспоминаниями, необходимо выражать эти духовные артефакты материально, т. е. выносить вовне сознания, наружу, делать их доступными телу другого человека. Это возможно, как уже только что отмечалось, с помощью немотивированных означаемых языка. Однако немотивированность знаков — не основное свойство языка. Еще одним условием общения оказывается соответствие знаков, транслирующих духовный мир, социальным стандартам. Только стандартизация позволяет одинаково воспринимать средства общения самими общающимися. Язык предоставляет такую возможность и оказывается своего рода парадоксальной системой знаков. Он в состоянии с помощью ограниченного, стандартизированного количества средств передавать бесконечное, соответствующее экзистенции человеческого субъекта количество информации. Данная особенность языка справедливо была названа Эмилем Бенвенистом основным его качеством, принципиально отличающим человеческую речь от сигналов животных.¹

¹ Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1976.

Парадоксальность разрешается благодаря многоуровневости, гетерогенности языковых средств. Основных уровней языка — три. Это строительный материал означающих (субзнаки) — фонемы, число которых не только ограничено, но и невелико. Затем, собственно знаки — полноценные семиотические структуры, обладающие и означающим, и означаемым, т. е. слова. Количество языковых знаков также ограничено, хотя эти ограничения носят социально нормативный характер и за их пределами располагается значительное количество нелегитимных вариантов системы, которые в любой момент могут получить признание. Их необходимо учить. И наконец, комбинации немотивированных знаков — суперзнаки (предложения), смысл которых произведен по отношению к составляющим их знакам, хотя и не представляет собой простую сумму значений этих знаков. Смысл предложений учить не нужно: он понятен из входящих в них слов, а также из окружающих эти слова семантических ореолов (пресуппозиций), которые различаются у носителей языка, но при этом имеют и общие точки совпадения. Именно смысл суперзнаков отвечает за доступ к бесконечности духовного бытия человека, а знаки и субзнаки — за единообразие средств общения, позволяющее общающимся понимать друг друга, причем во всем.

Язык, являясь и в самой структуре своих средств носителем ценностей (об этом уже шла речь выше), кроме того, позволяет проникнуть к ним благодаря

своей гетерогенной структуре. Это не просто способ коммуникации или экспрессии абстрактных и инактуальных содержаний сознания. Это прежде всего — доступ к центру бытия другого человека, его тезаурусу. Подобный доступ, конечно, не широкая столбовая дорога, но сложная запутанная тропа с множеством преград и тупиков. Однако другого доступа нет. Язык, выражая душу, открывает ценности «я» для другого, и наоборот. Это бывает и с помощью отточенных логикой суждений, и с помощью сложных тесных выразительных тропов, художественных образов, рефлексов древних мифологем и архетипов — в любом случае, без него не обойтись.

Герменевтический круг общения и аксиологическая оппозиция. Межкультурная и интерперсональная коммуникация как коррекция аксиологических моделей. Роль коррекции аксиологических моделей в истории культуры.

Итак, в ходе предъявления своей субъективности человек открывает ценностно окрашенный образ себя другому. Этот образ может быть двойным. Одна из его сторон оказывается образом для другого, другая — собственным представлением о себе. Как правило, такие образы не тождественны. С другой стороны, у каждого коммуникатора имеется образ другого. Если принять во внимание, что коммуникаторов двое, таких образов окажется шесть. Соотношения этих образов в ходе коммуникации является особой теоретической задачей. Эффектив-

ность коммуникации будет заключаться в том, чтобы сократить дистанцию между всеми этими образами. В ходе сокращения дистанции не только другой будет открываться все более полно самому себе, но и сам коммуникатор будет больше узнавать себя. Такое сокращение будет не чем иным, как коррекцией соответствующих ценностных моделей, о которой уже шла речь выше. Мы сталкиваемся с ситуацией, когда человек обогащает свой ценностный мир. Подобную ситуацию можно назвать коммуникативным кругом, природа которого та же, что и природа круга герменевтического. Ценностные предпосылки общения оказываются условием и формой его протекания, но эффективность его возможна только при отказе от них. Налицо противоречие или, точнее, круг. Чтобы общаться, надо обладать предпосылками общения и одновременно отказаться от них. Причем такой круг не разрушает общение, но только и делает его эффективным.

Когда М. М. Бахтин настаивал на том, что основа общения — образ другого, поскольку именно он определяет мой собственный образ, а Э. Гуссерль в своей концепции аналогизирующей аппрезентации исходил из прямо противоположного взгляда, полагая трансцендентальное эго центром и источником доступа к другому, оба они брали не весь коммуникативный круг, а только один из его аспектов.¹

¹ Гуссерль Э. Цит. соч.; Бахтин М. М. Работы 20-х годов. Киев, 1994.

А весь круг заключается в попеременном обогащении образов или ценностных моделей себя и другого. Чтобы принять другого, я должен измениться сам, чтобы предъявить себя другому, он тоже должен измениться, и, наоборот, чтобы принять другого, он должен измениться, а чтобы предъявить себя другому, я должен соответствовать его ожиданиям и меняться. В этом изменении нет или в идеале не должно быть компромисса, точнее, этот компромисс не должен привести к разрушению ценностных моделей общающихся, он есть даже и не компромисс, а именно обогащение ценностных моделей. Если любая другая человеческая деятельность в большей или меньшей мере связана с утверждением исходных ценностных моделей, коммуникация есть непрерывной процесс их коррекции и обогащения. Коммуникация оказывается возможной не в результате признания относительными своих тезаурусов, что приведет к их отрицанию и гибели собственной субъективности, но в результате признания ценности других тезаурусов, толерантного отношения к ним, в готовности к коррекции своего тезауруса.

Этот процесс можно назвать переоценкой ценностей. Он является важнейшим видом ценностных ориентаций и изменения всей парадигмы порождения культуры. Не следует думать, что межкультурная коммуникация — это всегда диалог с другими, так сказать, иностранными культурами. Внутренняя эволюция культурного тезауруса представляет

собой также коммуникативный процесс, в котором культура общается с самой собой. Только насильственный демонтаж ценностных моделей культуры является видом переоценки ценностей, чуждым коммуникативным стратегиям. Смена ценностей почти невозможна, ибо убежденность в них не может быть опровергнута. Опровержение есть логическая процедура, основанная на апелляции к объективной реальности. Однако объективная и субъективная реальность никогда не совпадают, и если объективная реальность оказывается уточняемым образом, то субъективная реальность есть инстанция этого уточнения. Она может быть изменена только в ходе признания другой субъективной реальности.

Таким образом, исследование аксиологических оснований культуры дает ключ к пониманию ее целостной сущности, а исследование аксиологических оснований межкультурной коммуникации дает ключ к пониманию процессов культурогенеза. Наряду с эволюцией научно-технических достижений аксиогенез является важнейшей движущей силой культурно-исторической динамики; силы эти иногда согласованно, а иногда мешая друг другу, изменяют исторический облик культуры. В условиях традиционной культуры, когда роль ценностных моделей была чрезвычайно значима, межкультурная коммуникация и техническое развитие лишь исподволь и вопреки этим моделям подготавливали и обеспечивали культурогенез. В совре-

менном креативном мире значимость научно-технического развития возросла до масштабов ведущей культурной ценности. Такая ценность почти не допускает существования какого-либо иного тезауруса, ставя под угрозу эффективность межкультурной коммуникации, в которую неизбежно вступают культуры интегрированного глобального мира последних лет. Вместо коррекции ценностных моделей налицо их конфронтация, выражающаяся в различных видах явных и скрытых конфликтов, таких как войны и террористические акции.

Не существует общечеловеческих ценностей, которые можно признать и вокруг которых должно выстраивать идеальную культуру. Не каждую ценность другой культуры можно признать и принять, конфликты ценностей неизбежны. Но единственным способом смягчения этих конфликтов и обеспечения собственного существования является межкультурная коммуникация, диалог культур.¹ В условиях глобального интегрированного мира современности она неизбежный способ мирного сосуществования. Воевать еще придется, но простое общение друг с другом на-

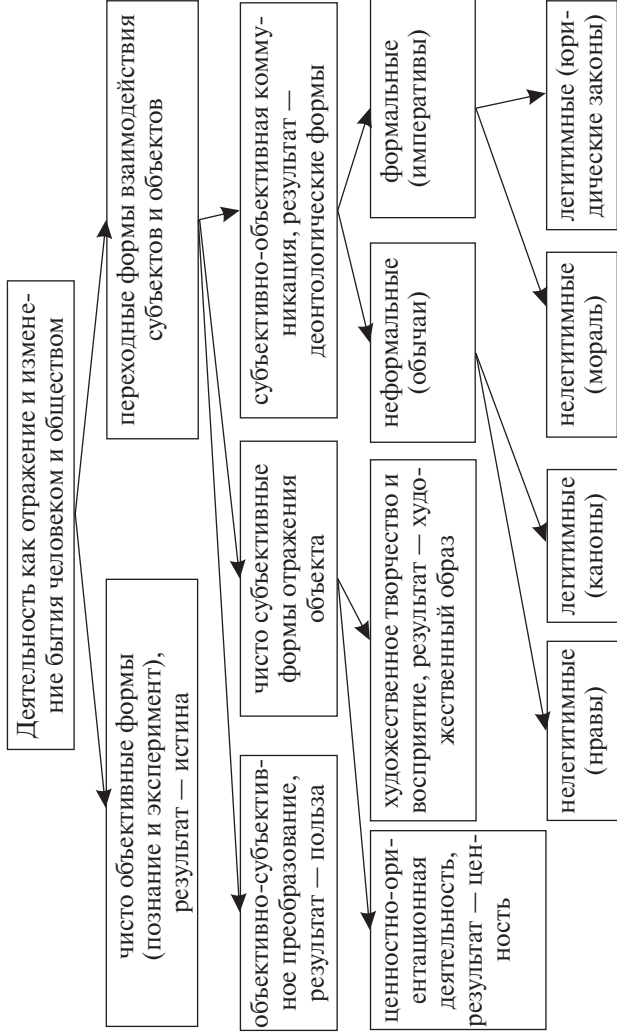
¹ «Живя в глобальном мире, мы должны вписаться в существующий порядок вещей, для чего необходимо расширять мировоззренческие рамки», — пишет А. Ю. Шадже в новой книге, посвященной проблеме межкультурных аксиологических взаимодействий (*Шадже А. Ю. Этнические ценности как философская проблема. М., 2005. С. 133*).

столько изменяет облик общающихся, что вполне способно сделать из вчерашних врагов сегодняшних друзей. Нужно только хотя бы пытаться говорить, ведь говорящий человек не может стрелять, он одержим другой целью — понять другого и объяснить свою позицию. Коммуникация притягательна и она способна вернуть человеку его человеческое лицо. Тщательное исследование роли межкультурной коммуникации в истории культуры и ее аксиологических оснований, выявление оптимальных механизмов достижения эффективности межкультурной коммуникации и соответствующая их значимости постановка проблемы имеют решающее научное и социально-политическое значение для существования культуры, общества и человека и сохранения его в современном мире.

Подытоживая сказанное в первой главе, заметим, что ценности существуют в мире других результатов культуры, определяя их в качестве моделирующей основы и входя в их структуру. Соотношение ценностей и других артефактов культуры представлено на схеме 1.

Ценности в системе культуры

Схема 1



ГЛАВА 2

АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ В СТРУКТУРЕ ТРАДИЦИОННЫХ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИХ ТИПОВ

§ 1. Ценности в исторической динамике культуры¹

Ценность и поступок.

Ценности, как мы пытались показать это в первой главе, являются порождающей моделью человеческой деятельности, как со стороны ее процессов, так и со стороны ее продуктов. Однако совершенно очевидно, что деятельность человека как таковая и конкретные поведенческие акты ее реализации — не одно и то же. Такие акты — поступки — зависят от ряда обстоятельств, только одним

¹ Помимо уже цитированной книги Л. В. Баевой в диссертации З. У. Омаровой также рассматривается историческая типология ценностей (см.: *Омарова З. У.* Формирование общественного идеала в социально-историческом развитии. М., 2005). Однако если в первом случае речь идет только об экзистенциальных ценностях, то во втором — только о социальных, что, конечно, сужает поле исследования, требуемое аксиологическим подходом. Наконец, фундаментальным исследованием методологии исторического анализа типов ценностей является работа М. К. Петрова (*Петров М. К.* История европейской культурной традиции и ее проблемы. М., 2004). К сожалению, и в этой книге поле аксиологии сужено вокруг европейского региона.

из которых выступает ценностная ориентация. М. М. Бахтин показал, что никакие деонтологические и даже аксиологические формы не оказывают определяющего влияния на поступок. Поступок есть конкретная фактичность, подлинная реальность истории, растворяющая в своем бесконечном содержании любые эйдетические конструкции.¹ Тем не менее поступок зависит от них. Еще Аристотель указывал, что знание блага не есть повод к тому, чтобы его преследовать, подчиняя свою жизнь соответствующим ориентирам; между тем знание блага (воспитание ценностно-ориентированного состояния души), среда (привычка) и наследственность есть те аспекты, которые оказывают непосредственное влияние на осуществление поступка. Четвертым аспектом оказывается сама фактичность, случайность обстоятельств, окружающих поступок. Наконец, основная сила, определяющая поступок, — воля.

Ценности становятся фактом сознания и души как сознательно — путем обучающего усвоения, так и бессознательно — в ходе приобщения к личностям окружающих человека людей и к своему социуму в целом. Бессознательно воспринятые ценности могут быть осознаны, а с другой стороны, сознательно усвоенные ценности могут не осознаваться в дальнейшем, перейдя на уровень бессозна-

¹ См. об этом интересную книгу С. Б. Кожевникова (*Кожевников С. Б. Аксиология повседневности. Краснодар, 2003*).

тельной привычки. Ценность не обязательно осознавать каждую минуту, подчиняя ей свои поступки, она оказывает на них влияние и помимо воли. Воля никогда не бывает оторванной от ценностей, они пропитывают ее насквозь. Конечно, иногда приходится делать что-либо вопреки собственным ценностям, однако такие поступки — исключение, а не правило. Основным оппонентом ценностных ориентаций оказывается фактичность конкретных обстоятельств, корректирующих те или иные модели деятельности и ее продуктов с целью приведения в соответствие с наличными условиями их реализации. В этом смысле иногда отклонение от ценностных моделей, интервал между ними и продуктами и процессами деятельности могут быть значительными.

Одной из важнейших целей аксиологического анализа как раз и является рассмотрение этого интервала, определение его размера и причин возникновения. Рассогласование ценностей и истории имеет место всегда, ибо идеалы далеки от реальности, однако полного разрыва между ними никогда не бывает. Максимальное отстояние идеала от реальности объясняется, как правило, вторжением в ход дела других ценностных систем. Они оказываются скрытыми пружинами событий. Лежащая на виду система ценностей больше не признается основной или единственной, а формирующаяся сызнова еще не признается таковой и поэтому даже не рассматривается как участвующая в деле.

Описанное только что состояние и есть механизм аксиогенеза. Ценности не имеют фундамента, и поэтому о них нельзя спорить, замену одного тезауруса на другой нельзя описать как спонтанный эволюционный процесс. Всякая смена или радикальная переоценка ценностей ощущается как скачок, как революция. При описании таких революций необходимо ответить на ключевой методологический вопрос: что является их причиной? Сами ли ценности обладают потенциалом обновления, или они изменяются под воздействием внешних факторов. Наша точка зрения такова — ценности не в состоянии обновляться сами по себе, или, по крайней мере, их потенциал самообновления не является значительным в большинстве подобных случаев. Конечно, существует некая логика развития ценностных систем, но эта логика, как правило, не приводит к их радикальному обновлению, а скорее, наоборот — к утверждению их наличного содержания.

Однако ценности оказываются важнейшим фактором, влияющим на состояние культуры. Именно ценности определяют все ее содержание, кроме того момента, который как раз и приводит к их переоценке. Переоценку ценностей нельзя понимать как голую импликацию, в которой причиной выступает некий внеценностный фактор культуры, а следствием — определенный тезаурус. Все обстоит значительно сложнее. Формирование ценностей есть формирование субъективности, оно происходит как длительное накопление опы-

та, уникальность этого опыта и есть основа ценностных ориентаций. Различные формы культуры оказывают влияние на эту уникальность, но никогда оно не бывает решающим. Можно сказать, что здесь случай выступает на равных с логикой закона. Случайный опыт и законосообразная польза в равной мере управляют формированием ценностей.

Онтогенез и филогенез ценностей почти полностью совпадают. Ребенок усваивает ценностные установки в ходе воспитания, приобщения к ценностям окружающих, благодаря наследственным предрасположенностям. Однако решающий момент — восприимчивость его индивидуальной экзистенции к тем или иным тезаурусам. Эту восприимчивость невозможно ничем объяснить, она — сугубо случайна, она — принадлежит только этому человеку, и больше никому другому. Конечно, в условиях традиционной культуры выбор тезаурусов оказывается предопределенным, однако его усвоение все равно остается уникальным. В условиях же креативной культуры человек в состоянии изменить свой тезаурус, хотя и не полностью, поскольку значительная его доля остается вне пределов сознания человека и, следовательно, его воли. Смена тезаурусов в креативной культуре иногда навязывается человеку обществом, и тогда на долю усваивающего новый тезаурус вновь, как в период взросления, приходится специфика его усвоения.

Важнейшие движущие и порождающие силы культуры: ценности, наука и техника. Межкультурная коммуникация как среда коррекции ценностных установок. Стабилизирующий характер ценностных установок. Инновационный характер науки и техники.

Формирование ценностей происходит параллельно их переоценке. Подготовка нового тезауруса вызревает в недрах культуры, а затем определенные внеценностные силы приводят к переоценке ценностей. Таким образом, на культуру оказывают влияние многие типы артефактов. Некоторые изменяют ее содержание, а некоторые его определяют. Назовем те, которые изменяют, движущими или динамическими силами культурогенеза, а те, которые определяют, порождающими или стабилизирующими силами культурогенеза. Ценности есть порождающие или стабилизирующие силы культурогенеза.¹ А на его динамику оказывают влияние техника и наука. Первая оказывает это влияние всегда, а вторая присоединяется к первой в эпоху креативной культуры.

В эпоху традиционной культуры ценности выражались различными религиозными формами, ка-

¹ Л. В. Баева справедливо пишет: «Ценности не могут являться первичными движущими силами исторического развития, но они определяют духовную сущность, устремления и направленность этого развития» (*Баева Л. В. Цит. соч. С. 65*). Аналогичную точку зрения высказывал еще Г. Г. Тевзадзе (*Тевзадзе Г. Г. История и ценность. Тбилиси, 1989*).

жда из этих форм представляла собой способ репрезентации ведущего, экзистенциального компонента тезауруса. В эпоху креативной культуры таким способом выражения ценностей и их экзистенциальных центров стала идеология. Смена форм выражения ценностей, как правило, соответствует смене способов хозяйствования, но не объясняется ею. Так, например, монотеизм характерен и для скотоводческих культур, и для средневековых, хотя причина его существования в первом случае лежит в способе хозяйствования (ценностно окрашенное бесконечное, воинственное движение и преодоление, не допускавшее обожествления разных участков пространства, но требовавшее обожествления всего пространства сразу в идее единого Бога), а во втором — в рационализации религиозной деятельности (представление об абсолютности божественного совершенства устраняло представление о множественности богов; приобщение к совершенству Бога выражалось, в свою очередь, в идее спасения собственной души).

Эволюция религиозных форм в целом была хорошо представлена еще Дж. Фрезером. Мы лишь хотим отметить, что эта эволюция связана напрямую со сменой выраженных теми или иными религиозными формами экзистенциальных ценностей. Так, магия архаической культуры связана с синкретическими представлениями о единстве человека и природы, с важнейшей ценностью этой культуры — ценностью рода и его воспроизведения. Политеизм

выражал экзистенциальную ценность земледельцев — поддержание циклов космического порядка, ведь за каждый аспект этих циклов и порядка отвечал соответствующий божественный агент и совокупность ритуализированных форм поведения, ассоциированных с этим агентом и необходимых для реализации в связи с поставленной ценностной целью — поддержанием бытия космоса и человека как его части. Политеизм торговцев и ремесленников отражал их представления о творческом характере человеческого бытия и его социальной значимости.

Отношения между формами культуры, видами ценностей и типами религии представлены в таблице 2.

Таблица 2

Динамика религиозных ценностей
(в традиционной культуре)

Культура (исторический тип)	Типы религий и религиозных ценностей
Архаическая	Магия, шаманизм, тотемизм
Традиционная	Религия, мистика, политеизм
земледельческая	То же
торгово-ремесленная	» »
скотоводческая	Религия, мистика, монотеизм
Каноническая	То же

Техника приносит человеку пользу, она оказывается органопроекцией его тела, дополняя те или

иные органы соответствующими техническими оснащениями, позволяющими решать такие задачи, которые невооруженным способом было бы решить невозможно. Польза — объективное явление, поэтому относительно его можно спорить, можно действовать в направлении совершенствования средств, приносящих пользу. Именно поэтому техника всегда прогрессирует. Конечно, она может не только приносить пользу, но и вред, она может быть избыточной, формируя потребности, а не отвечая на них. Все это не имеет принципиального значения для определения ее роли в истории. Она — эта роль — всегда имела развивающий характер как в отношении самой техники, так и в отношении культуры в целом.

Наука стала движущей силой культуры сравнительно недавно, с момента возникновения креативной культуры. Древневосточная наука носила второстепенный, служебный по отношению к религии характер, а античная наука — умозрительный. Начиная с эпохи Возрождения, наука сопровождает технику, является экспериментальной и оценивается по тому, насколько совершенствующим технику, полезным, практически значимым получается ее результат. Повышение роли науки связано с общим характером креативной культуры, как культуры творчества и личности. Первый аспект этого повышения связан как раз с полезностью науки, которая способна более качественно и быстро увеличивать рост эффективности техники.

Став основным элементом научно-технического прогресса, наука чрезвычайно ускорила эволюцию культуры. Второй аспект повышения роли науки — ее социальный статус. Социальные институты, игравшие решающую роль в эпоху традиционной культуры, в условиях креативной культуры переживают кризис, между тем социальная составляющая бытия человека требует своего рода компенсации за этот кризис. В качестве такой компенсации и выступает наука. Именно она становится интегрирующим компонентом общества, а не традиционные социальные нормы. Теперь социальные нормы не существуют без научной легитимизации, они санкционируются наукой. Наука позволяет учесть опыт каждого человека и поэтому удовлетворяет ценностным характеристикам эпохи, однако вместе с тем она же позволяет интегрировать этот опыт в целостную научную картину мира, создав таким образом предпосылки консолидации общества вокруг нее; и это несмотря на то, что такая картина мира, в отличие от религиозной, носит динамический характер. Такая наука находит соответствие с ценностными формами, выражаемыми идеологией.

Эволюция науки прекрасно описана Огюстом Контом и Маршаллом Маклюэном. Эпоха Возрождения еще мало отличается спецификой своей науки от прошлых эпох. Это — та же синтетическая философия, включающая в себя все предметы исследования, которые только известны чело-

веку, однако уже в эпоху Классицизма и барокко, а также в эпоху Просвещения она дифференцируется, превращаясь в натурфилософию и в философию гражданского общества. В эпоху Романтизма она уделяет внимание социально-гуманитарным проблемам, а в эпоху Позитивизма — естественнонаучным. Технические науки оказываются на переднем плане в эпоху Модернизма и Постмодернизма, а последняя эпоха, кроме того, еще и сосредоточена на медицинских исследованиях. Материальная сфера научного познания последовательно представлена изобретением книгопечатания в эпоху Возрождения, массовой коммуникации — в эпоху Позитивизма и Модернизма, Интернета — в эпоху Постмодернизма.

В этом движении можно увидеть собственно научную логику, т. е. логику дифференциации и позитивизации познания. Но совершенно очевидно, что в каждый исторический период наука оказывалась результатом не только предшествующей эпохи, но и тезауруса собственной эпохи. Так, философский синтез эпохи Возрождения соответствовал экзистенциальной ценности космического творчества этого времени, философия гражданского общества эпохи Просвещения — идее служения государству и кризису тоталитарного абсолютизма, социально-гуманитарные науки эпохи Романтизма — ценности художественного творчества, естественные науки эпохи Позитивизма — ценности пользы и научного поиска,

технические науки эпохи Модернизма и Постмодернизма — ценности всеобщего благосостояния и экстенсивного потребления, индивидуализирующегося в процессе повышения уровня этого благосостояния.

Отношения между формами культуры, видами ценностей и типами науки и коммуникации представлены в таблице 3.

Таблица 3

Динамика ценностей познания и коммуникации
(в креативной культуре)

Культура (исторический тип)	Типы ценностей познания и коммуникации
Возрождение	Синкретическая философия и печать
Феодальный абсолютизм Классицизм и барокко Просвещение	} Натурфилософия, социальная философия и печать
Креативная (классическая) Романтизм Позитивизм	Социально-гуманитарные науки Естественные науки
Креативная (кризисные формы) Модернизм Постмодернизм	Технические науки и массовая коммуникация Технические науки, медицина и Интернет

Принципы культурогенеза: традиция и творчество. Исторические типы культуры: традиционный и креативный.

Движущие и порождающие силы культуры (религия, идеология, наука) есть ее важнейшая составляющая, представляющая собой результаты отражения бытия человеком и социумом. Это такая составляющая, которая направлена на решение экзистенциальных проблем человека, которая отвечает на поиск абсолютной и целостной информации, не хватающей человеку и обществу для того, чтобы быть. Техника тоже относится к движущим силам культуры, хотя и не относится к ее экзистенциальным формам. Однако помимо движущих и порождающих сил культуры с ценностями непосредственно в ходе разворачивания исторического процесса соотнесены и другие типы артефактов. Это — продуктивные и процессуальные артефакты, представляющие собой условия бытия движущих и порождающих сил культуры. Сами по себе религия, идеология, наука, техника — лишь опредмеченный мир бытия человека и культуры, который не в состоянии существовать без своих субъектов и производителей. Человек и общество — вот подлинные субъекты человеческого бытия, создающие то, что его движет и содержательно определяет.

В условиях традиционной культуры социальные институты оказываются предпосылками существования религии. Именно церковь задает ориентиры верующему, превращает предмет веры в объектив-

ное или, по крайней мере, интерсубъективное явление, определяет этот предмет и сохраняет его. Конечно, опыт каждого верующего важен, но в контексте церковного опыта никогда не оказывается окончательным, более того, он не влияет на основы церковного опыта — соборно признанного предания или священного писания. Такой опыт — своего рода статическая консолидирующая обществу верующих религиозная ценностная картина мира.

Каждому историческому типу экзистенциальных ценностей и выражающих их религиозных форм соответствует определенный тип поддерживающего их бытие социума. В архаической культуре — это род, который и поддерживает собственную ценность. В скотоводческой — племя, орда, военно-демократический способ организации преодолевающего сопротивление местных жителей путиномада-кочевника. В торгово-ремесленной — плутократический полис, в котором власть принадлежит разбогатевшим за счет собственного творческого труда ремесленникам и торговцам. В земледельческой — деспотическое государство, объединенное вокруг статуса верховного правителя и разделенное на сословия власть имущих и власть неимущих. В рационализированной канонической культуре средневековья — аристократическая олигархия дифференцированных и борющихся за интеграцию сословий. Все это сопровождается ценностью соответствующих средств коммуникации:

языка — в условиях архаической культуры и письма — в условиях классической и канонической.

Отношения между формами культуры, видами ценностей и типами социума и коммуникации представлены в таблице 4.

Таблица 4

Динамика социальных и коммуникативных ценностей
(в традиционной культуре)

Культура (исторический тип)	Типы социумов и социальных ценностей
Архаическая	Род, язык
Традиционная	
земледельческая	Деспотическое государство, сословие, письмо
торгово-ремесленная	Плутократический полис, письмо
скотоводческая	Военная демократия, племя, орда
Каноническая	Аристократическая олигархия, сословие, письмо

Условием существования ценностей креативной культуры и форм их выражения — идеологии и науки — является творческая личность. Именно человек приобретает поэтому ценность, аналогичную ценности социума в традиционной культуре. Он — творец науки и идеологии так же, как социум — творец религиозного опыта. Это не означает, что социум не состоит из людей, а человек существует вне социума. Просто акценты в условиях культур раз-

личных исторических типов расставлены именно так. Ибо творчество связано с человеком, а традиция — с обществом.

Динамика исторических типов креативной культуры тоже будет связана с динамикой типов человека. Творчество бывает разным, и поэтому различаются творцы. Для эпохи Возрождения — это титан-протей, способный к космическому творчеству, творчеству всего, подобному божественному творению. Для эпохи Классицизма и барокко — это верноподданный, способный к несению государственной службы, для эпохи Просвещения — это философ-просветитель, способный ниспровергнуть несправедливость существующего социального порядка и восстановить идеалы равенства, братства, свободы. Для эпохи Романтизма — это разочарованный в идеалах социального переустройства художник, творящий мир мечты. Для эпохи Позитивизма — это естествоиспытатель, пытающийся с помощью своих научных открытий создать мир всеобщего благосостояния. Для эпохи Модернизма, расколовшейся на две субкультуры — элитарную и массовую, это соответственно — ниспровергающий все неконформист и массовый потребитель. Для эпохи Постмодернизма — это синтетический образ — неконформист и потребитель одновременно, утверждающий право всех и на все.

Отношения между формами культуры, видами ценностей и типами человека представлены в таблице 5.

Таблица 5

Динамика антропных ценностей
(в креативной культуре)

Культура (исторический тип)	Типы антропных ценностей
Возрождение	Титан-протей
Феодальный абсолютизм	
Классицизм и барокко	Верноподданный
Просвещение	Философ-просветитель
Креативная (классическая)	
Романтизм	Художник-романтик
Позитивизм	Ученый-естествоиспытатель
Креативная (кризисные формы)	
Модернизм	Потребитель и нонконформист
Постмодернизм	Индивидуализированный потребитель

Третьим компонентом тезауруса основных исторических типов культуры является сам принцип культуорогенеза, т. е. порождения культуры и поддержания ее бытия. Это процессуальная сторона отражения и преобразования бытия, взятая как ключевой способ деятельности. Так рассмотренная, она оказывается ценностью соответствующего исторического типа культуры. Для традиционной культуры таким видом и ценностью оказывается собственно

традиция, для креативной культуры — инновация (творчество). В традиционной культуре все имеет ценность постольку, поскольку оно воспроизведено по известному сакральному (а не модному потребительскому — как в массовой субкультуре) образцу, в креативной — поскольку оно произведено вновь.

Структура тезауруса основных исторических типов культуры приобрела трехчастный характер, и именно она позволяет построить общую историческую типологию культуры, выделить традиционный тип культуры с ценностями религии, общества, традиции и техники и креативный тип культуры с ценностями науки, идеологии, человека, творчества и техники. Эти исторические типы культуры и ценностей представлены в таблице 6.

Таблица 6

Структура тезаурусов основных исторических типов культуры

Элементы тезауруса и виды человеческой деятельности	Ценностно-насыщенные артефакты культуры	
	традиционной	креативной
Отражение бытия	Религия	Идеология и наука
Преобразование бытия (продуктивная сторона)	Социальные институты, техника	Тип человека, техника
Принцип культурогенеза (процессуальная сторона отражения и преобразования бытия)	Традиции	Инновации (творчество)

В существе каждого тезауруса расположены экзистенциальные ценности, мы их уже перечисляли ранее в связи с описанием динамики элементов тезауруса. Каждый исторический вариант креативной и традиционной культуры обладает своеобразной ценностной экзистенциальной сердцевиной. Даже в условиях креативной культуры, когда каждый человек выстраивает собственный ценностный комплекс, ценности общества и культуры, к которым он относится, продолжают определять смысл его жизни, хотя бы негативно, как предмет борьбы. Теперь остается еще раз выразительно представить исторические типы культуры и соответствующие им типы экзистенциальных ценностей (см. таблицу 7).

Таблица 7

Динамика экзистенциальных ценностей
(в традиционной и креативной культуре)

Культура (исторический тип)	Типы экзистенциальных ценностей
Архаическая	Род и его воспроизводство
Традиционная	
земледельческая	Поддержание циклов космического порядка, земля
торгово-ремесленная	Социальное признание творческих достижений
скотоводческая	Военные победы и доблести, животное
Каноническая	Спасение души
Возрождение	Космическое творчество

Культура (исторический тип)	Типы экзистенциальных ценностей
Феодалный абсолютизм Классицизм и барокко Просвещение	Государственная служба Служение истине и обществу
Креативная (классическая) Романтизм Позитивизм	Художественное творчество Полезные научные открытия
Креативная (кризисные формы) Модернизм Постмодернизм	Экстенсивное потребление и тотальная оригинальность Индивидуализированное потребление

Динамика исторических изменений культуры. Виды традиционной культуры: архаическая, классическая (земледельческая, скотоводческая, торгово-ремесленная) и рационализированная (с основными субкультурами: сельской, городской, храмово-монастырской и замковой). Виды креативной культуры, ее переходный характер. Культура эпохи Возрождения (Ренессанс, Революция и Реформация), эпохи Абсолютизма (Классицизм и барокко, Просвещение), эпох классической креативной культуры (Романтизма и Позитивизма), эпох кризиса креативной культуры и его преодоления (Модернизма и Постмодернизма).

Теперь еще раз обратим внимание на трансформации важнейшей динамической, движущей силы

изменений исторических типов культуры — техники. Эта динамика позволит нам представить данные типы вновь и наиболее последовательным образом. Будем говорить о технике как совокупности продуктов преобразования природы и его технологий; поэтому, подчеркивая этот глобальный подход к существу преобразования и его продуктов, назовем их исторические варианты — вслед за Г. В. Чайльдом — способами хозяйствования. Способы хозяйствования менялись в ответ на внутренние и внешние стимулы их эволюции. Изменения географической среды, изобретения, поиск более эффективных способов хозяйствования и технологических решений по созданию прогрессивной техники — все это и есть движущие силы истории. Техника всегда может улучшаться, а наука развиваться — такова их практическая природа. Ценности же улучшены быть не могут, они могут быть только переоценены или отменены.

Архаическая культура основывалась на присваивающем способе хозяйствования, включавшем в свое синкретическое целое три основные технологии присваивания — охоту, собирательство и производство элементарных орудий труда, куда относились также одежда и жилище. Традиционная культура основывалась на производящем хозяйствовании, причем ее варианты были эволюционными следствиями трех отраслей присваивающего хозяйствования. В результате неолитической революции из охоты произошло скотоводство, из

собираательства — земледелие, из элементарного производства орудий труда (для себя) — ремесло (производство орудий труда для других, хотя и вручную) и торговля. Скотоводческая культура оказалась тупиковым путем исторической эволюции. А на основе синтеза земледельческой и торгово-ремесленной культур возникла каноническая, рационализированная средневековая культура. Торгово-ремесленная культура древности была первым универсальным кризисом традиционной культуры, который, однако, не привел к возникновению креативной, но существенно повлиял на этот процесс.

Еще земледельческая культура за счет процесса классообразования и неравномерного распределения излишков производства распалась на две субкультуры — официальную и народную. Ценностная структура этих культур, как правило, не различалась, однако в средневековой культуре она оказалась основной для формирования двух самостоятельных субкультур — народной и аристократической. Торгово-ремесленная культура древности стала основой средневековой субкультуры горожан. А рационализация ценностных религиозных структур и поддерживающих их социальных церковных институтов привела к возникновению особой храмово-монастырской субкультуры.

Рационализированный характер средневековой культуры, богатство накопленного в ее условиях опыта привели к необратимому переходу ее в состояние креативной культуры. Этот переход и есть

эпоха Возрождения — первая эпоха креативной культуры. Каждая средневековая субкультура переживала своеобразный вариант перехода, но все они были связаны с утверждением новых типов ценностей — человека, рационального познания и творчества, которые пришли на смену ценностям общества, религиозного откровения и традиции. Народная субкультура постепенно вытеснялась и сливалась с городской, переживавшей такой тип перехода — назовем его собственно Ренессанс,— который был основным и заключался в художественном и научно-промышленном перевороте, направленном на возникновение новых способов светского отражения бытия и промышленного (на основе механических станков) преобразования природы. Религиозная субкультура переживала переход — Реформацию,— заключавшийся в следующем: переживание религиозных ценностей рационализировалось, из общения с Богом исключались посредники в виде Церкви или Священного предания, человек оказывался наедине с Богом, позволяя себе создавать его по своему образу и подобию. Это привело к субъективизации Бога и его полному отрицанию. Реформация привела к уничтожению религиозной субкультуры. Аристократическая субкультура средневековья подверглась наступлению со стороны буржуазии, а затем и пролетариата, пережила ряд революций, но прежде, чем погибнуть, создала два основанных на возвращении к ценностным принципам традиционной культуры варианта культуры креативной: эпоху собственного

утверждения — Классицизма и барокко и эпоху собственной критики и распада — Просвещения.

Эти эпохи представляют собой первую версию тоталитарной культуры. Так мы называем традиционализированную с помощью насилия государственной или церковной власти креативную культуру. Эта культура по форме традиционная, в ней утверждаются ценности социума (сословия, класса, нации, религиозного сообщества, партии), традиций, веры (не обязательно религиозной, но всегда утверждающей ценность идеального прошлого или будущего — коммунистического или райского), однако ее носители представляют собой людей, знакомых с достижениями креативной культуры и, конечно, не чуждых ее ценностям. Тоталитарная культура возникла в результате слишком быстрого становления креативной, вызвавшего разочарование в ней и ностальгию по прошлому, которое еще не утратило своей власти, даже на уровне политических институтов. Тоталитаризм всегда сопровождал становление креативной культуры, будь то в Западной Европе — феодальный абсолютизм, фашизм, будь то в России или в Китае — коммунизм или в Исламском мире — фундаментализм.

Эпоха Просвещения представляет собой первый опыт кризиса тоталитаризма и его отмены, однако ее результаты также не вызвали оптимизма, ибо основные ценности креативной культуры не были в ее условиях реализованы, хотя основные ценности традиционной культуры были уже утраче-

ны. Возникла эпоха массового разочарования — эпоха Романтизма. Однако работа по утверждению ценностей креативной культуры продолжалась и завершилась в эпоху Позитивизма — период возникновения демократического общества массового благосостояния. Это общество оказалось возможным благодаря изобретению новых источников энергии — сначала тепла, затем электричества и атома, заменивших механический и малоэффективный труд рабочих на автоматизированный труд инженеров.

Эпоха Модернизма представляет собой период нового и самого радикального кризиса только что окончательно утвердившихся ценностей креативной культуры. Кризис переживают все ее ценности. Кризис ценности творчества выражается в возникновении обезличенной массовой субкультуры, основанной на стереотипном воспроизведении артефактов, подчиняющемся законам рынка и моды, а также в возникновении элитарной субкультуры, основанной на стремлении к протестному усложнению своих артефактов, их эпатажирующей оригинальности ради оригинальности. Кризис ценности личности выражается в ее тотальном одиночестве, распаде всех социальных институтов и замене их различными формами социального нарциссизма, группового противостояния, самоутверждения отдельных лиц за счет прав большинства, в ее массовизации, в тоталитаризме, попрании элементарных прав человека, терроризме. Кризис рационально-

сти выражается в том же тоталитаризме, угрозе техногенных и ядерных катастроф, глобальных войн и террористических акций, демографических и экологических трагедий. Эпоха Постмодернизма намечает пути выхода из этого кризиса, утверждая права всех на все, синтезируя различные традиции, индивидуализируя культуру, однако подлинного разрешения кризиса она пока не находит.

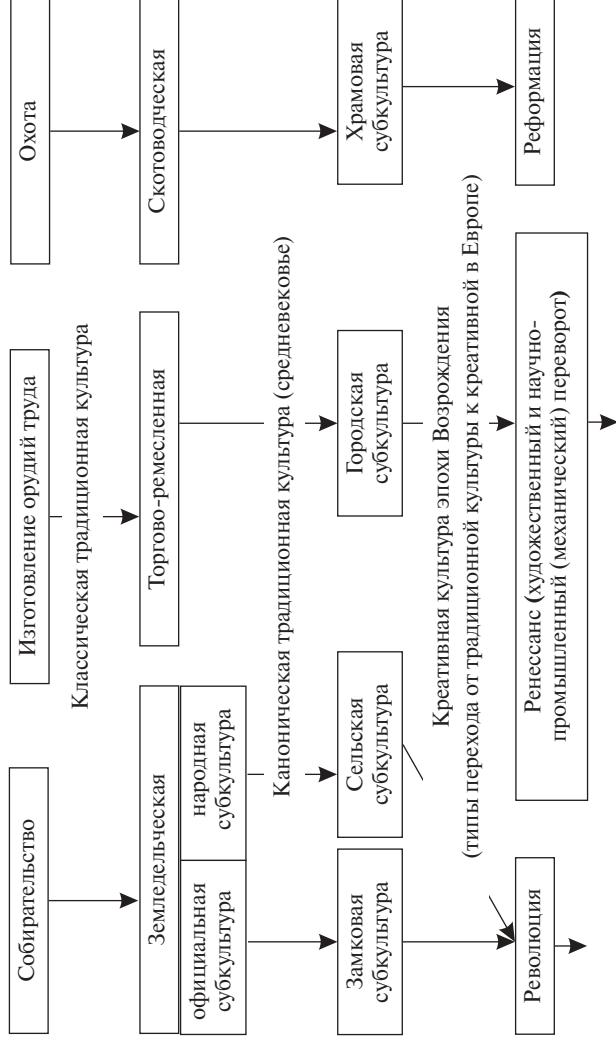
Данное описание исторической динамики способов хозяйствования и типов культуры представлено на схеме 2.

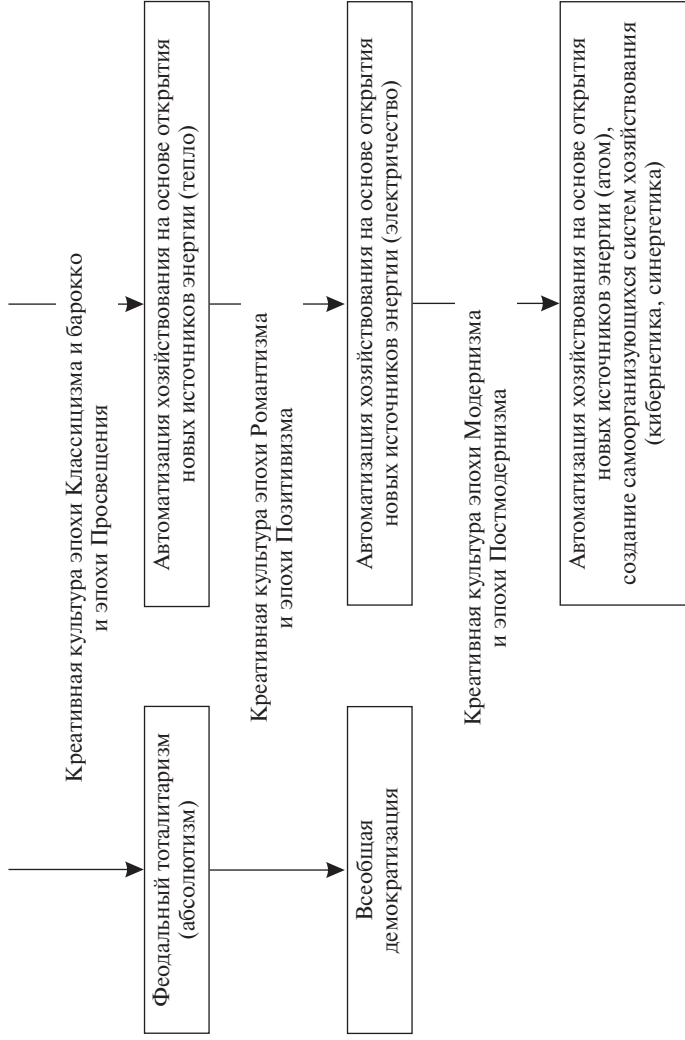
История культуры и общества — многовариантный, но линейный процесс, элементами его хроноструктуры мы определили культурно-исторические типы. Смена этих типов обусловлена прогрессивно-эволюционной динамикой движущих сил истории. Для каждого момента исторического времени характерно наличие одного или нескольких культурно-исторических типов (представленных в эпоху традиционной культуры также несколькими этническими вариантами: земледельческий культурно-исторический тип — египетским, месопотамским, персидским, индийским и китайским этническими вариантами, а средневековый — арабским, западно- и восточноевропейским, русским), наиболее последовательно выражавших и демонстрировавших предельные возможности соответствующих движущих и стабилизирующих сил культурно-исторической динамики. Креативная культура родилась в Западной Европе, там же сформирова-

Схема 2

Динамика способов хозяйствования и исторические типы культуры

Архаическая культура





лись и основные ее исторические типы; и до настоящего времени именно Западная Европа задает тон в демонстрации предельно возможных для человечества движущих и стабилизирующих сил культурно-исторической динамики. Культурно-исторические типы креативной культуры никогда еще не существовали во времени параллельно, но всегда сменяли друг друга (тогда как в эпоху традиционной культуры сосуществование ее типов было возможно — условно одновременными были скотоводческий, земледельческий и торгово-ремесленный типы). К достижениям Западной Европы на разных этапах присоединяются все новые и новые этнические варианты традиционных культурно-исторических типов. Хотя даже сегодня сохранились многие культурно-исторические типы прошлого (кочевники Монголии, средневековая культура исламских стран, архаические культуры Полинезии), не они определяют ход исторического процесса, не они демонстрируют предельно возможные для человека на данный момент истории движущие и стабилизирующие силы культурно-исторической динамики. Креативная культура в силу ее творческого и рационального характера имеет тенденцию к разрушению любых традиционных форм культуры и к универсализации ее в конечном счете. Поэтому сегодня не вполне адекватным было бы отождествлять креативную культуру вообще и западную культуру, послужившую ее колыбелью. Сохранится ли такое положение в будущем, т. е. возникнет ли за пределами

Западной Европы новый тип креативной культуры или даже несколько параллельных ее типов, — неизвестно, хотя положение дел напрямую будет зависеть от соотношения традиционного и креативного элементов культуры, ее порождающих и стабилизирующих сил.¹ История культуры не определяется законами, она вершится свободными и уникальными людьми.

§ 2. Проблема аксиогенеза

Аксиогенез как происхождение субъективности. Единство происхождения человека, общества и культуры.

Происхождение ценностей — тот же процесс, что и происхождение человека, общества и культуры, ибо ценности есть показатель специфики человеческого места в космосе. Ценность — синоним человеческой субъективности, ее культурное выражение, а субъективность — сущность человека, отличающая его от животных, растений, неорганической природы, т. е. всего того, что не есть человек. В этом параграфе поэтому следует кратко обозначить те обстоятельства, которые привели к возникновению человека и его субъективного ценностного мира.

¹ Интересный анализ современной аксиологической ситуации содержится в книге В. Н. Гасилина (*Гасилин В. Н. Ценностный мир XXI века. М., 2005*).

Ответить на вопрос, как это было, теоретически не представляется возможным в силу того, что археологические данные — далеко не достаточное основание для серьезных научных выводов, а именно они являются единственной основой для такого ответа. Процесс происхождения человека уникален, никогда больше не повторялся, письменных свидетельств или иных непосредственных дескрипций его этапов и содержания не могло существовать. Все это превращает исследования его в гипотетические конструкции. Однако попробовать представить максимально объективно этот процесс, т. е. так, как только позволяет современная наука, — можно. Не стоит только пытаться радикализировать вопрос, возвысив его до выяснения причин (а тем более, целей), вызвавших возникновение человека, следует ограничиться именно решением указанной выше проблемы, т. е. ответить на вопрос «как это было?».

Существует множество концепций происхождения человека, на которых мы не будем здесь подробно останавливаться. Это и креационизм, и представление об инопланетном воздействии на эволюцию животного мира, и окказиональная гипотеза. На наш взгляд, терралогическая эволюционная точка зрения, говорящая, что человек произошел от животных и благодаря автохтонным обстоятельствам, — единственно обоснованная и эвристически перспективная концепция происхождения человека в современной науке, поскольку ее аргументы не вводят в ход обсуждения необеспеченных доказательствами предполо-

жений. Согласно этой точке зрения, человек есть следствие эволюции особой группы приматов-антропоидов (дриопитеков, австралопитеков, хабилисов). Изменения поведения и морфологии тела представителей этой группы и есть эволюция человека. Процесс, в ходе которого возник человек, включает ряд промежуточных звеньев и линий, приведших к возникновению специфических различий человека и животных. Итог этого процесса — ценностно определенная человеческая личность. Внутри эволюционизма тоже много вариаций. Мы придерживаемся традиционной, восходящей к работам Ф. Энгельса и К. Маркса эволюционистской теории коллективно дифференцированного труда как основы происхождения психики и языка человека. Трудовая концепция происхождения человека К. Маркса и Ф. Энгельса подтверждается многочисленными данными современной психологии, антропологии и археологии. «Для труда характерны прежде всего две следующие взаимосвязанные черты. Одна из них — это употребление и изготовление орудий»; «...другая характерная черта процесса труда заключается в том, что он совершается в условиях совместной, коллективной деятельности, так что человек вступает в этом процессе не только в определенные отношения к природе, но и к другим людям — членам данного общества».¹ Однако не отрицаем и перспективность ряда иных предположений.

¹ Леонтьев А. Н. Эволюция психики. М., 1999. С. 218.

Согласно весьма оригинальной и столь же дискуссионной концепции Б. Ф. Поршнева, общение и речь даже более значимы для антропогенеза, чем труд. Б. Ф. Поршнева утверждал, что «нет сколько-нибудь серьезных и заслуживающих согласия аргументов в пользу существования охоты на крупных животных в нижнем и среднем палеолите, есть одни лишь фикции».¹ Архантропы и палеоантропы были животными, приматами-падальщиками (причем весьма специализированными: они поедали костный мозг), а их орудия труда — только «средствами разделки останков крупных животных и абсолютно ничем более».² Палеоантропы изменяются физически в течение такого же времени, какое занимает и изменение их орудий труда; их эволюция этологическая, а не сознательная. «Важнейшим признаком, отличающим орудия человека от орудий животных, служит факт развития, изменения орудий у человека при неизменности его как биологического вида».³ Палеоантропы не обладали ни речью, ни сознанием, но они приспособились имитировать звуки животных и воздействовать на них с помощью этой имитации (например, в процессе тормозящей агрессию защиты). Эту способность Б. Ф. Поршнева называет «интер-

¹ Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории. Проблемы палеопсихологии. М., 1974. С. 109.

² Там же. С. 110.

³ Там же. С. 388.

дикцией». Интердикция могла быть использована и в качестве орудия уничтожения («адельфофагии») себе подобных (гиперсуггестивных популяций). Человек возник именно из этих поедаемых популяций: он научился контрсуггестии, т. е. торможению интердикции неандертальцев. Торможение представляло собой действие немотивированных знаков или речи. Коллективный договор предостерегал от опасного звукового внушения, звуки отделялись от вызываемых ими действий. Возникал интервал между звуком и действием, т. е. его название (условный знак). Осознав суггестивный характер звуков, неантропы затем и сами стали использовать его. Но это использование было уже сознательным, а не инстинктивным. Возникнув, речь делает возможным и коллективный труд. Общение и речь оказываются первичными в антропогенезе. Общение «первоначально служит не „прибавкой“ к животной жизнедеятельности в среде, а, напротив, „убавкой“, то есть торможением ее; лишь затем происходит взаимопроникновение факторов общения и природной среды в сознании и сознательном труде людей».¹

Как бы то ни было, человек есть прежде всего индивидуальность, т. е. ценностно-ориентированное существо, и с возникновением ценностных ориентаций начинается история человека. Индивидуальность животного никогда не становится

¹ Там же. С. 459.

личностью человека, ибо ее содержание не становится содержанием видового опыта. Видовой опыт животного никогда не бывает субъективным, видовой опыт человека так же субъективен, как и индивидуальный; если и встречаются в мире животных уникальные индивидуальности, то никогда не встречается уникальных стад или стай. Субъективность животного всегда оказывается случайной и единичной, а субъективность человека обладает подлинной неповторимостью, поскольку сохраняется в субъективности его сообщества. Именно это обстоятельство и определяет существо аксиогенеза. А. Н. Леонтьев писал: «Отношения животных к себе подобным принципиально таковы же, как и их отношения к другим внешним объектам, то есть тоже принадлежат к кругу их инстинктивных биологических отношений».¹ Это высказывание не противоречит фактам индивидуализации деятельности животного, которые будут приведены ниже. Тождество отношения к вещам и себе подобным у животных не оказывается абсолютным, оно принципиально лишь по отношению к тождеству целей этих сторон деятельности животного. Эти цели — биологические; их инстинктивность не есть автоматизм, но только подчинение всех стремлений одному — выжить. Именно они являются аналогами ценностей человека.

¹ Леонтьев А. Н. Цит. соч. С. 405.

Биологические факторы аксиогенеза: высшая нервная деятельность и морфология человеческого тела. Социальные, антропологические и культурные факторы аксиогенеза.

Различия между человеком и животными имеют биологический и внебиологический характер. Количество и качество выявленных современной наукой биологических различий пока не существенно. Можно говорить о морфологических признаках сапиентности человека — особом строении его мозга, высшей нервной деятельности в целом, даже об особом геноме, однако все эти различия до сих пор не позволили выявить физиологическое основание человеческой субъективности, поэтому приходится пока сосредоточиться на описании нефизиологических различий человека и животных. Такими различиями являются, на наш взгляд, абстрактное индуктивное мышление, искусственно созданные и исторически изменчивые орудия труда, включая, прежде всего, язык как парадоксальную систему немотивированных знаков, и социальное разделение труда, основанное на обучении индивидуальному опыту деятельности. Именно эти свойства человека являются основой его субъективности и ценностного мира. Их наличие и возникновение имеет комплексный характер, т. е. одно из них возможно только в единстве со всеми остальными. Каждое из них предполагает соответственно специфику человека, культуры и общества.

В мире животных имеются аналоги всех специфических качеств человека, однако ни одно животное не может претендовать на подлинное обладание хотя бы одним из этих качеств. Не следует антропоморфизировать животных, как не следует и зооморфизировать человека. Важнейшее различие между человеком и животным заключается в преобразовании биологической субъективности животного в социокультурную субъективность человека. Все инстинкты животного сохраняются и у человека, но преобразуются в социокультурные формы.

Мышление животных имеет образно-практический характер, это обстоятельство было выявлено в связи с анализом различных вариантов психики животных, проделанным А. Н. Леонтьевым. Психикой мы будем называть свойство организма реагировать на явления, которые не имеют непосредственного биологического значения, т. е. не удовлетворяют важнейшим инстинктам, направленным на его жизнеобеспечение. Инстинкты — не автоматические реакции на изменения в среде, не тропизмы вроде сокращения нервных тканей в ответ на критическое увеличение температуры, они — способы ориентации животного в среде, основные пути и цели этой ориентации, конкретное достижение которой может варьироваться и даже зависеть от научения родовому опыту. Эти инстинкты есть, прежде всего, как показал К. Лоренц, потребность в пище, репродукции, внутривидовой конкуренции и

самосохранении. Инстинкт есть то, что заменяет животному ценности.

Растения реагируют только на биологически значимые компоненты среды их существования. Животные реагируют не только на эти компоненты, но и на такие, которые позволяют ему ориентироваться в среде, указывая доступ к биологически значимому. Это различие животных и растений, а также наличие у первых психики обусловлено спецификой их энергетического обмена со средой. Восстановление необходимых для жизнедеятельности ресурсов у растений обеспечивается за счет извлечения энергии непосредственно из неорганической природы (света, воды, минеральных веществ), которая повсюду окружает растение. Его неподвижность нисколько не мешает этому. Напротив, животное потребляет энергию, уже извлеченную растением из неорганической природы, поедая пищу растительного и животного происхождения. Это заставляет животное отыскивать необходимую пищу в среде, которая состоит не только из нее, а следовательно, требует осуществления психических функций. Все психические функции выстраиваются в эволюционный ряд, причем высшие предполагают наличие низших, но не наоборот.

Первая и эволюционно первичная форма психики — элементарное сенсорное отражение. Эта способность, характерная для всех низших животных, вплоть до млекопитающих и птиц, заключается в выделении специфических свойств биологически

значимых объектов из совокупности других свойств. Такая способность не предполагает еще различения свойств и их носителей. Так, хищная рыба не различает живую жертву и ее имитацию в виде блесны или жереха, и именно на подобной абстрактности рыбьего мышления и основана возможность рыбалки. Вторая форма психики — перцептивное мышление, т. е. способность различения самих носителей вещей по их специфическим свойствам, способность формировать и запоминать дискретные образы, присущая всем млекопитающим и птицам, исключая человекообразных обезьян. Наконец, третья форма психики, встречающаяся в животном мире, а именно у человекообразных обезьян, — практический интеллект. Это способность различать не только объекты, но и их взаимную зависимость друг от друга, что позволяет активно формировать эту зависимость, изменяя условия собственного существования. Практический интеллект обезьян был выявлен благодаря известным опытам К. Бюлера.¹ Так, обезьяна основывает свою деятельность не только на удачном опыте, который в силу своей удачности может ритуализироваться, что не исключает его случайности, но и на творческом простраивании искомой для нее ситуации, например используя в целях достижения пищи те или иные временные орудия труда естественного происхождения.

¹ Бюлер К. Теория языка. Репрезентативная функция языка. М.: Прогресс, 1993.

Человек обладает помимо указанных выше форм психики еще одной — специфически человеческой: теоретическим интеллектом. Это индуктивная способность к абстрактному предварительному простраиванию собственной деятельности, не зависящему от конкретных обстоятельств ее осуществления. Такая форма психики оказывается возможной благодаря социальному характеру деятельности человека и его языку, т. е. в конечном итоге благодаря его субъективной ценностной природе, ибо язык и социум есть основа именно субъективности человека, его индивидуального, но социально значимого, т. е. постоянно накапливаемого и аккумулируемого, опыта, высвобождающего человека и общество из-под власти инстинкта и открывающего путь их скоростного исторического развития. Теоретический интеллект является антропологическим фактором аксиогенеза, он создает человеческое сознание, бесконечное отражение всего окружающего мира, его абстрактные дискретные сущности, способность сохранить и передать другим людям весь свой прошлый опыт и всю, или почти всю, свою субъективность.

Взаимодополнительный характер роли орудий труда и языка в аксиогенезе.

Культурным фактором аксиогенеза является искусственное создание исторически изменяющихся со значительной скоростью, не сопоставимой со скоростью эволюции аналогичных этологических

трансформаций средств жизнедеятельности животных, орудий труда, интериоризацией которых, возможной благодаря абстрактному мышлению, является язык — парадоксальная система немотивированных знаков.

Орудия труда есть конкретные формы социального взаимодействия, аккумулирующие и транслирующие индивидуальный опыт, получивший социальную значимость и заключающийся в представлениях об их функции и технологии изготовления. Языковые и другие немотивированные знаки есть еще один способ аккумуляции и трансляции этих представлений, увязывающий их с искусственно созданными для этого материальными носителями. Л. С. Выготский назвал процесс происхождения немотивированных знаков интериоризацией орудий труда, т. е. отрывом их идеальной стороны от материальной, сопровождающимся экстериоризацией — наделением этой идеальной стороны новыми материальными носителями, репрезентирующими прежние.¹ Предельной формой интериоризации оказывается язык как система, способная передавать ограниченным количеством носителей бесконечное множество сообщений.

Среди орудий жизнедеятельности животных нет ни одного, который бы имел характер аккумулятора индивидуального, но при этом социально значимого опыта. Такой опыт вырабатывается индивиду-

¹ *Выготский Л. С. Мышление и речь. М., 1999.*

ально, но сохраняется в качестве достояния коллектива, к которому принадлежит данный индивид, однако ненадолго, поскольку постоянно дополняется и совершенствуется. Сохранение опыта обеспечивается благодаря процессам научения. В мире животных известны формы научения опыту рода, который иным способом, т. е. генетически, не был бы передан. Таковы, например, некоторые формы общения животных, техника полета у ряда видов птиц. Описаны даже случаи обучения старшим поколением животных младшего своему индивидуальному опыту. Подобное, например, встречается у крыс. Однако этот опыт не получает длительной трансляции, ограничивается одной сменой поколений и связан с конкретными обстоятельствами, изменение которых ведет к утрате необходимости его сохранения. Любое искусственно изготавливаемое орудие жизнедеятельности животного является результатом чьего-то индивидуального достижения, однако, став частью опыта рода, оно сохраняется длительное время без каких-либо изменений, а абсолютное большинство индивидуально накопленного опыта погибает вместе с животным.

Большинство орудий труда вообще не изготавливается животными, а присваивается, т. е. берется в готовом виде из окружающей их среды. Такие орудия труда не обладают для животного никакой ценностью, после их использования они выбрасываются, не хранятся, а изыскиваются вновь в силу их простоты и вездесущности. Инстинктивно или в

результате научения созданные орудия труда также не обладают ценностью, а скорее полезностью, их использование иногда не ограничивается сезоном или даже несколькими сезонами не в силу воплощенной в них ценности, а в силу требующего этого инстинкта и закрепляющего этот инстинкт праксеологического эффекта. Человек не только использует технику, чтобы улучшать решение своих утилитарных проблем, но и чтобы накапливать знания об этих решениях, создавая таким образом вокруг себя искусственную среду существования — культуру. Эта культура представляет собой комбинацию и синтез индивидуального опыта, следовательно, в основе ее лежат ценностные модели.

Среди сигналов животных нет знаковой системы, которую можно было бы охарактеризовать как язык. Согласно восходящей к зоосемиотике Т. Сибеока концепции, сигналы животных вообще лишены какой бы то ни было семантики и синтактики. У элементов коммуникативных систем животных, действительно, нет социально фиксированных значений (хотя это положение тоже требует уточнения, о котором речь пойдет ниже), но отсюда еще не следует, что подобные элементы вообще лишены значения, причем вполне обобщенного. К. Э. Фабри выделяет три важнейших типа зоосемантики: опознавательная и скрывающая (мимикрирующая), сигнализирующая о состоянии особи, предупреждающая об опасности; эта семантика транслируется с помощью различных типов индек-

сальных означающих: оптических (цвет, поза, движение), акустических, тактильных и химических.¹ Н. А. Тих дополняет типологию К. Э. Фабри регулятивной и координирующей поведение другой особи семантикой.²

Элементы коммуникативных систем животных имеют типичную сигнально-индексальную семантику. Содержание сигнала не сводится только к материальным компонентам, более того, непосредственно (в чувственном восприятии) присутствующие материальные компоненты (например, акустические) выражают (сигнализируют) отсутствующие (в том же восприятии) компоненты психические (ибо у длины звуковой волны и эмоции страха нет ничего общего, кроме ощущающего их организма). И животное различает эти компоненты, хотя и без свойственной человеку абстракции, т. е. именно как компоненты целостной ситуации.

То же самое следует сказать и о синтактике элементов коммуникативных систем животных; нет никаких серьезных аргументов, опровергающих ее существование. Сигналы животных иногда имеют сложную структуру, представляющую собой либо простую последовательность, либо даже такую, смысл которой несводим к смыслам составляющих ее компонентов (такие данные имеются относительно коммуникативного поведения морских жи-

¹ *Фабри К. Э.* Основы зоопсихологии. М., 2001. С. 86.

² *Тих Н. А.* Предыстория общества. Л., 1970. С. 268.

вотных). Однако возможность передачи животными с помощью подобных синтактических знаковых систем абсолютно новой информации, что характерно для языка человека, принципиально отсутствует.

Человеческий язык как интериоризация орудий труда есть способ опредмечивать любое внешнее содержание, а как орудие абстрактного мышления — любое внутреннее содержание. Язык, труд и мысль связаны неразрывно, но не тождественны. В основе их связи — индивидуальный опыт, потребность в его сохранении и аккумуляции. А это означает, что в основе их связи — порождение ценностей.

Особым и тесно связанным с предыдущими проблемами является вопрос о природе кода сигналов животных. Его существование также подвергается сомнению. Наиболее аргументированной точкой зрения такого рода является концепция Е. Н. Панова. Исследуя коммуникацию птиц, ученый приходит к выводу о непрерывности и неспецифичности их сигналов.¹ Однако, как известно, условием коммуникации является специфичность и определенность ее средств. Е. Н. Панов выдвигает гипотезу, согласно которой птицы понимают друг друга не в силу стереотипности их сигналов, а в силу, с одной стороны, их периодической готовности

¹ *Панов Е. Н.* Механизмы коммуникации у птиц. М., 1978. С. 287.

к подобному пониманию (например, в период спаривания или строительства гнезд), а с другой стороны, благодаря избыточности их коммуникации, достигающей, в конце концов, методом проб и ошибок эффекта в одном из многочисленных своих актов. Однако по данным многих других исследователей, в коммуникативных системах животных, наряду с неспецифичными, все-таки существуют сигналы, имеющие вполне определенную функцию. Ни у кого не возникает сомнения, например, в смысле агрессивного рычания собаки, «зигзагов» колюшки или натравливания уток.

Еще одной проблемой изучения коммуникации животных является происхождение его кодов. Средства коммуникации животных бывают врожденными и полученными в результате научения. Но вопрос о происхождении кодов коммуникации не сводится к проблеме его источника, важно также понять структуру самого процесса происхождения. Многие средства коммуникации животных, по мнению ряда ученых, произошли в процессе ритуализации. «Эволюционный процесс, „ухватывающий“ сигналы и делающий их более заметными и видоспецифичными, называется ритуализацией»; ритуализация превращает в сигналы движения, которые «первоначально не обладали знаковой функцией».¹ Однако не все коммуникативные средства

¹ Тинберген Н. Социальное поведение животных. М., 1993. С. 122.

являются следствием ритуализации. По мнению Е. Н. Панова, коммуникация вполне возможна даже и без нее, а именно — на основе непрерывных и незаметных сигналов, броскость же сигналов часто зависит от уровня общей эмоциональности вида животных; у многих высших животных эволюция идет как раз по пути ухода от жесткой стереотипности сигналов.¹

Ритуализация есть в некотором смысле символизация и дебиологизация поведения животных, она может приводить даже к определенным опасным для выживания вида последствиям (так, ритуализованное поведение самцов некоторых птиц и насекомых, направленное на привлечение самки, отвлекает их от самозащиты и, более того, делает заметными для хищников). Ритуализацию, конечно, в любом случае нельзя понимать как процесс, тождественный передаче индивидуального опыта человека обществу. Но некоторые аналогии такого рода возможны. К. Лоренц пишет: «Образование ритуалов посредством традиций, безусловно, стояло у истоков человеческой культуры, так же, как перед тем, на гораздо более низком уровне, филогенетическое образование ритуалов стояло у зарождения социальной жизни высших животных»; и далее: «В обоих случаях какое-то действие, посредством которого вид или культурное сообщество преодолевает какие-то внешние обстоятельства, приобретает

¹ *Панов Е. Н.* Цит. соч. С. 30, 32.

совершенно новую функцию — функцию сообщения».¹ Различие между ритуализованным поведением животного и человека заключается в осознании последним разрыва между ритуализованным поведением и его ставшим полностью условным коммуникативным значением, что как раз и превращает данный факт в символ; животное же не осознает подобного разрыва, поведение и его небиологический смысл остаются для животного единым, хотя и расчлененным, фактом. Животное полностью подвластно силе привычки своего поведения, человек же в состоянии осознать иррациональную природу любой привычки, что в итоге и привело к возникновению креативной культуры. Показательно, что ритуализация многими исследователями рассматривается именно в качестве типичного этологического феномена. Б. Ф. Поршнев усматривал в стандартности орудий труда неандертальцев типичный признак, характеризующий их как разновидность животных: стереотипность — «следствие усвоения данного действия помимо стадии сознательности».²

Ритуализация, безусловно, является мощным биологическим стимулом возникновения и закрепления небиологического опыта, т. е. индивидуального и ценностного. Она же, по-видимому, является и основой существования традиций. Однажды воз-

¹ Лоренц К. Цит. соч. С. 81.

² Поршнев Б. Ф. Цит. соч. С. 326.

никнув под влиянием столкновения инстинктов (как натравливание уток — в результате столкновения инстинкта самосохранения и агрессии) или под влиянием стресса, который не дал завершиться инстинктивной реакции, она становится ключом — а в условиях культуры ценностным ключом — к решению тех или иных проблем коммуникативного, духовного или преобразовательного характера.

Социальное разделение труда как важнейший принцип аксиогенеза. Предобщение животных и общение людей.

К числу важнейших свойств жизни относятся: изменчивость (динамизм) видовой и индивидуальной жизни, ее дискретность и вариантность (например, половой диморфизм), активность организма в его отношениях со средой, сложность, генетическая воспроизводимость. Все это приводит живые существа к необходимости взаимодействовать не только с неорганической природой, но и с себе подобными. Взаимодействие облегчает решение биологических задач, оно расширяет опыт организма, который в одиночку не всегда способен решить эти задачи. Организмы начинают конкурировать внутри вида и с другими видами, совместно заботятся о рождении и выращивании потомства. Именно в этом процессе возникает совместная деятельность, а позднее и генетически не обусловленное разделение труда, а следовательно, и признание ценности партнера.

Социальным фактором аксиогенеза является разделение труда, основанное на обучении индивидуальному опыту деятельности; оно — подлинная основа аксиогенеза. Именно в процессе коллективного труда и общения родился человек как уникальный субъект и ценностный мир. Деятельность древнейших людей была еще ориентирована на решение исконных для всякого живого существа задач, но она перестала быть цельной, она, как справедливо полагал А. Н. Леонтьев, разделилась на действия. А каждое такое действие уже имело иные задачи, оно было обращено к другому человеку, элементом преобразовательной деятельности стало общение. От личности другого человека, уникальность которой на первых этапах своего становления хотя и была минимальна и почти равна уникальности коллективной культуры, зависел результат всей деятельности и в итоге — всей жизни человека. Государство пчел предполагает сложное разделение труда, но это разделение не основано на социокультурных, т. е. сформированных в процессе индивидуального обогащения видовым и, наоборот, видового обогащения индивидуальным опытом, традициях. Любая субъектно-объектная деятельность человека невозможна вне подобных традиций и ценностей. Разделение труда животных предопределено генетически, его спонтанное возникновение всегда случайно; животные скорее будут конкурировать друг с другом, чем взаимодействовать.

Н. Тинберген дает следующее определение предобщения, т. е. коммуникации и взаимодействия животных: «Совместные действия, основанные на взаимном реагировании».¹ Процесс предобщения складывается из двух действий: агрегации и сотрудничества. Предобщение или коммуникативное взаимодействие животных отличается от коммуникации машин. Предобщение не всегда оказывается врожденным, очень часто оно требует научения и зависит от индивидуального опыта. Предобщение отличается от общения и от коммуникации людей. Последняя является переходной формой человеческой деятельности, включающей субъектно-объектные и субъектно-субъектные характеристики. Любая индивидуальность не является врожденной, она приобретает вследствие опыта единичной особи. Животные, способные к восприятию индивидуальности другого, видят друг в друге незаменимого уникального партнера, их отношения не сводятся к ситуации, в которой «любая особь равноценно заменяет другую как элемент над-индивидуального сообщества».² Аналогичные факты накоплены при изучении поведения некоторых одомашнированных животных и некоторых диких животных, прирученных человеком. Предобщение шимпанзе с человеком подобно, по мнению

¹ Тинберген Н. Цит. соч. С. 10.

² Лоренц К. Цит. соч. С. 169.

Н. Н. Ладыгиной-Котс, предобщению собаки со своим хозяином; эти животные явно избирательно относятся к своему хозяину и к другим людям.¹ В этом проявляется своего рода предценностное отношение, связанное с привязанностью животного к своему партнеру, детенышу и хозяину. Но это еще не ценностное отношение, поскольку оно полностью определено праксеологическим инстинктом. Деятельность животных никогда не становится подлинно межсубъектной, она не преследует в качестве основной и единственной цели целостного и ценностного приобщения бытия одного субъекта к бытию другого, ее целью всегда является сохранение жизни.

К. Лоренц создал классификацию форм предобщения у животных. Было бы заманчиво считать данную классификацию в силу ее теоретической элегантности своеобразной хроноструктурой эволюции предобщения. Однако, несмотря на то, что эти формы образуют иерархию, нет никаких оснований полагать, что подобная иерархия выражает некий эволюционный поведенческий ряд. Австрийский этолог различал четыре формы предобщения: анонимную стаю, индифферентные сообщества («сообщества без любви»), гигантские семьи, индивидуальные союзы. Каждая следующая форма отличается ростом тес-

¹ *Ладыгина-Котс Н. Н.* Дитя шимпанзе и дитя человека в их инстинктах, эмоциях, играх, привычках и выразительных движениях. М., 1935.

ноты и индивидуальности отношений между взаимодействующими особями какого-либо вида, ростом признания ценности партнера. Все животные, обладающие способностью к предобщению более высокого уровня, и даже человек не утратили способности и к аналогам предобщения низких и нехарактерных для их привычного поведения уровней. Примитивнейшая форма предобщения — анонимная стая. «Понятие стаи определяется тем, что отдельные особи некоторого вида реагируют друг на друга сближением, а значит, их удерживают вместе какие-то поведенческие акты, которые одно или несколько отдельных существ вызывают у других таких же».¹ Отношения в анонимной стае наименее тесны и наименее индивидуальны, но они уже есть именно в качестве активных отношений, а не безразличного скопления или случайного контакта. Следующий уровень предобщения — «сообщество без любви»; это «такие отношения между определенными особями, которые связывают их на долгое время, иногда на всю жизнь, но при этом личные узы не возникают».² В индифферентных сообществах отношения особей уже тесны, но еще не индивидуальны. Еще более высокий уровень — семья; такие группы развивают высокую внутривидовую агрессивность, их состав очень велик, и они ли-

¹ Лоренц К. Цит. соч. С. 144.

² Там же. С. 154.

шены возможности индивидуального отношения друг к другу, «принадлежность к определенной группе узнается по определенному запаху, свойственному всем ее членам».¹ В семье отношения тесны, но их индивидуальность сводится к родственным связям. Предобщение в его высшей форме — индивидуальный союз, именно он обладает наиболее последовательным и многообразным сходством с общением людей, утверждающим ценность индивидуальности и личности. Некоторые виды животных образуют союзы или группы, основанные на индивидуальном узнавании друг друга; «в отличие от безличных сообществ, групповые, объединяющие реакции тесно связаны с индивидуальностью членов группы».² Однако среди сообществ интеллектуальных высших животных индивидуальных союзов нет. Тем не менее именно интеллектуальные высшие животные, а именно человекообразные обезьяны, эволюционно наиболее близки человеку.

Все социокультурные характеристики участников общения отсутствуют в случае предобщения. Можно обнаружить лишь один аналог такого рода: это социобиологический статус животных, образующих социальные группы, в которых существует иерархия особей (вожак — стадо; господствующая группа — подчиненные группы). Половозрастные

¹ Там же. С. 161.

² Там же. С. 169.

особенности участников общения имеют непосредственный эволюционный источник в среде предобщения. Можно утверждать, что подобный источник имеют и этнические качества; напомним о существовании гигантских семейных союзов животных. Однако еще раз подчеркнем, что любое предобщение животных имеет видовой и биологический смысл, который преобразуется в общении человека в личностные и социокультурные формы. Все свойства участников предобщения, эволюционировавшие в соответствующие свойства участников общения, были, следовательно, преобразованы. Так, человеческая семья перестает выполнять только репродуктивные функции. Уже ее состав и отношения между ее членами (например, в структуре авункулата, состав которого предполагает участника — брата жены, — не имеющего непосредственного отношения к репродукции) никак нельзя будет объяснить давлением биологических целей.

Контексты предобщения ограничены в своем составе теми же биологическими целями. Основные контексты общения есть не что иное, как система основных видов жизнедеятельности животного. К. Лоренц неоднократно подчеркивал, что жизнедеятельность животного всегда представляет собой единый процесс, и только специальный мотивационный анализ может выявить доминирующий в ней по отношению к некоторой поведенческой ситуации инстинкт или биологическую зада-

чу.¹ Любая биологическая задача сводится к проблеме выживания, т. е. к проблеме сохранения и репродукции индивида и вида. Сохранение сводится к восполнению затраченных на жизнь элементов организма, т. е. к питанию, и к защите организма от внешних опасностей. Животное в отличие от растения обладает сложным поведением и именно с его помощью решает свои биологические задачи. Его питание, репродукция и самозащита проходят в обстановке психического отражения свойств внешней среды, а значит, выбора оптимального для продолжения жизни комплекса этих свойств, что, в свою очередь, приводит к внутривидовой борьбе и межвидовой конкуренции, а также к внутривидовому и межвидовому взаимодействию. Отсюда и выделяются четыре главные цели жизнедеятельности: питание, репродукция, защита (взаимодействие) и агрессия (борьба).² У высших животных поведение всегда социально, даже если они способны вести одинокий образ жизни и ограничивают групповой образ жизни только спариванием. Спаривание — важнейшая часть жизнедеятельности, оно, как правило, является кульминацией и началом многочисленных контекстов предобщения животных. Американские ученые Г. Трингс и М. Трингс утвер-

¹ Там же (гл. 6 «Великий парламент инстинктов»).

¹ Там же. С. 91–113.

² *Trings H., Trings M. Animal Communication.* N. Y., 1964.

ждает, что именно половые сигналы животных являются первичными в эволюции их коммуникативных средств.¹ Спариванию предшествуют формы внутривидовой борьбы за симпатию возможного полового партнера, брачные игры половых партнеров и их совместная подготовка к выращиванию потомства; после появления потомства предобращение входит в состав заботы о нем и научению его необходимым формам взрослого поведения.

Любовь животных к детенышам, подчинение их вожакам и хозяевам, индивидуализированные союзы и ритуализация еще не свидетельствуют о возникновении субъективности и ценностных ориентаций. Ибо подлинная субъективность всегда социально значима, а не является производной инстинкта или случайности индивидуального опыта. Итак, фактически аксиогенез сводится к формированию субъективности. Важнейшим фактором этой субъективности оказывается человеческий род, т. е. социальный субъект, обладающий возможностью накапливать индивидуально приобретенный социально значимый опыт в виде языка и орудий труда, а также определенных психических способностей интерпретации подобного опыта. Ценность рода и его воспроизведения, восходя к ключевым биологическим и праксиологическим полезностям, постепенно становится подлинным

² *Trings H., Trings M. Animal Communication. N. Y., 1964.*

§ 3. Аксиологическая модель архаической традиционной культуры

Стадии аксиогенеза. Предковые (австралопитеки, хабилисы), переходные (архантропы), примитивные (палеоантропы) и классические (неоантропы) формы архаической традиционной культуры.

Архаическая культура носит переходный характер; вместе с тем она существовала во много раз дольше любого другого исторического типа культуры. Переходность эта, таким образом, оказалась чрезвычайно устойчивым состоянием, намного более устойчивым, чем любой период господства традиционной культуры. Хотя, конечно, и она не была в течение этого времени неизменной. Изменялась не только культура и ее отдельные виды, но даже морфология и самая сущность человека, причем трансформации культуры и человека взаимообуславливали друг друга. Исторических свидетельств об этом времени, конечно, недостаточно для того, чтобы описать его так же обстоятельно, как описаны последние семь тысяч лет жизни человечества. Двухмиллионная история первобытной культуры, к сожалению, должна рассматриваться весьма схематично. Руководствуясь наиболее распространенной схемой, мы и будем описывать эволюцию ценностей. Большинство исследователей склонны выделять четыре крупные стадии развития первобытного человека и его культуры, которые, как правило, подразделяются на более мелкие. Первая — стадия

предковых форм (австралопитеки, хабилисы), вторая — стадия переходных форм (архантропы), третья — стадия примитивных форм (палеоантропы), наконец, четвертая — стадия классических форм (неоантропы).

1. Предковые формы человека зачастую рассматриваются как специфические животные, поведение которых почти полностью определяется эволюлогическими категориями, однако это «почти» свидетельствует об их особой близости к возникающим формам человека. С человеком их сближают: жесткая структура коллектива, прямохождение, использование и изготовление орудий труда, совместная (хотя и не систематическая) охота. Согласно концепции Ю. И. Семенова, предлюди жили в «прочных и стабильных» стадах, охватывавших «всех индивидов без исключения».¹ У эволюционно предшествовавших им дриопитеков такого стада не было, их объединения напоминали ассоциации современных шимпанзе, структура которых была не стабильна. Стада предлюдей были строго иерархически организованы. Принцип этой организации — доминирование самцов, а среди них — вожака. Отношения между членами стада ни в какой мере нельзя сравнивать даже с предобщением у серых гусей: нет никакого намека на индивидуальные связи. Отмечаются постоянные конфликты и даже убий-

¹ Семенов Ю. И. Предпосылки становления человеческого общества // История первобытного общества. Общие вопросы. Проблемы антропосоциогенеза. М., 1983. С. 259.

ства своих товарищей, борьба за самок, беспорядочные связи с ними и изнасилования (временное парование во время эструса и промискуитетные парования до и после него), неравномерное распределение совместно добытой пищи (преимущество вожака). Исключения из этих правил возможны лишь в ситуации кормления детенышей и охоты; в последнем случае неизбежной оказывалась взаимная поддержка друг друга. В. П. Алексеев указывает на различия межгрупповой и внутригрупповой коммуникации у предлюдей; кроме того, существовало функциональное различие жестов и звуков на охоте (первые употреблялись во время выслеживания жертвы, вторые — во время облавы). Именно замещение у архантропов жеста звуком стало первым признаком возникновения языка.¹

2. Архантропы уже обладали сознанием и языком. Их коллективы (это произошло, по мнению Ю. И. Семенова, еще у хабилисов) уже были обществами (предобщинами), поскольку доминирование было заменено на сознательное социальное регулирование.² Исчезновение доминирования, однако, не привело к уничтожению жесткости социальной структуры. Это предполагало, с одной стороны, признание субъективной ценности каждого из членов предобщины, а с другой стороны,

¹ Алексеев В. П. Возникновение и эволюция гоминид // Там же. С. 220.

² Семенов Ю. И. Становление человеческого общества // Там же. С. 303.

наличие определенных правил (символических каналов и кодов) взаимодействия и, следовательно, возникновение общения. Правда, общение ограничивалось пока лишь рамками облавной охоты и связанным с ней равноправным потреблением пищи всеми членами коллектива (а не только вожаками, непосредственными участниками охоты и детенышами), именно поэтому Х. Мюллер-Карпе полагает, что у архантропов еще не сложилось подлинное человеческое общество.¹

Коллективная собственность на мясо распространялась и на орудия труда, связанные с его добычей, а затем и на всю пищу, что привело к возникновению собирательства и ценности орудий труда, аккумулирующих социализированный индивидуальный опыт взаимодействия коллектива с природой. Собирательство же, в свою очередь, расширяет круг участников общения, вовлекая в него женщин. Однако общий уровень конфликтности отношений (в том числе убийств своих товарищей) все еще высок. Не существует и постоянного парования, более того, промискуитетные отношения вытесняют даже временное парование, поскольку система доминирования разрушена. С другой стороны, возникает одно из первых половых табу — запрет на инцест между родителями и детьми. Предобщины архантропов были большими и постоянно перемешива-

¹ *Müller-Karpe H. Handbuch der Vorgeschichte. Bd 1. Altsteinzeit. München, 1966.*

лись, что, конечно, не способствовало выработке каких-либо определенных каналов и кодов общения, а самое главное — ценностных моделей, однако снижало уровень межгрупповых конфликтов. По данным А. П. Окладникова, архантропы не имели постоянных жилищ и одежды.¹ С другой стороны, как показал М. Ф. Неструх, в эти времена техника изготовления орудий труда значительно усложняется и стандартизируется, а синантропы даже овладевают огнем.²

3. У палеоантропов человеческое общество было уже вполне сформировано, хотя и представляло собой примитивную его форму. Возникли небольшие сплоченные коллективы, которые с течением времени все больше уменьшались и изолировались от других коллективов. Внутренние конфликты исчезают, зато распространяются внешние. Ценность индивида вырастает настолько, что даже «мертвецов рассматривали как полноправных членов коллектива».³ Возникают первые формы познания, искусства и религии. В круг общения включаются субъективированные объекты (фетиши, магические силы природы и тотемные животные) и квази-

¹ Окладников А. П. Возникновение человеческого общества. Эпоха господства первобытно-общинного строя // Всемирная история: В 10 т. Т. 1. М., 1955. С. 28.

² Неструх М. Ф. Происхождение человека. М.: Наука, 1970. С. 294.

³ Семенов Ю. И. Цит. соч. С. 385. Речь идет о становлении погребальных култов.

субъекты (умершие предки). По мнению О. Ю. Артемовой, искусство возникло в контексте религиозной и магической деятельности, хотя всегда было не вполне ей подчинено.¹ Такие его палеолитические жанры, как «макароны» и «руки», свидетельствуют о сложном взаимодействии палеоантропов с окружающей их фауной, об охоте на нее и борьбе за жилища. То же верно и для сюжетных жанров (экспонирование рассеченных туш, искусственные пещерные медвежьи кладбища, натуральный макет). А. Д. Столяр даже не выделяет среди функций искусства религиозно-магическую, ограничиваясь функциями пробуждения сознания и утверждения собственной активности и мощи, т. е. ценности и значимости, а также аккумуляции и передачи опыта субъективизации и ценностного сознания мира.² Если это так, то можно утверждать, что уже на самых ранних этапах истории палеоантропов к числу квазисубъектов их общения принадлежали художественные или, по крайней мере, мифологические образы, т. е. артефакты, содержащие ценностные модели.

Палеоантропы обладали достаточно совершенной системой символических кодов общения, что позволяло им даже фиксировать информацию и

¹ *Артемова О. Ю.* Искусство в эпоху классообразования // История первобытного общества. Эпоха классообразования. М., 1988. С. 377.

² *Столяр А. Д.* Происхождение изобразительного искусства. М., 1985. С. 62, 274.

дистантно адресовывать ее потомкам или просто отсутствующим в момент подобной фиксации людям (об этом свидетельствуют, согласно Ю. И. Семенову, борозды на костях из Пеш де л'Азе¹). Палеоантропы обладали одеждой, постоянными жилищами (освоенными пещерами) и сложными орудиями труда. Как полагает М. Ф. Неструх, темнота и теснота пещер способствовали совершенствованию общения и языка, поскольку именно в этих условиях средства общения из сигналов действий становились символами объектов.² Все это свидетельствует о высоком уровне сознания палеоантропов, их способности формировать и аккумулировать субъективно значимую, ценностную информацию.

Согласно А. П. Окладникову, уже у палеоантропов формируется материнская родовая община, т. е. агамное табу и запрет на инцест между братьями и сестрами.³ Все это свидетельствует о новом уровне роста субъективной ценности человека и регуляции отношений между участниками обмена половыми партнерами. Таким образом, уже на данном этапе все основные ценностные модели архаической культуры были сформированы. Модели внешнего взаимодействия способствовали сплочению и самоидентификации общин, становлению локальных

¹ Семенов Ю. И. Цит. соч. С. 398.

² Неструх М. Ф. Цит. соч. С. 353.

³ Окладников А. П. Цит. соч. С. 47.

культур и языков. Как уже отмечалось, эти взаимодействия представляли собой в основном конфликты, прежде всего брачные нападения. Как утверждал Б. Ф. Поршнев, кровное родство являлось поначалу мнимым, «первое человеческое психологическое отношение — это не самосознание первобытной родовой общины, а отношение людей к своим близким животнобразным предкам», затем транспонировавшееся на взаимодействие между общностями людей.¹ Только с осознанием других общностей как «не-людей», как «они» приходит сознание «мы», а после и понимание невозможности изолированного от «они» существования, создается пространство взаимодействия, которое Б. Ф. Поршнев называет «вы» или «сфера общения».² И только на поздних этапах этого процесса, не закончившегося и до сих пор, обособление «мы» и «вы» приводит к появлению «я» и «ты».

4. Неоантропы — это общины людей, мало отличающихся от современного человека, хотя имеются данные, согласно которым даже морфология головного мозга кроманьонцев не совсем совпадает с аналогичными структурами современного человека. Тем не менее неоантропы являют собой создателей первой формы культуры собственно человека, о чем и пойдет речь далее.

¹ Поршнев Б. Ф. Социальная психология и история. М., 1966. С. 83.

² Там же. С. 125.

Синкретизм важнейших форм архаической традиционной культуры и их внутренняя упорядоченность.

Архаическая культура возникает как результат длительного эволюционного перехода, сообщившего человеку субъективность, т. е. ценностно ориентированное отношение к миру. Индивидуализированные союзы животных, их практический интеллект, ритуализация и другие особенности, являющиеся аналогами человеческой культуры, находят свое завершение в таких человеческих свойствах, которые оказываются полностью преобразующими древний инстинкт явлениями. Это, как уже отмечалось выше, — язык, социальное разделение труда и абстрактное мышление.

Архаическая культура не обладала строгой дифференциацией своих форм, но ее морфология — как зародыш развернутой структуры культуры — уже потенциально содержала все основные формы деятельности человека и ее продуктов, хотя они были свернуты в сложное взаимозависимое единство, которое после работ А. Н. Веселовского принято называть первобытным синкретизмом. Синкретизм предполагал не столько неразличение природы, общества, человека и культуры, сколько ощущение их сложного и упорядоченного единства. Это единство впервые было описано еще Дж. Фрезером в его анализе первобытных форм власти, мифа и ритуала. Магическое представление о единстве мира, позволявшее первобытному человеку ощущать свою взаимозависимость с природой, приводило к прак-

тике отождествления человеческого тела, животного, общества, природы и результатов человеческой деятельности. Изоморфизм представлений об этих регионах бытия сказался и на их ценностных моделях. Применительно к архаической культуре невозможно говорить об отдельных ценностных моделях тех или иных ее сторон, следует утверждать существование единой, но дифференцированной ценностной системы.

Среди классических ценностных ориентиров традиционной культуры (духовного, процессуально-преобразовательного и процессуально-продуктивного), выраженных в ценностях общества, религии, техники и традиции, архаическая культура усатанавливает свои специфические акценты. Утверждая свою связь с предшествующей — животной — стадией существования человека, архаическая культура формирует свой тезаурус вокруг экзистенциальной ценности жизни, ценности воспроизведения человеческого рода. Эта ценность обеспечивается духовно, в виде религиозных систем магического характера — тотемизма, утверждающего родство с животным миром, и шаманизма, утверждающего способность человека на правах части природы воздействовать на нее, сохраняя и ее, и себя. Эта ценность обеспечивается материально, т. е. социально и вещественно. Социально — в условиях сложных ценностно-ориентированных отношений родства, системы запретов (табу), обеспечивающих воспроизведение рода в ходе обмена

половыми партнерами. Вещественно — в условиях первобытного присваивающего хозяйствования, имеющего три варианта-отрасли: собирательство, охоту и изготовление орудий труда, облегчающих исходные формы присвоения даров природы. Процессуальная сторона культуры полностью зависит от традиции как принципа культурогенеза и его ценностной модели.

В эпоху неолита традиция ограничивает возможности свободного отношения к миру, предлагает сценарии оценок, художественного отражения и мышления о конкретных ситуациях, сценарии преобразовательной деятельности, общения и любого иного вида деятельности. «Нормативные предписания пронизывали все аспекты жизни людей: во взаимоотношениях внутри семьи и общины, между родственниками и свойственниками, соплеменниками и чужаками, представителями разных поколений и разных ритуальных групп и прочими, повсюду действовали неписанные правила, основанные на традиции, идущей от предков».¹

Традиция на фоне синкретизма архаической культуры приводит к возникновению особого типа мышления, названного Л. Леви-Брюлем пралогическим. Оно было основано на коллективных представлениях и законе их сопричастности (парти-

¹ Шнирельман В. А. Позднепервобытная община земледельцев-скотоводов и высших охотников, рыболовов и собирателей // История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины. М., 1986. С. 394.

ципации). Пралогическое мышление связывает причинно-следственными отношениями представления о фактах, не имеющих объективных причинно-следственных отношений, эта связь целиком и полностью зависит от коллективной традиции.¹ Вместе с тем Л. Леви-Брюль никогда не отрицал наличие в первобытном мышлении элементов логики, так же как, впрочем, и в современном мышлении — элементов партиципации.² Ф. Боас справедливо пишет, что «характерные умственные признаки человека в главных чертах одинаковы во всем мире» во все времена.³ Партиципация есть неизбежный результат недостаточности информации, отсутствия большого опыта и его критики. Для первобытного человека взаимодействие с природой никогда не было просто преобразованием ее, но общением, причем не с квазисубъектами, а с реальным партнером.

Мышление первобытного человека ничуть не хуже мышления человека современного, то же самое следует сказать и об их языке. Э. Сепир прекрасно показал, что, несмотря на все различия в грамматике и лексике языков народов, живущих в условиях архаической культуры, от народов, живущих в условиях современной культуры, их языки в

¹ *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994. С. 56–86.

² Там же. С. 8.

³ *Боас Ф.* Ум первобытного человека. М., 1926. С. 59.

принципе способны выразить все, что только потребуется, хотя и с разной степенью легкости и точности. Гегеля вполне можно перевести на язык коренных жителей Тробрианских островов, хотя это и сопряжено с рядом сложностей. Быть может, сложность грамматической структуры древних языков как раз и определяется синкретизмом первобытной культуры, т. е. тотальной взаимозависимостью всех ее элементов, находящей своей выражение в структуре языка, ибо именно грамматика и выступает наиболее репрезентативной формой выражения языковой значимости или соотношенности и взаимопределенности языковых элементов.

Ценность рода как ключевая ценность тезауруса архаической культуры. Система родства (обмена половыми партнерами) как ключевая деятельность упорядочивания архаической культуры.

Фундаментальной и экзистенциальной ценностью архаической культуры является ценность человеческого рода и его воспроизведения. Эта ценность выражается в сосредоточении всей архаической культуры вокруг отношений внутри родового коллектива. Ни одна из культур, относящихся к тому или иному историческому типу, никогда не уделяла такого пристального внимания к системе отношений между членами рода. Сами запреты на эндогамные брачные отношения, на инцест между определенными категориями родственников, возрастные ограничения обмена половыми партнерами, порядок наследования

имущества, локализация проживания семьи — все это свидетельство того значения, которое придают воспроизведению рода его члены. Помимо же этого внутреннего структурирования воспроизведения рода, необходимо указать и на сопровождающие его ритуальные акции и мифологические обоснования, традиционализирующие соответствующую систему ценностей, обеспечивающую канонический и космический характер определенному типу важнейшей деятельности архаического человека.

Магическая практика шаманов, формирующаяся вокруг тотемических мифов, всегда имела родовую семантику: выбор тотема, композиция ритуалов, связанных с его жертвоприношением, имеющим символический или натуралистический характер, сложная система ритуалов организации жреческой власти, демонстрирующая зависимость мира от природных качеств определенного представителя социума, — все это вновь и вновь подтверждает кардинальную роль ценности родовой жизни в архаической культуре. То же самое следует сказать и о производственных практиках, являющихся частью основного производственного процесса — поддержания жизни рода. Эти практики сопровождались целым ореолом символической семантики сексуально-магического характера, определялись структурой отношений родства, воспроизводились в ряде ценностных моделирующих систем, вроде первобытного искусства. Рассмотрим теперь отношения внутри рода более конкретно.

Культура и общение неолитов представляют собой классический вариант архаической традиционной культуры и архаического функционального общения. Эволюционное становление человека и его деятельности завершается и трансформируется в историческое. Межобщинные отношения все больше приобретают характер сотрудничества. Изоляция неандертальских общин преодолевается, формируются межродовые браки и племена. Сложная история развития брачных отношений уже почти не определяется биологическими задачами, а зависит от культурно-экономических факторов, и в первую очередь от традиционных ценностей. Она прекрасно описана в работах этнологов, начиная от «Древнего общества» Л. Г. Моргана, определившего главенствующую роль рода в структуре первобытного социума, типы родов, историческую первичность эндогамии и матрилинейного рода.¹ Начало формирования рода связано, по мнению Ю. И. Семенова, с охотничьими агамными запретами и оргиастическими праздниками. Классический род уже полностью запрещал половые отношения между его членами; возникли дуально-родовые организации и групповой брак, который, однако, никогда не являлся прочным типом семьи. «Род был объединением, членов которого связывали одни только социальные отношения», т. е. отношения культа, производства и обще-

¹ Морган Л. Г. Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации. Л., 1935. С. 30–38.

ния.¹ Помимо инициаций, именно в браке упорядочиваются и отношения возрастных классов (кротскузенный брак). Как убедительно показали Д. Мёрдок и И. Кольсон, групповой брак связан с матрилинейностью рода и определенными социальными преимуществами женщины, а патрилинейный род возникает только вместе с индивидуальным браком (сначала полигамным).²

Согласно Л. А. Файнбергу, совместное употребление пищи (ее поедание по кругу в соответствии с возможностями каждого — например, размером рта и желудка, особенностями аппетита) суживается праздниками и сменяется ее распределением.³ Затем распределение всей пищи сменяется распределением только коллективно добытой. Наконец, выделяются домохозяйства и возникает личное наследование имущества и власти. Появляются новые формы общения: между старейшинами, вождем и другими членами племени; между учителем и уче-

¹ Семенов Ю. И. Завершение становления человеческого общества и возникновение первобытной родовой общины // История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины. М., 1986. С. 101.

² Murdock G. P. Social Structure. N. Y., 1967; Colson E. Social Organization of the Gwembe Tonga. Manchester, 1967. P. 122—130.

³ Файнберг Л. А. Раннепервобытная община охотников, собирателей, рыболовов // История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины. М., 1986. С. 202—211.

никами. На раннем этапе существования неолитов это общение не знает принуждения. Даже убийство сородича не каралось смертью. Обучение происходит в условиях отсутствия «физических наказаний, уважения к личности ребенка и подростка, учета его желаний».¹ Широко распространяются детские игры, становясь значительным дополнением к формальному обучению. Примечательно, что Л. А. Файнберг называет все формы обучения в эпоху неолита общением.² Увеличивается разделение труда, теперь оно определяется уже не только половым диморфизмом, хотя он, конечно, тоже присутствует. В. А. Шнирельман писал: «В развитом первобытном обществе положение женщин в хозяйственной и домашней жизни нередко было выше, чем у мужчин, а в социально-ритуальной сфере, как правило, ниже».³ К концу неолита возникает ремесло и сложное разделение труда, закрепившее доминирование мужчин: «Чем глубже оканчивалась специализация труда, тем с большей силой проявлялась тенденция к монополизации таких видов труда мужчинами».⁴ О возникновении произ-

¹ Там же. С. 226.

² *Файнберг Л. А.* Механизмы социализации в эпоху классового образования // История первобытного общества. Эпоха классового образования. М., 1988. С. 275.

³ *Шнирельман В. А.* Цит. соч. С. 368.

⁴ *Шнирельман В. А.* Производственные предпосылки разложения первобытного общества // История первобытного общества. Эпоха классового образования. М., 1988. С. 90.

водящего хозяйства и асимметрии мужчин и женщин, вызванной этим процессом, писали Л. Уайт и Г. Чайльд.¹ К началу медного и бронзового века возникают классы и государства, появляется рабство. Ценность человеческой индивидуальности снижается: «...физические наказания становятся обычным и широко распространенным приемом воспитания».² Тем не менее, как писал Л. Е. Кубель, «для этого этапа развития рабства характерно сравнительно хорошее отношение к рабу».³

Производные системы родства: рационы питания, структуры поселений, гардероб и косметика, внешнее и внутреннее пространство жилища.

Большинство оппозиций универсальных категорий архаической культуры (мужское — женское, сакральное — профанное, взрослое — детское — старческое, холостое — брачное, верхнее — срединное — нижнее, свое — чужое, сырое — приготовленное, начальное — конечное, левое — правое, центральное — периферийное, южное — северное (восточное — западное)) применялось для осознания значимости всех без исключения ее артефактов,

¹ *White L.* The evolution of culture. N. Y., 1959. P. 281; *Childe G. V.* Man makes Himself. L., 1941. P. 66–104.

² *Файнберг Л. А.* Механизмы социализации в эпоху классовобразования. С. 288.

³ *Кубель Л. Е.* Возникновение частной собственности, классов и государства // История первобытного общества. Эпоха классовобразования. М., 1988. С. 202.

хотя и по-разному проявлялось в каждом конкретном случае. Все подобные категории свидетельствуют о ценностном отношении к миру. Мир как пространственное и временное целое разлагался на отрицательно и положительно окрашенные участки и периоды. В основе пространственной ориентации архаической культуры лежит образ мирового древа, имеющего ценностно окрашенные и вертикально упорядоченные компоненты. В основе временной ориентации архаической культуры лежит представление об изначальном мифологическом времени, в период протекания которого сложился мир, причем этот процесс всегда рассматривался сопряженным с успешным преодолением ряда трудностей; последующее же время для сохранения ранее достигнутого успеха оказывалось зависимым от соответствия ритуально организованного исторического бытия изначальному мифологическому. Циклический характер пространственно-временных представлений имел магическую основу, в которой человеку полагалась активная роль в связи с его интимной близостью с природой.

Вся материальная культура древнего человека оказывалась своего рода органопроекцией (термин П. А. Флоренского) его телесности. Животное создает себе жилища, использует (и изготавливает) орудия труда, поедает (и заготавливает) пищу. Эти элементы его материальной предкультуры можно объяснить как результат потребности в усилении эффективности жизнедеятельности, направленной

на реализацию основных четырех инстинктов. Инстинкт питания создает предкультуру питания и орудий труда животного, преобразующуюся благодаря ценностным субъективным моделям в культуру питания человека. Инстинкт репродукции и защиты собственного вида создает предкультуру жилища, а инстинкт агрессивной внутривидовой и даже межвидовой конкуренции — предкультуру орудий труда. Можно также сказать, что жилище есть органопроекция кожи (панциря, чешуи) и скелета живого существа (т. е. защитных элементов его телесности, отвечающих за сохранение своего рода от посягательств внешнего мира), а орудия труда есть органопроекция рук, когтей, ног, копыт, рогов, зубов (т. е. агрессивных элементов его телесности, существующих для захвата внешнего мира). Человек помимо этого создает еще один вид органопроекций — одежду. Потребность в одежде появляется у человека на самых ранних этапах его существования, причем ее сложно объяснить. Одежда оказывается своего рода удвоением жилища, ибо она функционально близка именно органопроекции защитных участков человеческой телесности. Специфической материальной культуры инстинкт репродукции не создал, по крайней мере такой, которая была бы сравнима по своей значимости в структуре преобразования природы с жилищем, костюмом, пищей и орудиями труда.

Все органопроекции выполняют и функцию аксиологической социализации человека, т. е. несут в

своем существе различные символические значения, аккумулирующие субъективный социальный опыт рода, направленный на его выживание; эти же значения демонстрируют место данного социума в структуре космоса, с которым первобытный коллектив ощущает интимное магическое родство. Всякая социализация есть одновременно и своего рода космизация человека, ибо посредством приобщения к социуму человек становится частью космического процесса бытия.

Жилище как оберег тела от климатических условий существования, значимость которого усиливается в моменты наиболее незащищенного от внешних воздействий бытия, в моменты, концентрирующие основные результаты жизни и деятельности, есть основной фокус ценностных установок архаической, и даже в целом традиционной, культуры. Жилище есть ценностная модель социальных отношений и места человека в космосе, оно демонстрирует как ведущую экзистенциальную ценность, так и все остальные — сакрально-религиозные, профанно-социальные, вещественные. Вертикальная структура жилища представляет собой проекцию ценностных ориентаций мирового дерева, каждый ярус этого дерева — низ (корни), середина (ствол), верх (крона) — ассоциируется с определенным пространственным компонентом жилища — подполом, жилой сферой, чердаком. Границы жилища выражают оппозицию «свое — чужое», подчеркнутую в своем значении медиатора и протектора с по-

мощью многочисленных оберегов, представленных как вещественно, так и с помощью орнаментальных и образных декоров, покрывающих основные компоненты строения. Внутренняя структура жилища, упорядоченная с помощью стен, столбов и перекрытий, очага и связанной с ним отопительной системы, есть проекция ценностных ориентаций внутри социального мира архаической культуры. Священные и профанные места, ассоциирующиеся с определенным половозрастным контингентом жильцов, свидетельствуют о социальных функциях, выполняемых каждым из них. Вся утилитарная и ритуальная, календарно-производственная и жизненная практика опредмечена в компонентах пространства жилища как в период его строения и уничтожения, так и в период его активного использования. А. К. Байбурин убедительно показал, что ритуальная, мифологическая и практическая стороны архаической культуры неотделимы друг от друга и определяют друг друга в ходе функционирования традиционного — и в первую очередь архаического — жилища.¹

В архаической культуре жилище не противопоставлено и всем остальным постройкам, создаваемым человеком, — хозяйственным (сарай, погреб, хлев), ритуальным (родильные, погребальные, моленные домики), временным сооружениям (для охоты или сезонного жилья). Ценностные катего-

¹ Байбурин А. К. Цит. соч.

рии, характерные для основного жилья человека архаической культуры, определяют функционирование и всех остальных построек. Комплекс таких построек (усадеб) вместе с другими комплексами (возникающими в связи с разрастанием рода и его дифференциацией на мелкие семьи) образует поселение, структура которого имеет также ценностное социализирующие и космизирующее бытие человека содержание. В структуре поселения, как показал К. Леви-Стросс, вертикальное и горизонтальное распределение ценностных ориентаций свернуты в единое социально-космическое пространство, определяющее бытие человека, точнее его функции в рамках коллективной субъективности, которой он принадлежит.¹

Костюм есть вторичная по отношению к жилью компенсация недостаточности защитных компонентов человеческой телесности. Он опирается в своем функционировании на те же, что и жилище, аксиологические структуры. Единичный костюм имеет вертикальную и горизонтальную организацию своего ценностного пространства, границы костюма также представляют собой медиаторные и протекторные декоры, защищающие человека от враждебных интенций внешнего мира и помогающие ему перемещаться в этот мир и внутри него. Еще большее значение имеет функция единичного костюма в структуре гардероба отдельного человека

¹ *Леви-Стросс К. Цит. соч.*

и социума, с которым носитель этого гардероба связан. В работах П. Г. Богатырева выделен целый комплекс функций таких гардеробов, упорядоченных как оппозиции ценностных категорий.¹ Ведущей оппозицией здесь оказывается оппозиция «мужское — женское» и «сакральное — профанное». Социальная аксиология в костюме явно преобладает над космической, хотя последняя, конечно, не утрачивается, а входит в состав и содержание первой.

Не менее значимой, чем костюм, и дополняющей его системой ценностно окрашенных элементов оказывается косметика и совокупность телесных операций, примыкающих к косметике. Это своего рода аксессуары, расставляющие ценностные акценты, вводящие релевантные для функционирования системы костюма коннотации. Подобная коннотация плавно перетекает в такие практики и артефакты, которые непосредственно трансформируют телесность человека. Речь идет уже не только о пирсинге или татуаже, но о модифицирующих топологию и метрику отдельных человеческих органов технологиях. Это затрагивает не только мягкие ткани тела человека (мочки ушей), но даже костные (шейные позвонки, плюсневые кости ступней ног или кистей рук). Человек как функция социума оказывается принадлежа-

¹ Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.

щим ему не только духовно (будучи этнофором, производным от коллективной ценностной субъективности), но и телесно (будучи скроенным по определенному ценностно окрашенному образцу).

Пища архаического человека также была ценностно организована, как на уровне приготовления и употребления отдельного блюда, так и на уровне целого рациона питания. Все космологические и социальные ценностные категории оказывались компонентами тезаурусов рациона питания. Центральными оппозициями ценностных категорий рациона питания являются оппозиции «сырое — приготовленное» и «сакральное — профанное». Вторая оппозиция космологизирует и социализирует первую, вводя в нее дополнительные ограничители, вроде оппозиций «мужское — женское», «детское — взрослое — старческое». Более конкретные формы сырого (вяленое, тухлое, гнилое, сушеное) и приготовленного (жареное, вареное, тушеное, копченое) комбинируются с соответствующими социальными и космологическими категориями. Утилитарная (праксеологически полезностная) сторона пищи, как и других компонентов преобразования природы — костюма и жилища, регулируется символической, т. е. ценностной, стороной ее функционирования. Поскольку приготовление и употребление пищи есть динамический артефакт и основной способ ее бытия, в отличие от бытия статических артефактов (жилища, костюма) ритуальные компоненты пи-

тания выступают на первый план функционирования рационов питания в контексте архаической культуры (ритуальная сторона жилищ и костюмов не менее важна, но не является единственной основной системой их бытия). Временные аксиологические категории определяют структуру рациона питания (последовательность приготовления и приема блюд, привязывание употребления того или иного блюда к календарному или жизненному ритуалу).

Пища архаического человека в условиях присваивающего хозяйства еще не становится искусственной, однако процесс доместикации животных и растений уже начинается, но пока лишь на уровне приручения. Приручение живого есть элемент общей тотемно-магической практики взаимодействия человека и природы, поэтому убийство животных и сбор растений становятся частью сложной аксиологически организованной деятельности, включающей мифологические компоненты восстановления используемой природы, жертвоприношений, утверждения собственной ценности в контексте ценности природы.

Орудия труда архаического человека являются дополнительным аксессуаром остальных артефактов материальной культуры, но вместе с тем и существенно иной их частью. Роль орудий труда в ходе возникновения и развития человека, как мы уже отмечали, всегда оставалась и остается ключевой. Изначально она проникнута ценностными категория-

ми. Основными орудиями труда оказываются средства производства и средства связи (включая инструменты передвижения).

Как и другие компоненты материальной культуры, орудия труда анимизировались (используя термин Э. Б. Тайлора), т. е. наделялись ценностными категориями рода. Они проходили сложные ритуальные процедуры инициации их производственной силы, их использование носило сакрально-утилитарный характер. Орудия труда есть основной мост активного вторжения человека во внешний мир, тогда как остальные компоненты материальной культуры есть скорее средства отделения от него, поэтому именно орудия труда оказывались напряженным средоточием агрессивной аксиологической семантики. Центральной аксиологической категорией, вокруг которой были собраны все остальные, оказывалась оппозиция «свое — чужое». Рассмотрим в связи с этим более конкретно процесс, в котором использовались орудия труда.

Трудовая (охота, собирательство и изготовление орудий труда) и магическая стороны (тотемизм и шаманизм) деятельности первобытного человека и общества.

Способ преобразования природы, осуществляемый человеком архаической культуры, принято называть присваивающим хозяйством. Это означает, что все, необходимое человеку, он брал непосредст-

венно из природы, никак не модифицируя ее составляющих. Однако абсолютно присваивающего хозяйства нет даже у животных, поскольку они создают жилища, орудия труда, заготавливают пищу. Присваивающее хозяйство человека всегда включало элементы производства.

У присваивающего хозяйства архаического человека существовали свои отрасли. Это охота, собирательство и производство элементарных орудий труда. Последняя отрасль выходит уже за пределы присвоения и оказывает существенное влияние на его эволюцию. Именно орудия труда могли конкретно продемонстрировать все преимущества их усовершенствования, и поэтому они постоянно изменялись и улучшались. Мы уже отмечали, что в условиях стабильности архаической и традиционной культуры изготовление орудий труда и использование их в производстве пищи, жилищ, костюмов и других орудий труда носило дестабилизирующий и инновационный характер, способствующий накоплению информации, расшатыванию традиций, комплексным изменениям соответствующего исторического состояния культуры, его переходу на иной исторический уровень.

Производство орудий труда носило элементарный характер. Это означает, что их изготавливалось ровно столько, сколько было необходимо для успешной охоты и собирательства, а также для нормальной социальной жизни. Орудия войны и охоты, средства передвижения, домашняя утварь изго-

тавливались из подручных материалов, и поначалу техника этого изготовления позволяла заниматься им каждому члену коллектива, однако затем она усложнилась и требовала специального обучения ей, что способствовало формированию разделения труда. Собственность на такие орудия труда в силу их элементарности (ограниченности) имела коллективный характер, а поэтому и результаты их использования, бывшего также коллективным, распределялись в соответствии с потребностями каждого члена трудового процесса. Такие орудия труда концентрировали весь социальный опыт и позволяли фиксировать индивидуальные открытия, совершенствовавшие их функционирование. Поэтому орудия труда были одной из важнейших ценностей рода, позволявших ему выживать в сложных условиях взаимодействия с окружающей средой.

Однако основной отраслью присваивающего хозяйства была охота. Охота на зверей, особенно крупных, рыбалка требовали сложного и слаженного взаимодействия как можно большего числа людей. Охота оказывалась деятельностью, разделенной на множество операций: отслеживание зверя, его подкармливание, травля и сама ловля и убийство. Различные операции выполнялись различными людьми, и только конечный эффективный результат оправдывал деятельность каждого человека. Полученное в ходе охоты мясо является наиболее энергетически ценной пищей, способствовавшей улучшению деятельности всего человеческого орга-

низма. Это обстоятельство, конечно, нельзя считать решающей причиной возникновения человека, но и сбрасывать его со счетов тоже нельзя.

Собирательство имело наименее значимую роль в ходе эволюции архаической культуры, хотя на его основе сформировался затем основной вид классической традиционной культуры — земледелие. В архаическую эпоху собирательство носило характер сбора растительных компонентов питания и их заготовок. Один сбор нельзя еще считать собирательством, именно заготовительный характер обработки результатов сбора придает ему значимость специфической отрасли присваивающего хозяйствования. Это обстоятельство также свидетельствует о коллективном характере собирательства, но оно не стало основной отраслью присваивающего хозяйствования именно в силу низкой калорийности растительной пищи.

Все отрасли присваивающего хозяйствования входили в синкретический комплекс архаической культуры. По справедливому выражению Н. Я. Марра, этот комплекс следует назвать «трудмагической деятельностью». Каждый этап производственного процесса соотносился с определенным мифом и сопровождался основанным на этом мифе ритуалом. Это означает, что праксиологический компонент преобразования (польза) никогда не существовал вне аксиологической системы координат поведения (ценностей). Обратимся более подробно к этой проблеме.

Понятие мифа и ритуала: их деонтологическая, аксиологическая и художественная составляющая.

Основным способом выражения архаической системы ценностей являлся магический миф и основанный на нем ритуал. Этот миф рассказывал о возникновении мира в ходе героической деятельности первопредка людей, имевшего миксантропический или даже зооморфный характер. Возникновение мира и людей увязывалось друг с другом, и в дальнейшем их взаимозависимость ощущалась как возможность и обязанность человека подкреплять существование мира и свое собственное существование своими же активными действиями. Миф о родстве человека и мира носил характер представлений о происхождении человека от какого-либо священного животного. Убийство этого животного разрешалось только в контексте определенного ритуала по поддержанию существования мира (например, медвежьего праздника), это убийство могло быть направлено и на человеческого представителя рода, который по ряду своих характеристик оказывался в их взаимозависимости наиболее близок природе и своей смертью подкреплял ее существование. Зачастую это был жреческий лидер, шаман, который своим старением угрожал подорвать молодые силы природного мира. Ощущение возможности таким образом воздействовать на природу было следствием синкретического неразличения человека и окружавшего его мира. Описанные Дж. Фрезером процедуры контагиозной и гомеопатической магии

тической магии свидетельствовали как о том, что человек представлял себя аналогом и частью природы, так и, наоборот, природу — аналогом и частью себя.¹

Основанные на мифе ритуалы пронизывали всю повседневную жизнь человека, и прежде всего его семейные и производственные отношения. Каждый этап какой-либо совместной деятельности фиксировался с помощью основанных на мифе ритуалов. Эта фиксация имела преимущественно аксиологический характер, и только затем деонтологический. Норма человеком архаической культуры всегда ощущалась как ценность, и преимущественно как ценность, собственно нормативность с ее дистанцией между реальностью и социальными требованиями — немыслимая в условиях архаического синкретизма и коллективной солидарности фактичность.

Важнейшим способом ритуализации поведенческой практики оказывалось архаическое искусство. Это была часть магического программирования успешности соответствующего действия. Изображение успешной охоты предопределяло ее реальный исход. Изображение женщины (например, скульптуры палеолитических или неолитических Венер) предопределяло обеспечивающую сохранение рода плодовитость реальных матерей, культ ко-

¹ Фрезер Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1998.

торых выражал особую ценность этого магического эффекта. Одновременно искусство продолжало оставаться способом аксиологической самоидентификации человека, утверждения его коллективной субъективности и права на все, что связывалось с этой субъективностью — на жилище, орудия труда, результаты охоты и собирательства, а главное — права быть частью рода, которому принадлежал каждый его член.

Согласно В. Б. Мириманову, развитие архаического искусства движется по пути конкретизации его сюжетов и схематизации выразительных средств: «Стилизация человеческих фигур, приводящая постепенно к схематизму,— результат общей тенденции» неолитической живописи.¹ А. Д. Столяр назвал последние этапы развития неолитической живописи этапами «отвлечения от натуральной конкретности» и «логической схемы».² О стилизации и гиперболизации первобытного искусства говорит и А. П. Окладников.³ Схематизация и стилизация живописных сюжетов приводит к возникновению такого решающего факта истории культуры и средства дистантного общения, как письмо. Речь идет о пиктографическом письме. Значимость

¹ *Мириманов В. Б.* Изобразительное искусство в эпоху первобытной родовой общины // *История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины.* М., 1986. С. 516.

² *Столяр А. Д.* Цит. соч. С. 262.

³ *Окладников А. П.* Цит. соч. С. 102.

рисунка для фиксации мифа и ритуализации основного на нем действия также подтверждает эти идеи. Письмо становится одним из основных фиксаторов ценностного мира архаической культуры и одновременно переводит ее на новую историческую фазу бытия.

§ 4. Аксиологическая модель классической традиционной культуры древних скотоводов-кочевников

Классическая традиционная культура, ее виды и этапы становления. Ценности традиции, религии и общества как важнейшие ценности традиционной культуры.

Классическая традиционная культура отличается от архаической как по форме (характеру структуры), так и по содержанию. Формальная сторона представляет собой дифференцированную совокупность различных видов артефактов, еще не рационализированную, но уже явственно отражающуюся на их содержании. Первобытный синкретизм преодолевается во всех его вариантах (хотя отдельные его рефлексy продолжают оказывать свое воздействие): общество, природа, культура и человек начинают ощущаться как тесно взаимосвязанные, но уже самостоятельные компоненты бытия. Если первобытный социум и человек ощущали себя неразличимой частью природы, то человек

классической традиционной культуры скорее склонен ощущать себя как подобие мира, его специфический компонент, подчас даже противостоящий основным законам космоса.

Содержательно классическая традиционная культура отличается от архаической сменой ценностных ориентаций. Первоначальная ценность рода, которая восходит к инстинктивной жажде видового самосохранения, сменяется ценностью космоса, в который включен человек и зависимость от которого он понял как основное условие собственного выживания. Космос традиционной культуры может быть разным. Это и социальный, и природный космос. Социальная его сторона — демократический полис, сословно-деспотическое государство, военно-демократическое племя — всегда больше биологической характеристики рода и включает в свой состав ценностные и материальные параметры, составляющие основу экзистенции того или иного типа культуры. То же самое следует сказать и о природной стороне. Это уже не родная природа, а величественное пространство, разделенное на близкое свое и отдаленное чужое. Это природа, от которой зависит жизнь, и природа, которая может быть изменена так, чтобы сохранить эту жизнь. Это вечный путь скотоводов-кочевников в окружении животных-кормильцев, это орошаемая родной рекой и освещаемая могущественным солнцем данная в удел земледельца почва, это искусственно созданный для поддержания самого же искусства город.

Позже все основные формальные и содержательные характеристики классической культуры будут осознаны как неизбежные не только в силу их традиционности, но и в силу их рациональности. Это произойдет в эпоху Средневековья, а пока они ощущаются как живые ценностные ориентиры, выросшие из исходных условий существования, в которые оказалось помещено и которые сформировало то или иное общество, тот или иной тип культуры.

Архаическая традиция имела еще инстинктивный характер, который был лишь преобразован культурой; классическая традиция имеет характер сугубо культурный, сформированный социумом и человеком, однако сохраняющий еще витальную непосредственность; средневековая традиция будет иметь характер не только культурный, но и требующий оправдания разумом и подстегнутой подобной рационализацией экзальтированной верой. Архаическая религия была магической практикой подтверждения причастности человека миру, религия классической традиционной культуры — это уже трансцендентальное вероучение о способах разрешения экзистенциального противоречия человека, рисующее космос, расколотый на сакральный и профанный миры, утверждающий трансцендентность сакрального мира и трагическую тоску по нему мира профанного. Эта тоска всегда будет сопровождать всякое сознание смерти, ибо сознание смерти всегда связано с ощущением трагической и несправедливой рассогласованности бесконечности духовного

бытия личности и конечности его физического бытия. Религиозное откровение классической традиционной культуры впервые формулирует это экзистенциальное противоречие и создает системы ценностей, способные его разрешить. Это поистине энциклопедия ответов на важнейшие вопросы человека о смысле его жизни, которые будут актуальны всегда и которые уже не дополнит дальнейшая история культуры чем-то принципиально отличным.

Политеистическая мистика земледельцев и монотеистическая мистика скотоводов-кочевников, индифферентная профанная религиозность греко-римских торговцев и ремесленников и, наконец, рационализированная религиозность средневековья — вот перечень основных структур религиозного выражения экзистенциальных ценностей. Здесь отсутствует только креативно-персоналистская религия протестантизма, но она характерна уже не для традиционной культуры, а является формой кризисного разрушения этого изначального способа существования ценностей, на смену которому придет светская идеология. Экзистенциальное противоречие, порождающее тот или иной тип экзистенциальных ценностей и тот или иной способ их трансляции, именно в эпоху традиционной культуры получит наиболее адекватный способ своего разрешения, поскольку религиозные ответы, в отличие от светских, являются абсолютно позитивными и обсуждению не подлежат. Светские же ответы всегда имеют либо отрицательный, либо относи-

тельный характер, т. е. всегда в той или иной мере неудовлетворительны.

Неолитическая революция и переход от присваивающего к производящему типу хозяйствования (охота — скотоводство, собирательство — земледелие, изготовление орудий труда — промышленно-торговая деятельность).

Неолитическая революция стала ключевым моментом в истории человечества, одним из тех переломов, которые, пользуясь терминологией Карла Ясперса, можно назвать осевым временем. Это время сопоставимо по значимости для истории культуры только со временем возникновения человека, переходом от традиционной к креативной культуре и научно-технической революцией XX века. Именно благодаря неолитической революции архаическая культура сменилась классической традиционной. Один из авторов термина Гордон Вир Чайльд емко назвал неолитическую революцию «сотворением человека самим собой». Если раньше человек в значительной мере зависел от окружающей его природы, то теперь природа начинает зависеть от человека и его деятельности. Сложно назвать все достижения этого времени: колесо и повозка, гончарный круг и керамика, металлургия и медно-бронзовые (а затем и железные) орудия труда, скотоводство и земледелие, ремесло и торговля с ее денежными знаками, государство и письменность, классовое и профессиональное расслоение общества.

Все достижения неолитической революции емко описываются термином «производящее хозяйство». Присваивающее хозяйство архаической культуры выражало зависимость человека от природы, оно базировалось только на уровне ее плодородности и человеческой удаче. Охота и собирательство хотя и были систематизированной профессиональной деятельностью, тем не менее не могли гарантировать выживание рода без существенной доли благоприятной случайности. Производящее хозяйство традиционной классической культуры, конечно, тоже зависело от случая, но в значительно большей мере было результатом систематического труда человека, модифицировавшего свою природную среду в благоприятном для него направлении. Охота, ставшая скотоводством, позволила увеличить запасы мясной пищи, а собирательство, ставшее земледелием, — пищи растительной. Вместо одного из занятий каждого охотника и собирателя изготовление орудий труда стало специализированным профессиональным ремеслом. Разделение труда вышло на принципиально новый уровень. Если раньше оно представляло собой только разделение операций в структуре единой деятельности (выслеживание животного, травля, убийство, извлечение из ловушки и т. п.), то теперь оно стало совокупностью различных видов деятельности: крестьянская и военная, управленческая и священническая, торговая и ремесленная. Производительность труда выросла в десятки раз и создала условия для формирования избыточного

продукта, который можно было обменивать и продавать, а следовательно, для рыночных отношений, классовообразования и защиты его результатов, т. е. собственности, со стороны государства. Государство стало необходимой формой существования и потому, что общество чрезвычайно выросло и усложнилось благодаря все той же дифференциации и профессионализации его деятельности. Возникновение письменности и денежных знаков завершило этот процесс, позволив создать символические каналы аккумуляции мультиплицировавшегося культурного наследия и материального благосостояния. Эти резервуары оказались успешными, упрощающими информационное и материальное богатство его эквивалентами-накопителями.

Первоначальный результат неолитической революции представлял собой комплексное производящее хозяйство, отрасли которого еще не образовывали самостоятельных видов общества и культуры и не формировали ценностные модели, порождающие те или иные артефакты и их виды. Как справедливо полагает В. А. Шнирельман, «производящее хозяйство родилось в комплексной форме» и «земледельческо-скотоводческий этап был необходимым звеном всемирно-исторического процесса».¹ Е. Е. Кузьмина пишет: «Ученые долго спорили: что возникло раньше — зем-

¹ Шнирельман В. А. Происхождение скотоводства. М., 1980. С. 244.

леделие или скотоводство. Теперь очевидно, что человек осваивал обе эти отрасли одновременно и вел комплексное хозяйство, чтобы застраховаться от возможных неудач».¹ Комплексное хозяйство зафиксировано у многих народов, например, земледелие и ремесло отмечено у таких скотоводов, какими были скифы или хунны, и, наоборот, скотоводство и ремесло — у земледельцев Индии и Китая.²

Только в дальнейшем из этого комплекса в результате расселения человечества и последовавшего за ним климатическо-ландшафтного влияния на эффективность хозяйствования, комплексное производящее хозяйствование преобразовалось в три самостоятельных варианта классического традиционного общества и культуры. Речь идет о культуре скотоводов-кочевников, основанной на интенсификации и сегрегации выросшего из охоты специализированного скотоводства, связанного с постоянным изменением кормовой базы животных, пространственным перемещением и военной борьбой за новые кормовые базы; о выросшей из собирательства культуре земледельцев, возникшей в природных зонах, имевших плодородные почвы, естественные водные ресурсы (и созданные позже ирригационные сооружения) для орошения земли и

¹ Кузьмина Е. Е. Древнейшие скотоводы от Урала до Тянь-Шаня. Фрунзе, 1986. С. 25.

² См.: Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. М., 1983.

благоприятные климатические условия (среднегодовая температура воздуха, количество солнечных дней в году), которые позволяли получать богатые урожаи, обеспечивающие материальное благосостояние земледельцев и рынок избыточных продуктов; наконец, о культуре торговцев-ремесленников, проживавших в экологической зоне, непригодной для сельского хозяйства в любом из его вариантов, но располагавшейся в центре торговых путей преимущественно водного характера, и обладавших значительным запасом материалов для изготовления ремесленных продуктов, которые можно было в условиях поддерживаемого ими рынка и транспортной инфраструктуры обменять на пищевые продукты.

Культура скотоводов-кочевников (индоариев: скифов, андроновцев и т. п., семито-хамитов: арабов, арамейцев; тюрков, монголов). Ценность пути и животного как важнейшие компоненты тезауруса в культуре скотоводов-кочевников.

Культура скотоводов-кочевников — высший уровень скотоводства, но среди различных типов классической традиционной культуры она ближе всего к архаической. Это выражается и в том, что подобная культура бедна материальными и духовными артефактами, и в том, что ее социальная структура — военная демократия — совершенно не отличается от аналогичной социальной структуры позднего первобыта, в значительном уровне сохра-

нившегося архаического социокультурного синкретизма. В хронологическом порядке она возникает значительно позже специализированной земледельческой культуры, но в силу ее типологической близости архайке, мы начнем рассмотрение ценностных структур классической традиционной культуры с тезауруса скотоводов-кочевников.

Этнических вариантов культуры скотоводов-кочевников много. Это и индоарийские племена скифов, сарматов, савроматов, андроновцев и т. д., это семито-хамитские племена арамейцев, арабов; это тюркские и монгольские племена, хунну и т. д. Все этнические варианты богаты различными специфическими особенностями, которые в силу нашего типологического интереса мы вынуждены редуцировать, сосредоточившись на том, что объединяет эти культуры. Интегральным моментом оказывается как раз их способ хозяйствования и основанная на нем ценностная структура, в свою очередь оказывавшая существенное влияние на способ хозяйствования и социально-правовые отношения, сопровождавшие его, а также на всю материальную, духовную и художественную культуру скотоводов-кочевников.

Скотоводство — это выпас скота на пригодных для него кормовых пространствах. Забота о регенерации кормовых запасов не входила в непосредственный круг обязанностей скотовода. Ее центр — жизнь самого животного и извлечение из нее продуктов для пищевого благосостояния собственного

рода. Перемещение из одного кормового ареала в другой, никогда не скончаемый процесс, не имеющий циклов, разворачивающийся в неопределенное будущее, путь, который полон опасностей, но вместе с тем абсолютно свободный и ответственный, зависящий только от силы рук и ног того, кто идет, а точнее, тех, кто идет вместе и с одной целью,— этот путь и стал основной экзистенциальной ценностью скотовода. Не определенное пространство есть для него ценность, а пространство как таковое, чистая форма, не имеющая специфического содержания. Форма, вмещающая лишь движение, раскрывающая бесконечно свои границы, не знающий завершения горизонт. Ценность пути есть одновременно ценность свободы, воли и ответственности, ценность войны и мужества, ценность братства. Путь есть непрерывная динамика, он не знает передышки, он устремлен вперед и требует бдительного к себе отношения, он напрягает человеческую душу до пределов, он заставляет спешить. В кажущемся однообразии пути тот, кто любит движение, всегда найдет невероятную и освежающую легкость, порождаемую его скоростью и опасностью.

Второй важнейшей ценностью, экзистенциальной ценностью, наделяющей путь живым содержанием, оправдывающей его, является животное. Зверь, за которым идет человек. Этот зверь — кормилец человека, он главный герой его космоса, который сам и создает. Конь или верблюд, осел

или олень — для кочевника животное только тогда оказывается экзистенциальной ценностью, когда оно не только физически кормит человека, но когда оно полностью концентрирует его космос. Это животное и дом, и средство передвижения, и древняя тотемистическая связь с природой. Это зверь несет человека по его пути, это от быстроты и сноровки зверя зависит жизнь человека в пути и в бою, это молоком и мясом зверя кормит человек свое племя.

Смысл жизни скотовода-кочевника, его способ отвечать на экзистенциальное противоречие — движение по пути сроднившегося с человеком животного. Движение не есть бегство от чего-либо или к чему-то, оно есть пространственный прорыв к бесконечности; если невозможно преодолеть временную конечность человеческой жизни, то, по крайней мере, можно стремиться преодолеть пространственную ограниченность. Смерть, которая застаёт кочевника в пути или в бою, кажется легкой и свободной, даже более свободной, чем сам путь или война, с их тяготами и жестокостью. Именно движением преодолевается смерть в экзистенциальной ценностной модели пространственного типа. Но движение всегда есть борьба и победа, спор с препятствиями и опасностями. Движение есть война, и военная доблесть — неотъемлемая экзистенциальная ценность скотоводов.

Даже если бы не было никаких живых противников, эта доблесть обреталась бы в борьбе с самим

собой, в игре со своими товарищами во время досуга. Досуг возник благодаря относительной экономической безопасности и независимости, полученной в условиях производящего хозяйства. Досуг — время, свободное от усилий по поддержанию собственной жизни и жизни рода, время, когда человек в своем бытии перестает подчиняться жесткой структуре социального функционирования, сформированной именно этими усилиями. Традиции (в том числе традиционные виды деятельности) и социальные нормы, конечно, распространяют свое влияние и на способы заполнения досуга, однако это влияние не столь тотально, сколь тотально оно в отношении, например, религиозного ритуала или семейных связей. Речь идет о простой возможности смягчения кодов, выразившейся в их избыточном разнообразии, в перспективе избирательного подхода к ним.

Досуг оказывается временем рождения самоцельного общения и искусства. У этих форм деятельности были, безусловно, и другие родители, в первую очередь ритуал и индивидуализация деятельности (если стадо домашних животных может пасти один табунщик, то охотиться можно было только коллективно, облавно). Однако именно досуг, в силу своей аутилитарности, способствовал признанию аутилитарности самоцельного общения и искусства. Вот что пишет о досуге и быте кочевников Г. Д. Гачев: «В кочевой же, мясной, мясо-молочной цивилизации избыток энергии с пищей вхо-

дит — и потому и состязания нужны, борьба и потуги-растяги, и спор, и воинственность».¹ Звериный стиль искусства кочевников изобилует сценами борьбы животных, демонстрируя «утверждение силы и права на жестокость».²

Военная демократия как социальная структура и воин как психосоматический тип в культуре скотоводов-кочевников.

Архаический характер культур скотоводов-кочевников лучше всего заметен на примере их социальной организации. Эта организация — военная демократия. Она предполагала слияние жреческой и светской власти, которую определяли воины, т. е. прежде всего мужчины, которые могли носить и использовать оружие. Общности мужчин и женщин, воюющих за освобождение своего пути, не могли быть большими, так как их собственность заключалась только в животных и не позволяла им организовывать сложные государственные структуры. Как справедливо отмечает Г. Д. Гачев, говоря о кочевниках, «общность здесь не может иметь иной скрепы, чем кровь, происхождение», и далее: «...ни один тип общественного объединения людей потом не будет обладать столь монолитным единством, как кол-

¹ Гачев Г. Д. Национальные образы мира: Евразия — космос кочевника, земледельца и горца. М., 1999. С. 226.

² Грач А. Д. Древние кочевники в центре Азии. М., 1980. С. 78.

лектив кочующего племени, ибо индивид здесь еще совершенно не выделен и ничтожен».¹

Существование родовых общинных отношений отмечается у хунну: «Хунны были единым племенем, разделенным на роды; это отличало их от племенного союза».² Б. Н. Граков пишет о скифах: «Общественный строй скифов еще в V в. до н. э. сохранял черты родовых отношений».³ У скифов существовала большая патриархальная семья (три и более поколений) и неразделенная семья (два поколения), а малая индивидуальная семья (одно поколение) только формировалась; практиковались древнейшие институты сватовства — похищение и выкуп. Создатели андроновской археологической культуры также жили родами и большими семьями (однако отмечены случаи формирования индивидуальной семьи); они вели общее хозяйство, имущественного и социального расслоения не было. Более того, у них сохранилась эндогамия: «брак заключался внутри» родовой касты.⁴ Большая и неразделенная семья существовала у монголов, всегда имевших общинно-племенную структуру социума. Имущество монголов принадлежало всему обществу (скот — семье, территория — племени). Родовой

¹ Гачев Г. Д. Цит. соч. С. 125, 127.

² Гумилев Л. Н. Хунну: Степная трилогия. СПб., 1993. С. 38, 59.

³ Граков Б. Н. Скифы. М.: Издательство МГУ, 1971. С. 33.

⁴ Кузьмина Е. Е. Цит. соч. С. 91.

строй и общность имущества зафиксированы и у других кочевников Азии: казахов, туркмен, арабов. Сложная социальная структура обнаружена у туркмен: в их большие семьи включались неродственные элементы, однако ощущение родства не утрачивалось, создавалось легендарное родство. Орда и другие военные организации у казахов и туркмен были еще весьма аморфными. Общество арабов составляли большие семьи, которые объединялись в племя, однако благодаря не родству, а «военно-политической и хозяйственной необходимости».¹ Л. Н. Гумилев пишет: «Хунны управлялись родовыми старейшинами, опиравшимися не на войско, а на народное ополчение»; князь был «просто главным среди прочих» и «не имел никакой реальной силы, кроме личного авторитета».² Скифы и туркмены управлялись советами старейшин. Племя арабов возглавлялось советом семейных патриархов. Роды андроновцев управлялись народными собраниями во главе с выборными начальниками. Быт правителя ранних монголов был «очень простым, ничем особенно не отличающимся от быта рядового общинника».³ У казахов власть ханов была весьма ограниченной и выборной, хотя уже подкреплялась богатством.

¹ Марков Г. Е. Кочевники Азии. Структура хозяйства и общественной организации. М., 1976. С. 246, 252.

² Гумилев Л. Н. Цит. соч. С. 58.

³ Марков Г. Е. Цит. соч. С. 61.

На первых этапах существования кочевого скотоводства («раннее железо») «переход общественной организации из „общинно-кочевого“ состояния в „военно-кочевое“ и обратно — явления обратимые», например, у арабов.¹ Однако вследствие длительных и успешных захватов чужих территорий и народов, образования больших воинских подразделений и имущественного неравенства, родовая структура общества распалась, возникла орда, например, у монголов и северных хунну. Вот что писал о воюющих монголах Г. Е. Марков: в их обществе хозяйственная и «генеалогическая структура нередко не совпадала с военной организацией».² Орда представляет собой совершенно иной, специфический скотоводческо-военный социальный институт и тип общения. В ее условиях функционализация и специализация деятельности человека достигает предела: как отмечает М. Херманнс, человеческие качества здесь оказываются равными качествам воина, отношения между рядовыми воинами предполагают их абсолютное равенство друг перед другом, а отношения между лидером и рядовыми воинами — абсолютное неравенство.³ Хан стал в орде наследным, единоличным и всемогущим правителем, жрецом и богом, его дом был по-

¹ Там же. С. 312.

² Там же. С. 56, 76.

³ См.: *Hermanns M. Die Nomaden von Tibet. Wien, 1949. S. 160–174.*

хож на капище бога неба Тенгри-хана. Межсубъектное взаимодействие внутри орды — жестко дисциплинированное военное управление — являет собой первую форму ярко выраженной в своих свойствах и структуре коммуникации. В отношениях же с другими народами и культурами создатели подобной формы проявляли ее еще более жестоко, что послужило основанием для очень резкого, но в большой мере справедливого суждения С. П. Фицджеральда о монголах эпохи Чингисхана: «Они не создали ничего нового, кроме небывалого уровня свирепости и правил войны, характеризовавшихся масштабной безжалостной резней».¹ Как отмечает Л. Н. Гумилев, все хунны эпохи Модэ были воинами.² «Каждый монгол был воином и не имел права заниматься никаким трудом, за исключением охоты», — пишет С. П. Фицджеральд.³ То же самое пишет А. Д. Грач и о скифах: «Каждый мужчина, погребенный в фамильных камерах-срубках, это прежде всего воин, снабженный полным набором вооружения».⁴ А. П. Смирнов несколько уточняет: «Каждый свободный мужчина скиф был воином».⁵ Существовал даже особый тип общения с мертвыми воинами: их

¹ *Фицджеральд С. П.* Китай: Краткая история культуры. СПб., 1998. С. 316.

² *Гумилев Л. Н.* Цит. соч. С. 63.

³ *Фицджеральд С. П.* Цит. соч. С. 322.

⁴ *Грач А. Д.* Цит. соч. С. 59.

⁵ *Смирнов А. П.* Скифы. М., 1966. С. 160.

обезвреживали. Большинство могильников кочевников подвергалось вскоре после захоронения разграблению: у мертвых воинов отнимали их оружие. А вот как характеризует отношение скифов к войне Б. Н. Граков: весь их «быт и строй были пронизаны военным делом и привычкой к войне».¹ В. Б. Ковалевская пишет: «Война была в то время регулярным промыслом»; и далее: «На стадии военной демократии, которая существовала у скифов накануне походов, весь их народ становился войском».² Казахи применяли военный набег и с санкции суда, в качестве возмещения нанесенного другой общиной ущерба.

Вместе с тем нельзя не отметить и другую особенность внешних взаимодействий кочевников — их гостеприимство и открытость другим культурам. Гостеприимство — форма общения, свидетельствующая о смягчении отношений к другому (иностранному) человеку. По мнению Г. Д. Гачева, гостеприимство возникло именно у кочевников как следствие экономического изобилия, с одной стороны, а с другой — рождения особого типа нравственности в условиях постоянного перемещения и вызываемых им опасностей. Каждый кочевник в любой момент может оказаться гостем, и поэтому гостя надо уважить, как самого себя, но незнако-

¹ Граков Б. Н. Цит. соч. С. 39.

² Ковалевская В. Б. Конь и всадник: Пути и судьбы. М., 1977. С. 109.

мый гость опасен и требует даже большего внимания, чем к самому себе; «в просторе степи коли гость-пришелец явился, надо не спускать с него глаз, дабы не извернулся, как и зла не причинил».¹ Но самое показательное в этом контексте свойство скотоводческих культур — их способность к ассимиляции в чужой культуре. Монголы, манчжуры и чжурчжэни в Китае, гунны в Европе, тюрки в Азии, несмотря на свои победы над местным населением, в итоге оказывались весьма восприимчивы к его культуре, более того, даже заимствовали ее, никогда не демонстрируя аналогичного влияния на побежденных. Подобная судьба культур победителей встречается с описанной выше закономерностью только у кочевников. Эта способность и готовность к ассимиляции представляет собой своеобразную форму диалога культур.

Рабство и положение женщины еще не свидетельствуют об ужасающем обесценивании человека, которое произошло у земледельцев и торговцев-ремесленников. Человек никогда не приравнивался к вещи. У хунну существовало рабство, рабами оказывались военные пленники, однако не было работорговли; с зависимых покоренных народов взымалась дань. У ранних скифов рабство было патриархальным, «иначе говоря, рабами владели сообща».² Следующее поколение рабов (их дети), а иногда и

¹ Гачев Г. Д. Цит. соч. С. 195.

² Смирнов А. П. Цит. соч. С. 144.

они сами по прошествии некоторого времени могли, например, через институт усыновления обрести свободу. Впрочем, несдавшихся врагов кочевники безжалостно уничтожали; у скифов существовал обычай пить их кровь и делать из их тел одежду. Временное рабство было у казахов, туркмен и арабов. К категории, близкой по социальному статусу рабам — зависимым, относились обнищавшие и ремесленники. Ориентация на войну и неразвитость отношений собственности обуславливали особое положение женщины в обществах скотоводов и особые формы общения с ней; «отличие же в положении женщины у воинственных скотоводов евразийских степей, ведущих подвижный образ жизни, легко объяснить, если иметь в виду особенности кочевого быта».¹ У хунну женщины могли участвовать в принятии политических решений, однако, с другой стороны, отмечены случаи захоронения живых жен вместе с мертвым мужем, повсеместно был распространен обычай наследования жен (иногда наследовались и мужья: левират и сырорат сохранялись как выражение архаической ценности рода). У андроновцев правовой статус женщины позволял ей участвовать в религиозных церемониях, иметь значительное хозяйственное влияние, определять воспитание детей. Скифская женщина имела больше прав, чем даже греческая, но и она была подчинена мужчине. Определенная тенденция к патриар-

¹ Ковалевская В. Б. Цит. соч. С. 74.

хальности просматривается у монголов: их семейное имущество находилось в распоряжении отца, мужчины занимались ведущими видами деятельности, воевали и пасли скот; женщины — домашним хозяйством и ремеслом. У монголов эпохи Чингисхана существовала «бесчисленная полигамия».¹ У киргизов и савроматов были распространены воинские состязания среди женщин, а у савроматов женщины «принимают участие в войнах, играют роль жриц какого-то родового или семейного культа и не выходят замуж, пока не убьют хотя бы одного врага».² Имеются свидетельства о том, что у савроматов велся матрилинейный счет родства, девушки сами выбирали себе мужей, а во время отсутствия мужа жена полностью управляла домом.

Пока еще социально-экономические и культурные свойства человека не становятся его стационарными характеристиками (определяющими не только конкретного человека, но и весь его род), как это произойдет позднее, они могут быть изменены в течение жизни этого человека или его непосредственных потомков. Для скотоводов именно профессиональный и политический статус, а не сословно-имущественное положение является ценностным социальным регулятором их деятельности вообще и общения в частности. Даже в эпоху орды у монголов вождя могли сместить, а в мирное время

¹ Фицджеральд С. П. Цит. соч. С. 322.

² Граков Б. Н. Цит. соч. С. 131.

их власть и вовсе была не велика, она регламентировалась и за ее превышение предусматривались наказания. У туркмен классовые различия не стали еще определенными в силу непрерывного изменения имущественного статуса человека даже в течение жизни одного поколения. С ростом завоеваний, однако, росло и имущественное неравенство. Б. Н. Граков писал о скифах: «Уже в начале VI в. погребения рисуют картину большого имущественного неравенства»; однако «рядовое население Скифии, судя по рядовым погребениям, хотя и находилось в большой зависимости от царей и аристократии, все же было свободно».¹ Однако к концу VII в. у скифов появилась наследственная царская власть, а «разделение на „роды войск“ у скифов совпадало с имущественным положением воинов».² Имущественное положение ограничивало и формировало общение людей и их ценность: появилось кабальное рабство нищих (отношение же к рабам настолько ужесточилось, что их перестали считать людьми и начали ослеплять), происхождение царей признавалось божественным, возник господствующий слой общества — кочевники-номады. Вот выразительная иллюстрация этих процессов; так поздние скифы выражали почтение к смерти царя: «...в знак печали встречавшие (погребальное шествие.— *И. Д.*) отрезали себе часть уха,

¹ Там же. С. 34, 35.

² *Смирнов А. П.* Цит. соч. С. 147, 156.

царапали себе лицо и нос, протыкали стрелой левую руку».¹ Привилегированные воинские союзы зафиксированы и у андроновцев. У монголов, казахов и арабов власть могла наследоваться и благоприобретаться, существовали привилегированные социальные прослойки (нукеры и тарханы — военные и чиновники; у арабов — судьи). Имущественное расслоение, формирующее власть, сложилось у казахов и туркмен.

Формирование монотеизма в контексте ценности пути. Звериный стиль в художественной культуре скотоводов кочевников. Мелкий масштаб артефактов культуры скотоводов-кочевников, типы их захоронений.

Среди религиозных квазисубъектов и субъективированных объектов общения скотоводов прежде всего тотемные животные, предки, природа в целом. Однако именно скотоводам человечество во многом обязано возникновением монотеистических культов всемогущего Бога-творца. Представления о единстве божества складывались под влиянием постоянных перемещений, разрушавших анимистические политеистические культы, множественность которых тесно связана с определенным пространством их распространения. Семитские кочевники и оказались родоначальниками целого семейства монотеистических религий, становивших-

¹ Граков Б. Н. Цит. соч. С. 72.

ся затем иногда даже мировыми. Впоследствии монотеизм кочевников получил серьезное обеспечение в своем укреплении со стороны философии и науки античного города и со стороны политической централизации земледельческих обществ. Единый Бог выражал единство пути кочевника, безразличное к специфике каких-либо ландшафтных, климатических, астрономических явлений. Поклонение пространству и пути как таковым, с их бессодержательностью и бесконечностью, не могло не вызвать монотеистическое представление о сакральной реальности, а скотоводческая производящая деятельность, разрывавшая космос на мир диких и домашних животных, утверждавшая зависимость (но одновременно и их мощь!) человеческих усилий от персонифицированной в едином Боге природы, создавала представление о трансцендентности этого единого Бога по отношению к миру и человеку.

Однако помимо монотеизма мы встречаемся и с политеистическими культами. У хунну существовал персонифицированный (с помощью определенного идола) культ природы. У скифов отмечен культ солнца, женского божества, предков, найдены священные могилы коней. У андроновцев — культ предков, огня, быка и коня, культ повозки. Сохранились и архаические магические представления. Общение с предками, по мнению А. Д. Грача, для скифа мало чем отличалось от общения с живыми родственниками: имелось «осознание четкой сопричастности умерших к коллективам живых лю-

дей».¹ Б. Н. Граков разделяет это положение: «Скиф представлял себе потустороннюю жизнь как некое повторение действительной» и даже больше того — обеспечение и осмысление действительной жизни, а потому «законы религии блюлись строго, вероотступничество каралось смертью».² Фактически именно могилы и курганы были единственными пространственными локализациями культур кочевников. Хотя существовала борьба за раздел кочевой земли, она не ощущалась священной частью собственности кочевника. Даже нападение на кочевников могло состояться лишь в форме разорения курганов. Общение с религиозными квазисубъектами и субъективированными объектами всегда сопровождалось жертвоприношениями. У хунну отмечены случаи человеческих жертвоприношений и смертной казни. У андроновцев в жертву приносили даже маленьких детей. Впрочем, некоторые данные дают основание предполагать возможность добровольных жертвоприношений; таковы, по мнению Е. Е. Кузьминой, парные захоронения мужчины и женщины у андроновцев: «За мужем следовала вовсе не рабыня, а полноправная и любящая жена».³ У некоторых кочевников в области судебных наказаний сохранялись традиции первобытности. Г. Е. Марков пишет: «По обычному праву

¹ Грач А. Д. Цит. соч. С. 76.

² Граков Б. Н. Цит. соч. С. 87.

³ Кузьмина Е. Е. Цит. соч. С. 91.

арабов ни одно наказание, за исключением кровной мести, не было связано с действиями против личности».¹

Култ предков и култ животного часто переплелись в сложные тотемистические комплексы. Общение с животными запечатлено во множестве форм так называемого «звериного стиля» искусства кочевников-скотоводов. Кочевники общались с разными животными, животное было во многом смыслом и целью их деятельности. Скифы создали обобщенный образ животного, совмещающий черты различных его видов; однако образ этот отличался большей конкретностью в сравнении с образом человека: «...человеческие изображения по сравнению с изображениями животных гораздо более схематичны и условны».² Искусство подвижных скотоводов-кочевников не могло выразиться иначе, чем в малых формах и в виде декоративно-прикладного. Вот что писал о зверином стиле скифов Б. Н. Граков: он «был, конечно, с самого начала отнюдь не только сакральным, он был и декоративным».³ Скифы создали множество орнаментов и штампованных (серийных) изображений. Образы

¹ Марков Г. Е. Цит. соч. С. 263.

² Грач А. Д. Цит. соч. С. 82. Ср. также: «Человеческие изображения в скифском искусстве малочисленны и не выходят за пределы двух-трех застывших схем» (Там же. С. 102).

³ Граков Б. Н. Цит. соч. С. 100. Ср. также: «Своеобразие звериного стиля состоит в сочетании чисто декоративного начала с реалистической передачей зверя» (Смирнов А. П. Цит. соч. С. 172).

звериного стиля «суть не иконические знаки, а противоположные им знаки-символы и знаки-индексы», — отмечал Д. С. Раевский.¹ Такие изображения, будучи частью культа, способствовали становлению символических и практически-символических каналов общения и сохранению созданных ими ценностей и утилитарных достижений.

§ 5. Аксиологическая модель классической традиционной культуры древних земледельцев

Культура древних земледельцев (Египет, Индия, Месопотамия, Китай). Ценность земли, солнца, воды и растения как важнейшие компоненты тезауруса в культуре древних земледельцев.

Несмотря на сходство основной характеристики хозяйства скотоводов и кочевников, а именно существование у них производящего хозяйства, его типологические различия в продуктах и способах производства оказали значительное влияние на общества и культуры скотоводов и кочевников, т. е. обусловили их принципиальные различия. Можно даже сказать, что земледельческие культуры более последовательно, чем скотоводческие, проявляют особенности, возникшие благодаря новому типу хозяйствования. В. А. Шнирельман писал: «Переход к раннему земле-

¹ Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. М., 1985. С. 103.

делию не давал каких-либо явных преимуществ охотникам и собирателям».¹ Он связывал возникновение земледелия с кризисом присваивающего хозяйства, вызванным уменьшением животных и растений, пригодных в пищу. Однако земледелие позволило не только преодолеть кризис, но и намного опередить в развитии культуры те народы, которые продолжали заниматься присваивающим хозяйством. Более того, в условиях первичного земледельческо-скотоводческого хозяйственного комплекса земледелие играло ведущую роль; скотоводство первоначально выступало в зависимости от земледелия и было менее распространенным. Скотоводство выделилось из этого комплекса в результате кризиса земледелия (изменение климата, специализация и расширение domestikации животных, истощение почв), но земледелие продолжало развиваться и оказалось в итоге намного более эффективным способом хозяйствования и перспективным путем эволюции культуры, чем скотоводство. Вот выразительное замечание Д. Б. Прусакова, характеризующее роль нового типа хозяйствования в истории культуры земледельцев: «Производящее хозяйство — причина возникновения государства в Египте».² По мнению

¹ Шнирельман В. А. Позднепервобытная община земледельцев-скотоводов и высших охотников, рыболовов и собирателей // История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины. М., 1986. С. 267.

² Прусаков Д. Б. Природа и человек в древнем Египте. М., 1999. С. 62.

Х. Кленгеля, именно преобладание земледелия в Двуречье обусловило все достижения шумеро-аккадских и ассирио-вавилонских культур.¹

Древние земледельческие цивилизации — первые магистральные пути развития человечества. В отличие от скотоводов-кочевников их создатели открыли людям многие достижения культуры, которыми мы пользуемся и по сей день. Это государство и письменность, монументальная архитектура и изобразительное искусство, религиозно ориентированная наука и многое другое. Важнейшими очагами древнего земледелия были не только четыре крупные афро-азиатские цивилизации: Египет, Индия, Месопотамия и Китай, но и две американские доколумбовые цивилизации: Ацтеки и Инки. Как и в случае с этнической спецификой ценностных миров скотоводов-кочевников, тезаурусы земледельцев мы будем рассматривать, редуцируя их вышеназванные различия и добиваясь лишь выстраивания типологической модели.

Земледелие как основная деятельность человека обусловила возникновение специфических экзистенциальных представлений о субъективном смысле мира, т. е. ценности человека и космоса, в котором он живет. Основной ценностью оказывается земля и все то, что с ней связано, а точнее, связано с ее плодородием. Это не вообще пространство, а конкретный его участок — почва и река, а также до-

¹ *Klengel H. Zwischen Zelt und Palast. Leipzig, 1972. S. 28.*

полняющий их экологический комплекс, включающий солнце, растительную культуру и животных, способствующих ее выращиванию. Земледелие невозможно без минимума обеспечивающих его условий. Более того, подобные условия не представляют собой абстрактный список, каждое из них полезно лишь тогда, когда его свойства естественно дарятся или искусственно модифицируются так, что они предстают в успешном для земледелия диапазоне, т. е. это теплый солнечный климат, питательные черноземы, достаточное количество влаги, наличие орудий труда и животных, которых можно использовать для земледельческих работ: посадки семян, возделывания культур и сбора урожая. Недостаток чего-либо или избыток приводит к смерти, т. е. к неурожаю, засухе, гниению. Перемещение при такой деятельности невозможно. Необходимо обустройство и подготовка отдельного места, со своей специфической конфигурацией всех тех условий деятельности, которые были только что названы. Поэтому речь идет не просто об удачной конфигурации земледельческих условий, но о конкретном участке планеты. Именно таким участком и дорожил древний земледелец, считая его своим и противопоставляя ему весь мир с его жаркими безводными пустынями или холодными болотистыми лесами. Конкретный Нил, Ганг, Тигр и Евфрат, Янцзы и другие великие реки, формирующие земледельческие оазисы древности, были тем ландшафтом, который в своей уникальности и стал основной цен-

ностью земледельцев. Остальные ценности располагались вокруг этих рек и почв и были менее конкретны, хотя и производны от них. Так, уже не конь, а бык стал основным священным животным, потому что его тяговая сила, а не быстрота гарантировали урожай, а не скорость перемещения. Уже не молоко, а растительная каша — рисовая, пшеничная, кукурузная или иная — стали основными продуктами потребления. И наконец, над каждым из этих экологических комплексов царил дарующее тепло Солнце, которое в равной мере боготворили все без исключения земледельцы.

Циклический характер деятельности и его проекция в языческой мифологии земледельцев.

Экзистенциально земледельческие ценности осмысляются как плодородный цикл, смена жизни и смерти, постоянное умирание и возрождение. Годовой календарный ход земледельческих работ определял всю человеческую жизнь. Смена времен года и смена типа работы непрерывно возобновлялись и ассоциировались с этапами жизни человека. Рождение, весна и посадка семян; молодость, лето и возделывание урожая; зрелость, осень и сбор урожая; старость, зима и смерть, подготовка к новому посевному сезону. Каждая смерть — лишь начало новой жизни, каждая жизнь — начало пути к концу. Круг этот делал смерть частью жизни, превращая их в утверждающее бытие единство. Не пространство, а время теперь становится фундаментальной цен-

ностью. Не кочевнический путь через бесконечное и пустое пространство, а конкретный цикл космических превращений, имеющий четко прослеживаемую хроноструктуру, — вот гарантия положительного решения экзистенциального противоречия человеческой жизни. Необходимо лишь подчинить собственную личность родовым биологическим сменам поколений. Это и есть космическое бытие, которое гарантирует бессмертие, если не личное, то социальное, того родового и государственного коллектива, которому принадлежит человек. Однако полностью бессмертие все же не гарантировано, дарующее его космическое бытие следует поддерживать и обновлять.

Эта поддержка и обновление космоса выражалась в традициях земледельцев — их космогонических и героических мифах и ритуалах, которые постоянно воспроизводили исходное мифологическое положительное для человека состояние космоса. Теперь древнее магическое представление, согласно которому человек в ходе осуществления определенных, смежных или подобных миру, на который производится воздействие, усилий мог изменить положение дел в свою пользу, уходит на второй план и заменяется мистическим представлением об искупительной жертве, обновляющей и поддерживающей благоприятный космос. Жертвоприношение магично, поскольку оно есть компонент уподобления благоприятному началу, которое должно это начало воспроизвести теперь и про-

длитель, но оно и мистично, потому что благоприятный исход не гарантирован. Жертва есть искупление грехов, и в первую очередь смерти, т. е. одновременно циклического, неизбежного конца и конца случайного, связанного с отпадением человека от законосообразности космоса, но она еще есть и молитвенное обращение к тому, от кого зависит это искупление. Между древней магией и новой мистикой много общего и много разного. Человек больше не ощущает себя равноправной частью целого природы, но связь свою с ней он сохраняет, а вместе с дистанцией по отношению к ней приобретает и свой особый статус. Получая право просить у природы и ее распорядителей-богов какой-либо дар, он получает и право на речь и осознание этого мира как места собственного пребывания. Именно это осознание и речь делают человека центром мира, благодаря чему новое достоинство человека утверждается теперь как трагическое преодоление осознанного им одиночества и ничтожности. За отпадение от природы человек приносит богу жертву. Он жертвует собой и самым дорогим ему, своими ценностями, и тем самым признает эти ценности как вершину и суть своего бытия.

Всякая традиция есть цикл, есть повтор изначально случайного, но положительного для человека положения дел. Традиционно мы поступаем потому, что так поступали до нас и всегда при этом выживали. Традиция не обсуждается. Традиция гарантирует бесконечную жизнь лишь благодаря

этому доверию к ней. Исток традиции — миф, т. е. рассказ о том, как был создан мир, в котором человеку позволено выжить (вне зависимости от того, каков масштаб созданного мира: архаический миф рассказывает о возникновении космоса, а героический — о возникновении народа). Этот мир был создан когда-то давно, процесс его создания завершен, но полученное либо утрачено в полной мере, как золотой век, либо — вне зависимости от этой утраты — ему угрожает опасность окончательной смерти, которую необходимо преодолеть. Будет ли это преодоление бесконечным или завершится в некоем окончательном заветном бессмертии будущего, — не важно. Всякое преодоление должно максимально приближать к истоку традиции, к мифу. Это преодоление и есть ритуал, а его кульминация — жертвоприношение. Ритуал есть мультипликация мифа, мультипликация жертвы и утверждения человеческой ценности, это время наивысшего экзистенциального напряжения традиционной культуры. Герой мифа — утвердивший бессмертие бог, герой ритуала — обновивший и поддерживавший бога человек. Цикличность земледельческого бытия обязывает к этому обновлению и повтору, иначе есть огромная опасность утратить достижения древности. Смерть и возрождение есть оправдание и обоснование жертвы. Герой мифа — это еще и гибнущий бог, а герой ритуала — компенсирующая эту гибель жертва. Старое и больное должно обновиться молодым и здоровым. Так возникает религиозное

миропонимание и содержание человеческой субъективности, т. е. тезауруса. Это — первая форма от-рефлексированного аксиологического сознания, свидетельствующая о завершении его становления, которое началось вместе с формированием человека и продолжалось в течение всего архаического периода его существования.

С. П. Фицджеральд писал: «Самыми первыми китайскими божествами были боги плодородия».¹ Земледельческие культы давали богатую почву для развития политеизма, всех других традиционных культов (культа предков, ведовства и эротических культов). Культ реки и речных божеств, культ солнца и неба — неотъемлемые элементы комплекса земледельческих культов. Культ природы (солнца и земли) и растений (кукурузы) отмечен у майя.² Ведийские пантеистические культы Индии представляют собой «обожествление природы как целого».³ Индуистские и египетские хтонические культы утверждали священность неизменного циклического порядка смены времен года, рождения и умирания (культ Исиды и Осириса, Вишну и Шивы). Однако политическая централизация земледельцев способствовала образованию иерархии богов и монотеизма. Возникли политические культы (обожествлен-

¹ *Фицджеральд С. П.* Цит. соч. С. 35.

² *Кинжалов Р. В.* Культура древних Майя. Л., 1971. С. 278.

³ *Бонгард-Левин Г. М.* Древнеиндийская цивилизация. М., 1993. С. 21.

ных властителей). Даже традиционные земледельческие культы получили новую функцию: «...поддерживать и прославлять установившийся государственный строй».¹ Пожалуй, особенно выразительно демонстрируют нам веру в жизнь после смерти и, следовательно, возросшую ценность человеческой субъективности и общения с ней древнеегипетские культы. П. Монте писал: «Древние египтяне заботились о своих богах и мертвых больше, чем о живых»; «...египтяне часто посещали „дома вечности“ не только из почтения, но и из страха перед мертвецами».² «Самым сильным верованием египтянина было убеждение, что он после смерти будет наслаждаться прекрасной жизнью».³ В Древнем Китае общение с предками сопровождалось даже посредством особого человеческого жертвоприношения-послания: делегирования к ним живых с различными просьбами и дарами. Человеческие жертвоприношения во имя мирового и социального порядка были очень широко распространены у древнейших инков, хеттов и хурритов.⁴ Они, как правило, не были добровольными. Так, майя приносили в жертву предкам и богам правите-

¹ Дьяконов И. М. Люди города Ура. М., 1990. С. 282.

² Монте П. Повседневная жизнь египтян во времена великих фараонов. М., 2000. С. 31, 416.

³ Парсонс А., Хаслам Э. Древние египтяне. М., 2000. С. 52.

⁴ Башилов В. А. Древние цивилизации Перу и Боливии. М., 1972. С. 144.

лей вражеского племени, детей. Ненасильственные жертвы тоже отмечены у майя. Добровольные жертвоприношения и самоубийства являлись способом продолжения покровительственного общения с умершим властителем. Н. Д. Флиттнер пишет, что у древних шумеров часто встречаются захоронения «знатнейших представителей верхушки общества, сопровождавшей и при жизни царя и не пожелавшей лишиться своего высокого положения и после его смерти».¹

Вера в бессмертие привела к отрицанию жизни в форме древнеиндийского аскетизма и отказа от всякого общения, кроме общения с богами. Отказ от общения мог идти еще дальше: так, буддистские верования отрицают существование вечных и всемогущих богов и объявляют целью человеческого бытия его преображенное прекращение в условиях особого мира покоя и благодати — нирваны. Крайне затруднительным оказывалось общение с богами и в ортодоксальном зороастризме, поскольку эти боги являлись не персонифицированными сущностями, а абстрактными качествами: «Зороастрийские божества описываются абстрактно и имеют лишь свои „ипостаси“, перевоплощения (главным образом в определенных зверей и птиц)».² Персонификация иудейского бога Яхве была также чрез-

¹ Флиттнер Н. Д. Культура и искусство Двуречья. Л., 1958. С. 126.

² Дандамаев М. А., Луконин В. Г. Культура и экономика древнего Ирана. М.: Наука, 1980. С. 100.

вычайно затруднительной в силу полнейшей трансцендентности его природы по отношению к привычному миру земных образов. Все эти крайние формы земледельческих культов выражали начавшуюся рационализацию религиозных ценностей, которая достигнет предела и разрушения ее основы в эпохах Средневековья и Реформации. Сказалось здесь и социально-экономическое расслоение официальной и народной субкультуры: общение с богами ограничивалось так же, как и общение с властью имущими: «Обряд, совершаемый во всех храмах Египта во имя фараона и за его счет, происходил в глубокой тайне от всех»; «...простые люди приобщались Богам лишь в дни больших праздников».¹

Земледельческие культы сопровождались и культами животных. Известны заупокойные культы домашних животных в Древнем Египте. Тотемизм был распространен среди китайцев, у них же зафиксированы близкие к нему культы терратоморфных фантастических существ, например драконов, считавшихся вместилищами духов предков. Исследователь одной из первых земледельческих культур — протоиндийской Хараппы — Э. Маккей указывает на развитие в ее условиях культа животных и миксантропических существ.² Аналогичные культы зафиксированы в культуре древнейших инков (на-

¹ Монте П. Цит. соч. С. 362, 369.

² Маккей Э. Древнейшая культура долины Инда. М., 1951. С. 65.

пример, культ антропоморфной кошки). У майя сформировался культ ягуара. В этом отношении интересны древнеиранские божества: «Антропоморфный облик всегда придавался только богине, а мужское божество выступало в виде бычьей или бараньей головы».¹ Известен культ змеи в Древнем Двуречье.

В Китае земледельческий культ породил различные эротические культы плодородия и сформировал определенную свободу сексуальных отношений между мужчиной и женщиной, вплоть до открытого кровосмешения. Эротические культы были широко распространены в Индии и Двуречье. Известен культ богини-матери в Хараппе и у майя. В старом Вавилоне существовал институт храмовых иеродул, «обязанных обнаженными на алтаре приносить в жертву свою девичью или женскую прелесть», совершая ритуальный половой акт с богами, воплощением духов которых были жрецы или чужестранцы.² Аналогичные институты известны в Египте и других странах Африки.

Социальная структура окончательно оформилась: помимо деления на имущих и неимущих, сами имущие раскололись на жреческую и правящую сферы. Ценностные социальные позиции эти сферы постоянно оспаривали друг у друга. Жрецы

¹ *Мелларт Д.* Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. М., 1982. С. 91.

² *Дьяконов И. М.* Цит. соч. С. 44–45.

стали важнейшими посредниками общения с религиозными квазисубъектами и субъективированными объектами. Особенно велика их роль в Египте, Индии и Двуречье. В Египте существовали и другие категории посредников: оракулы и толкователи сновидений. В религиозной жизни зороастрийской Персии важную роль играли маги. В Китае общаться с предками помогали гадатели и колдуны (медиумы). Властители играли, как правило, в этом посредничестве тоже не малую роль. Главной обязанностью фараона древние египтяне считали выражение своей привязанности богам. В Китае главным отправителем основных культов (богов неба и земли) был император — Сын Неба, между ним и природой признавалась магическая связь; к жреческой сфере принадлежала и аристократия.

Земледельческие верования не только утверждают ценность космоса и положения человека в нем, но и впервые ставят под сомнение эту ценность. Человек в ряде культов почти овеществляется, его ценность становится значительно ниже ценности космоса и противопоставляется ей, что выражается в жертвоприношениях пленных и рабов. Социально-экономические условия жизни, основанные на росте благосостояния, ремесел и торговли, формируют и к человеку объективирующее, овеществляющее отношение, выражающееся в формировании официальной и народной субкультуры, низведения ценности женщины и ребенка до уровня домашнего скота, возникновении жестоких

форм рабства. Социально-экономические кризисы, которыми богата история неустойчивого раннего земледелия, также разрушали высокое представление о ценности человека; например, в период первого кризиса в Древнем Египте широко распространился каннибализм.

Рост товарообмена, частной собственности и классовообразования как условия возникновения крупных политических форм (государств с безграничной властью лидера — восточная деспотия) и расслоения культуры на официальную и народную. Аристократия и народ как важнейшие типы социума в этой культуре.

Социум, как уже отмечалось выше, является важнейшим способом осуществления религиозной традиции. Это необходимое условие соответствующего тезауруса и, кроме того, важнейшая его составляющая. Иными словами, общество есть транслятор ценностей и одна из ценностей. Необходимость поддерживать социальное единство предполагает существование традиционных ценностей, а необходимость их консервации как социальной основы предполагает наличие этого самого общества (и его специфических институтов), следящего за сохранением своих ценностей.

Оседлый способ земледельческого хозяйствования привел к возникновению сложной материальной и духовной культуры, к накоплению ее богатств и излишкам, сформировавшим частную собственность, упорядоченную в иерархии различных видов

социальных отношений. Эта иерархия, эволюционируя в сторону централизации и единства, привела к организации правовых институтов; возникли государства и — концентрирующий их функции новый тип поселения — города. Власть стала наследственной, единоличной и абсолютной. Собственность концентрируется в руках властителя и аристократии. В своих исследованиях процесса возникновения городов Э. В. Сайко так определяла их сущность: «Распределение прибавочного продукта характеризуется как системообразующая функция города».¹ Общество и культура распадаются на два противопоставленных друг другу в правовом и ценностном отношениях страта. Аристократ и простолюдин как представители их оказываются важнейшими типами личности и носителями ценностных структур культурно-исторического типа. Как полагал В. М. Массон, существование и взаимодействие (от обоюдного неприятия до взаимообогащения) элитарной и народной субкультур — «специфическая черта культурного комплекса первых цивилизаций».² Земледелие способствовало появлению дифференциации труда и имущественных различий принципиально иного уровня, т. е. таких, которые оказались способны окончательно закрепить за теми или иными людьми и их потомками опреде-

¹ Сайко Э. В. Древнейший город: Природа и генезис: Ближний Восток: IV—II тысячелетия до н. э. М., 1996. С. 29.

² Массон В. М. Первые цивилизации. Л., 1989. С. 3.

ленные социальные свойства; на смену родовой структуры общества пришла другая — классовая, ограничивающая тезаурусы и общение представителей различных классов. Даже в семье общение определяется не правилами родства, а правилами собственности. Большесемейные общины теперь определяются не родством, а специализацией их труда (например, купеческие общины города Иерихона). Мужчины надолго занимают доминирующее положение в семье и обществе. Как отмечал И. Зайберт в своем обширном исследовании, посвященном положению женщины в обществе стран Древнего Востока, со времен Египта и Шумера и вплоть до западноевропейского XIX века, женщина оставалась «бесправной богиней».¹

Сословно-имущественная принадлежность, как уже указывалось, стала вечной иерархически ценностной характеристикой представителей того или иного рода. Роды и касты представляли собой ту или иную ступень в этой иерархии институтов социального тезауруса. Кастовая социальная структура Индии идеологически закрепляла определенные ценностно окрашенные социальные функции за людьми той или иной касты. В Китае перегородки иерархии социальной вертикали были еще более непроницаемыми, чем в Египте. Однако в эпоху утвердившегося абсолютизма можно было стать аристократом и в результате успешной государствен-

¹ *Seibert I. Die Frau im Alten Orient. Leipzig, 1973. S. 25.*

ной деятельности. У китайцев существовали разные системы права для аристократии и простолюдинов; согласно учению Конфуция, закон писан лишь для последних, а для первых есть только верность долгу или духу традиции. У майя преступники из аристократии карались менее жестоко, чем простые земледельцы, совершившие одно и то же деяние. У майя, однако, социальный подъем был еще возможен в форме брака. Сословно-имущественное расслоение существовало у древнейших инков. Частые войны в Древнем Двуречье приводили к гибели знати и выдвижению талантливых чиновников и военных.

Рабы у земледельцев перестали считаться людьми, с ними поступали хуже, чем с животными. Они были полностью бесправны, очень редко доживали даже до тридцати пяти лет и, как правило, не умирали собственной смертью (если не считать таковой смерть в молодом возрасте от болезни и истощения). В Древнем Египте большинство рабов были чужеземцами, и с ними очень жестоко поступали. В Китае существовало очень тяжелое кабальное рабство и рабство за преступления, в которое обращали соотечественников. У майя в рабство обращались и соотечественники, и захваченные в плен. Полное бесправие рабов отмечается в древнем Уре и в старовавилонский период. Огромное и жесточайшее рабство существовало в Ассирии и Новом Вавилоне. Впрочем, в Двуречье существовало и патриархальное рабство (в условиях которого рабы помога-

ли хозяевам в их деятельности), и усыновление рабов с последующим их освобождением. В Древней Персии положение рабов заметно улучшилось: их отпускали с условием обязательной бесплатной службы прежнему хозяину. Рабы имели семьи и имущество, заключали торговые сделки и выступали в судах, между рабами и свободными даже совершались браки.

Следствием дифференциации труда были первые формы ценностной индивидуализации культуры. Индивидуализация развивается параллельно развитию общения, и оба процесса немыслимы друг без друга. В III—II тыс. до н. э. уже существует четкая тенденция «индивидуализации специализированного труда»; «...на смену коллективному субъекту приходит новый индивидуализирующийся субъект во всей глубине его представленности — индивид, группа, в том числе большесемейная община, город, общество и т. д.». ¹ Конечно, индивидуализация в этих условиях гораздо ярче проявляется в утверждении ценности личности правителя, чем рядового земледельца. Н. Д. Флиттнер пишет о властителе Аккада Саргоне: «Впервые в жизни Двуречья мы встречаемся теперь с таким подчеркиванием значения яркой индивидуальности». ² Вместе с тем ценность вождя была типологизирована в направлении упрочения его политического и религи-

¹ Сайко Э. В. Цит. соч. С. 113, 190.

² Флиттнер Н. Д. Цит. соч. С. 137.

озного всемогущества. Древнеегипетский фараон был абсолютным самодержцем. Уже к началу III династии в Египте сложилась типичная «восточная деспотия». Правитель был обожествлен, и представление о нем включало лишь нормативные ценностные характеристики. Только в эпоху Среднего царства отмечается некоторая индивидуализация царей и их разобожествление. Общество древних египтян было строго стратифицировано и унифицировано, оно управлялось назначенной фараоном бюрократией; все население платило налоги. Абсолютная монархия существовала в Китае, по крайней мере, уже во времена династии Цинь, однако «китайцы не наделяли монарха божественными атрибутами (кроме происхождения. — *И. Д.*) и не отрицали за подданными всех прав, кроме права на существование, и всех обязанностей, кроме слепого повиновения».¹ Наследственный и обожествленный правитель майя обладал неограниченной властью, он делегировал ее своим чиновникам и судьям. Абсолютная власть царей отмечена в Ассирии и в Персии. «Только представители семи ведущих персидских родов, а также мать царя и его главная жена могли явиться к царю без вызова»; однако «большое влияние приобрела дворцовая знать, которая с помощью заговоров устраняла неугодных ей царей».² Искусство персов, согласно утверждению

¹ Фицджеральд С. П. Цит. соч. С. 66.

² Дандамаев М. А., Луконин В. Г. Цит. соч. С. 130, 107.

М. А. Дандамаева и В. Г. Луконина, «по своему существу прокламативно: памятники прокламируют величие царской власти, величие империи, величие царской религии».¹

Сообщества земледельцев в силу стабильности их способа хозяйствования и традиционных религиозных тезаурусов стремятся не только к единству и порядку, но и к изоляции, сводя к минимуму или вовсе запрещая какие-либо контакты с представителями иных культур. Боязнь нарушения собственных ценностных традиций вела к неоправданной дискредитации других культур, сформировала представления о них как о варварских. Особенно последовательно и в течение длительных периодов времени политика культурного изоляционизма проводилась в Японии и Китае. Вместе с тем рост частной собственности обусловил интенсивное становление торговли и правовых отношений ее субъектов в масштабе как одного государства, так и в межгосударственном. Международные отношения начинают определяться не силой противников, а взаимными интересами партнеров. Торговля имела значительное распространение в Древнем Египте, причем почти все египтяне много путешествовали. Активная торговля и ростовщичество существовали в Древней Индии. Торговые и военные контакты способствовали возникновению диалога культур в различных формах, прежде всего трансля-

¹ Там же. С. 247.

ции религиозных верований, типичным примером которой явился буддизм в Китае. Такие заимствования никогда не были полными, ибо то, что заимствовалось, подвергалось в той или иной мере влиянию со стороны заимствующей культурной традиции. Однако заимствовались и другие достижения материальной и духовной культуры, например, метаннийские способы выездки лошадей были широко распространены в Египте, а финикийский алфавит лег в основу индоевропейских систем письма. Приобщение к ценностям других цивилизаций совершался и в ходе военных конфликтов. Хотя негативный характер последних очевиден, они зачастую играли роль аксиологического обмена, причем даже победители не гарантировали себе преимущества в ценностном соревновании и зачастую приобщались к ценностям проигравших. Война у земледельцев не является почти ежедневной деятельностью, как это было у скотоводов, тем не менее межгосударственные и межнациональные конфликты время от времени происходят в силу стремления тех или иных правителей и их народов расширить свое влияние на другие территории и народы. Образуются всемирные империи, подобные империи Китая эпохи войн Бань Чжао или Персии эпохи Ахеменидов. Война занимает выдающееся значение в общественном сознании жителей Ассирии, Египта. Война сопровождается очень часто уничтожением ценностей другой культуры, а иногда и ее носителей. Пожалуй, под-

линым исключением из этих правил явилось культурное взаимодействие в Древней Персии. «Ахеменидское государство было первой в истории мировой державой, провозгласившей вполне терпимое и доброжелательное отношение к культурным традициям десятков народов и племен».¹ Хотя в политической элите завоеванных территорий персы всегда занимали руководящие посты, весь период их правления характеризовался процессами смешения религий и уважительным отношением к ценностям побежденных народов.

Появление письменности и научно-практических знаний. Монументальная архитектура в художественной культуре древних земледельцев.

Земледельцы сформировали важнейший способ хранения информации и канал дистантного общения — письменность. Количество информации, как духовной, так и материальной, возросло, и появилась потребность ее хранения, ставшая важнейшей причиной возникновения письменности. Однако хранение информации бессмысленно без ее трансляции. По-видимому, первые символические иероглифы возникли в Древнем Двуречье, хотя и в Древнем Египте также существовала высокоразвитая письменность, которая отличалась от примитивных мнемонических знаков и пиктографических способов фиксации сообщений, отмеченных у

¹ Там же. С. 351.

первобытных сообществ и скотоводов. Началом письменности была пиктография древнейших инков. А у майя уже существовало иероглифическое письмо. Древние каменные библиотеки, папирусы и пергаменты запечатлели самое ценное из того, что было у земледельцев, — их религиозные и политические представления, формировавшие ощущение собственной идентичности и достоинства, а также решавшие экзистенциальное противоречие человека.

Отмечавшаяся значительная степень ужесточения внутренних отношений между членами скотоводческих сообществ, в земледельческих коллективах еще более возрастает. Это, с одной стороны, способствует укреплению и канонизации традиционных социальных норм и ценностей, которые призвана была сохранить письменность, но не только она. Сохранение ценностей в условиях их канонизации и роста потребовало интенсификации развития ряда социальных институтов, прежде всего писцов-ученых и школы. Их социальный статус имел очень высокий ценностный ранг. Однако, с другой стороны, индивидуализация этих коллективов и жесткость их социальной структуры приводит к внутренним противоречиям, вплоть до взаимного уничтожения членами общества друг друга. Чем крепче и отчетливее социальная норма, тем меньше в ней ценностного компонента, тем больше соблазн нарушить ее или в ней усомниться. Устойчивость традиции противоречила посто-

янному накоплению информации; традиция разрушалась и восстанавливалась вновь, что позволило Н. И. Конраду сформулировать гипотезу существования множественных древневосточных ренессансов.¹ Фактически же Н. И. Конрад говорил об особой форме внутреннего диалога культур, оказавшейся впервые в истории человечества, возможной именно в условиях земледельческого хозяйства, — о диалоге с собственной ценностной традицией, о диалоге тезаурусов разных слоев одной и той же культуры.

Письменность есть способ фиксировать информацию самого разного характера. Первые информационные комплексы включали праксеологическую, научную и аксиологическую стороны абсолютно нераздельно. Этот вид синкретизма сохранится вплоть до возникновения креативной культуры, хотя в греко-римской античности будут уже намечены контуры соответствующей дифференциации. Земледельцы занимались сложным делом и вели оседлый образ жизни. Оседлость и сложность земледелия позволили наращивать и умножать информацию, совершенствовать сведения, относящиеся к улучшению условий земледелия. Аксиологическая сторона этих сведений всегда была доминирующей. Это не означает, что другие стороны полностью были производными от нее, просто она оказывала решающее влияние

¹ Конрад Н. И. Запад и Восток. М.: Наука, 1972. С. 211.

на использование информации. Между тем поиск истины и практической эффективности тоже играл огромную роль в умножении информации. Исследование инженерных возможностей ирригации и удобрения почв, возделывания и сбора сельскохозяйственных культур, изучение климатических особенностей региона, астрономии, почвоведения и гидрологии, а также обеспечивающей все это математики привели к значительным научным открытиям. Однако все эти открытия были элементами единой религиозно-аксиологической картины мира. Наука в те времена была лишь способом адаптировать ценностные картины к экономическим и историческим особенностям жизни человека. Сама по себе она не имела ценности, или ее ценность была сравнительно невелика.

Помимо письменности ценности сохранялись и транслировались и иными способами. В качестве эквивалента материальной ценности и полезности вещи были созданы денежные системы, знаки и ценные сами по себе артефакты, которые выступали эквивалентами тех или иных полезных и ценных объектов и услуг. Такая ситуация оказалась возможной благодаря увеличению производительности труда земледельцев, потребности в их обмене на отсутствующие в регионе, но необходимые объекты и потребности в аккумуляции материальных благ. Деньги сами по себе не есть ценность, поскольку они выступают лишь ее эк-

вивалентами, а также эквивалентами полезных вещей, но с течением времени они и сами начинают осознаваться как имеющие ценность знаковые явления.

Наконец, еще одной важной особенностью трансляции и хранения ценностей у земледельцев явилась монументальная архитектура. Если скотоводы не имели постоянных жилищ, об их аналогах можно говорить только в связи с развитием техники погребений. Жилища мертвых — курганы — действительно воплощали многие ценностные представления скотоводов. У земледельцев жилища мертвых стали грандиозными монументальными сооружениями — достаточно вспомнить хотя бы пирамиды древних египтян. Но и жилища живых не уступали пирамидам своей значимости. Жилище, как уже говорилось, всегда было ценностной моделью космоса, причем живого, близкого человеку и противостоящего чужому миру. Но именно земледельцы создали образцовую культуру жилищ и их ценностной семантики. Дворцы аристократов и хижины крестьян в равной степени были ею насыщены, они создавались с учетом пространственно-временного изоморфизма ценностно организованному космосу с его иерархией низа, середины и верха, они отделяли женское и мужское, сакральное и профанное, они оберегали человека от нежелательных проникновений злых сил. Наконец, они гарантировали единство его земной и загробной жизни. Вера в загробное существование у древних

земледельцев не была верой в абсолютно иной способ бытия, смерть мыслилась частью жизни, ее модификацией и продолжением, и жилище лучше всего демонстрирует эту экзистенциальную ценность. Мертвому предоставлялся аналог всех органопроекций живого человека, даже мумия его тела, а также орудия труда и пища. Дом мертвого обустраивался как поклажа и повозка путешественника, которому просто негде будет взять то, что ему понадобится в дороге, поэтому он должен все заранее припасти и захватить с собой. Все загадки и тайны древних пирамид раскрываются вокруг этой удивительной идеи земного преображения человеческой жизни в смерти, т. е. утверждения ее бесконечности и цикличности.

Материальный и семиотический мир древнего земледельца напрямую зависел от успешности возделывания сельскохозяйственных культур, от роста научных знаний и технического обеспечения. Но несмотря на это, социально-аксиологическое моделирование всей конкретности рассматриваемой деятельности оставалось важнейшим механизмом существования традиционной культуры земледельца. Возникший рост информации и подготовка условий для ее изменения были весьма незначительными, даже за тысячелетия существования земледельческих культур они мало модернизировались, и только возникновение культуры греко-римской античности и европейского средневековья завершило этот процесс.

§ 6. Аксиологическая модель классической традиционной культуры торговцев и ремесленников античной Греции и Рима

Культура античных ремесленников и торговцев (Греция и Рим). Торгово-ремесленный характер античной культуры и ее традиционность. Тезаурус античной культуры как переоценка ценностей (кризис тезауруса) классической традиционной культуры. Ценность творчества и соревнования как новые важнейшие ценности в культуре античных ремесленников и торговцев.

Культура античной Греции и Рима такова, что ее историко-типологический статус вызывает сложные затруднения. Во-первых, не ясно, является ли она традиционной или креативной. Во-вторых, до сих пор нет единого мнения даже о характере ведущей деятельности ее творцов. От решения второго вопроса зависит во многом объяснение причин возникновения столь удивительных явлений в истории культуры, как театр, спорт, наука, искусство, право, демократия. В сущности, как справедливо полагал А. Боннар, греки и римляне изобрели современную цивилизацию со всеми характерными ее свойствами и формами, поскольку всегда стремились «усовершенствовать природу человека и улучшить его жизнь»; вместе с тем он же называл эту цивилизацию варварской.¹ К числу открытий классической

¹ *Боннар А.* Греческая цивилизация. М., 1995. С. 10, 15.

античности относится человеческая личность и диалог, т. е. важнейшие условия бытия ценности. Диалоги Сократа Э. В. Сайко называет «первым „чистым“ и „первородным“ типом диалога».¹ По отмеченным выше проблемам высказываются самые разные точки зрения. Античность объявляется и культурой традиции, и культурой творчества. Возникновение античной культуры объясняется распространением использования железа, ростом ремесла и торговли, особой одаренностью греков и римлян, тотальной военной экспансией и рабовладением. С рабовладением связывал возникновение основных достижений античной цивилизации и ее сущность А. Ф. Лосев; по его мнению, рабовладение — высшая форма единственно присущего грекам и римлянам отношения к миру (природе и социуму): материально-телесного объективирования.² В таком отношении к миру, конечно, подлинной личности и подлинного диалога быть не может, но оно рождает духовную созерцательность и твор-

¹ Сайко Э. В. О природе и пространстве «действия» диалога // Социокультурное пространство диалога. М.: Наука, 1999. С. 26, 30. Однако она же ставит под сомнение существование (или, по крайней мере, широкое распространение) личности в эту эпоху и доказывает, что только в Новое время происходит подлинное утверждение личности и диалога в культуре.

² Лосев А. Ф. Античная философия и общественно-исторические формации // Античность как тип культуры. М., 1988. С. 28; Лосев А. Ф. Типы античного мышления // Там же. С. 94.

чество, ибо античный человек обрел некоторую дистанцию отстранения от своего мира и позволяет себе изменять его. «Человеческое в античности есть только человеческое, но отнюдь не личностно человеческое»; «...все существенное в античности, в том числе и личность, является только истечением из общего и безличного чувственно-материального космоса».¹ Аналогичные идеи высказывал об античной личности И. С. Кон.² И хотя Ю. В. Андреев писал, что древний грек «вне всякого сомнения был полноценной личностью», аргументы А. Ф. Лосева, ограничивающие мощностность этого высказывания, кажутся более убедительными. М. Вебер объяснял специфику и причины упадка всей античной культуры ее существованием в форме военной экспансии и потребления добытых другими материальных благ (рабовладение, налоги). По его мнению, специфический досуг античного человека, его духовная культура, идеология войны и физической культуры на фоне пренебрежения к физическому труду были возможны только в течение того времени, пока шла победоносная «непрерывная война».³ Все эти концепции вызывают, однако, множество вопросов. Главный из них: в чем специфика именно античной войны и причины ее успехов, в чем за-

¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. М., 1992. С. 62–63, 357.

² Кон И. С. Открытие «Я». М., 1978 (гл. «Был древний грек личностью?»).

³ Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 451.

ключаются истоки исключительности греческого созерцания и творчества, существовавшего в условиях аналогичных процессов, которые шли на востоке, но не привели ни к чему подобному в античной культуре? Впрочем, в качестве истока (но не сущности) античности М. Вебер видел именно ремесленно-торговую городскую культуру. Отметим также и высказывавшиеся возражения относительно решающей роли рабства в экономике античности на протяжении всей ее истории, наиболее последовательно сформулированные в работах М. К. Петрова.¹ Ф. Ф. Зелинский считал, что только с эпохой эллинизма «начинается экономическая роль рабства в античной истории», продолжающаяся римской эпохой.²

М. С. Каган писал: «Культура античного полиса была третьей дорогой, по которой проходили поиски нового способа организации социального бытия в условиях распада его первобытного состояния, — дорогой, на которой практически-производственной доминантой стало не земледелие и не скотоводство, а ремесло».³ Город как форма социально-территориальной организации и культуры возник и всегда существовал как центр политической и религиозной интеграции, а также центр ремесла и тор-

¹ Петров М. К. Античная культура. М., 1997. С. 12.

² Зелинский Ф. Ф. История античной культуры. СПб., 1995. С. 207, 256.

³ Каган М. С. Введение в историю мировой культуры: В 2 кн. Кн. 1. СПб., 2000. С. 229.

говли. Именно так трактуют возникновение городов Э. В. Сайко и В. М. Массон. К. Куманецкий чрезвычайно показательно называет одну из глав своей книги об истории античности: «Развитие городов и товарно-денежных отношений».¹ По мнению Э. Цибарта, в Греции «сердце города — рынок».² П. Гиро писал: «Рим в те времена был главным рынком всего света».³ Д. Томсон напрямую связывал структуру греческого общества с ремеслом и торговлей, а также с непосредственно вытекающими из этих занятиями «свободой и правами человека».⁴ Восточные города-государства тем не менее существенно отличаются от античного полиса формой политической власти. На Востоке — это деспотии, в Греции и Риме — республики.

Как полагал Ю. В. Андреев, восточные и античные города имели общий источник: первобытную общину с присущими ей демократическими институтами (народным собранием, советом старейшин и советом вождей).⁵ На Востоке города возникли

¹ Куманецкий К. История культуры Древней Греции и Рима. М., 1990.

² Цибарт Э. Культурная жизнь древнегреческих городов. М., 1916. С. 56.

³ Гиро П. Частная и общественная жизнь римлян. СПб., 1995. С. 307.

⁴ Thomson G. Studies in Ancient Greek Society. L., 1949. P. 13.

⁵ Андреев Ю. В. Античный полис и восточные города-государства // Античный полис. Л., 1979. С. 9.

значительно раньше, чем в Греции. Это была эпоха бронзы, которой не хватало для значительного роста материального благосостояния и прибавочного продукта, зато ее недостаток обусловил их неравномерное распределение среди членов общества, что, в свою очередь, привело к гибели демократических институтов и «функциональной стратификации общества». «Город в обществах этого типа, по сути дела, был всего лишь придатком храма или в более позднее время — дворца», т. е. концентрация материальной культуры привела к возникновению крупного храмового и дворцового хозяйства.¹ Античный город в условиях дешевого железа, распространенного в больших количествах, и горной территории, неблагоприятной для развития земледелия и скотоводства, привел к росту частной собственности и развитию ремесла и торговли, а затем и к чрезвычайно успешной войне за расширение рынков сбыта и рабовладению. Успешность римских войн объясняется как раз характером их культуры и социальной организации, а не наоборот. Частная собственность приводит на этот раз не просто к распаду родовых отношений, но к их трансформации в демократическую республику. Еще одно обстоятельство вмешалось в этот процесс: море, теснящее почти со всех сторон горную Италию и Грецию, таило постоянную угрозу и провоцировало развитие морского (военного и торгового)

¹ Петров М. К. Цит. соч. С. 10, 15.

дела; и, как справедливо отмечает М. К. Петров, «тот момент, когда тени воина и пирата образуют некоторую критическую плотность, входят в душу и плоть земледельца, и есть, собственно, момент появления на свет античности».¹ Но «объединение в одном лице земледельца, воина и пирата делает человека универсальной и автономной социальной структурой, которая способна сохраниться в среде подобных же социальных структур».²

На роль распространения использования железа в возникновении античной культуры указывал А. И. Зайцев: «Переход к железному веку и был важнейшей необходимой, хотя и недостаточной, предпосылкой социальных потрясений, породивших, в свою очередь, новые идейные течения середины I в. до н. э.»; причем в Греции это произошло «среди племен, по общественному устройству как раз созревших для перехода на ступень государственного быта, но еще не создавших государства».³ Эта недостаточность и восполняется, на наш взгляд, развитием ремесла и торговли. Однако в поздней работе Ю. В. Андреев уже не развивал эту концепцию, он предложил более простую, но, к сожалению, и более бедную эвристически идею, объясняющую причины возникновения античной

¹ Там же. С. 39.

² Там же. С. 40–41.

³ Зайцев А. И. Культурный переворот в Древней Греции VIII—V веков до нашей эры. Л., 1985. С. 24, 33.

культуры: невероятную генетическую одаренность греков.¹

Решение второго вопроса связано, на наш взгляд, с решением первого. В самом деле, античная культура отличается сложным переплетением свойств, характерных как для традиционного, так и для креативного типа культуры. Однако никто не решится назвать производящее хозяйство античности натуральным, роль земледелия и скотоводства в его структуре всегда стремилась к уменьшению, уступая торговле и ремеслу; иногда это хозяйство в форме военной экспансии и использования рабов даже возвращалось к своеобразному новому типу присвоения. Поэтому мы согласны с мнением М. С. Кагана о решающем значении ремесла и торговли для понимания происхождения и сущности античной культуры. Ремесло и торговля, в своем классическом виде возможные только в условиях городской культуры, оказались тем самым ведущим типом деятельности древних греков и римлян, который объясняет невероятную близость их достижений нашему времени. Наше — Новое и новейшее — время, хотя и в несколько иных условиях, является также плодом городской культуры средневековых ремесленников и торговцев. М. С. Каган тем не менее видит и глубокую разницу между античностью и Новым временем, относя первую культуру к tradi-

¹ Андреев Ю. В. Цена свободы и гармонии. Несколько штрихов к портрету греческой цивилизации. СПб., 1999. С. 15.

ционным, а вторую — к креативно-персоналистским. Античность есть результат важнейших свойств традиционной культуры. Само творчество античных мастеров всегда стремилось не только к оригинальности, но и к идеалу, т. е. к новому основанию традиций. Чтобы убедиться в справедливости только что сказанного, достаточно вспомнить примеры из истории самого новаторского по природе вида человеческой деятельности — искусства: таков поиск эллинистических скульпторов идеальных пропорций человеческого тела, таковы закрытый список ампула героев и ограниченное количество актеров греческой трагедии, ее жесткая структура и функциональная зависимость от не менее жесткой структуры театрального представления. Античное творчество никогда полностью не отказывалось от современных ему традиций, оно существовало на их фоне и благодаря им; оно модифицировало их, подчинялось им и — вместе с тем — использовало в своих интересах. Античный театр немислим вне хтонического праздника Великих Дионисий, а Олимпийские игры — вне погребального культа предков-героев; античная философия всегда была очень тесно связана с античной мифологией, черпая в ней сюжеты для своих исследований и даже их результаты, более того, подчас она пытается обосновать миф своими средствами; античная демократия теснейшим образом связана с первобытной общиной и ее равноправием. Даже сам ремесленно-торговый характер античной куль-

туры свидетельствует о ее традиционности, ибо для понимания истоков и сущности новоевропейской креативной культуры ремесла и торговли окажется недостаточно. И последнее, но очень значимое обстоятельство: достижения античного творчества были своеобразной элитарной субкультурой, недоступной подавляющему большинству людей, от которых она самым непосредственным образом зависела. Приведем такой показательный факт: по данным А. Боннара, в Афинах (самом демократическом городе античности) в V в. до н. э. (самом демократическом античном веке) проживало 400 тыс. жителей; однако из них только 10–15 % были подлинно свободными гражданами (200 тыс. были рабами, 70 тыс. — метеками-чужестранцами и еще 70–90 тыс. — женщинами и детьми).

Античная культура была традиционной, несмотря на невероятный не только для древности, но и даже для многих современных нам стран уровень свободы и творчества, достигнутый в ее условиях. Поэтому вполне справедливы и ни в коей мере не должны оспариваться такие суждения, как, например, следующая фраза Ю. В. Андреева: «Среди цивилизаций Древнего мира греческая цивилизация была первой и единственной, которая во всей своей жизнедеятельности ориентировалась преимущественно на человека, на самоценную и самостоятельную человеческую личность»;¹ или утверждение

¹ Там же. С. 10.

А. И. Зайцева, что греческая свобода «была не только свободой от регламентации со стороны органов государственного управления, но и беспримерной свободой от давления, возникшей еще в дописьменную эпоху и унаследованной от нее структуры общества с ее строгими предписаниями».¹ Однако справедливы и противоположные тезисы. А. Боннар называет греков варварами, только ищущими цивилизацию.² П. Гиро говорит о тотальном контроле общества, исключительно с санкции которого и было возможно свободное поведение античного человека: «Гражданин во всем безусловно подчинялся городу и всецело принадлежал ему»; в Риме же «любовь к свободе сменилась любовью к закону и безопасности».³ Даже Ю. В. Андреев соглашается, что афинская демократия «оказалась все же довольно жесткой конструкцией, явно не рассчитанной на такую безграничную свободу самовыражения личности», на какую претендовали отдельные представители общества; а «мрачная проповедь полного самоотречения во имя высших интересов государства нашла не в одной только Спарте» своих адептов.⁴ Г. С. Кнабе так заключает анализ античного общества: «Отношения господства и подчинения, про-

¹ Зайцев А. И. Цит. соч. С. 39.

² Боннар А. Цит. соч. С. 15.

³ Гиро П. Цит. соч. С. 476; Гиро П. Частная и общественная жизнь греков. СПб., 1995. С. 294.

⁴ Андреев Ю. А. Цит. соч. С. 166, 184.

низывающие этот мир, не воспринимаются как несправедливость...напротив того, они выражают ту структурность, которая составляет залог его справедливости».¹

Если определить главное в этом небывалом явлении, то следует сказать о новом восприятии заданной обществом функции деятельности. Теперь функция не просто выполняется, она обосновывается ее исполнителями. Подобное обоснование не всегда рационально, но, как правило, претендует на это. Различные эмоциональные симпатии и традиционные ценности существенно влияют на рациональный выбор, тем не менее он остается рациональным. Дух Сократа (дух разума), на наш взгляд, не уродливая язва на прекрасном теле аполлонически-упорядоченной (традиционной) и дионисийски-экстатической (эмоциональной) античной культуры, как полагал Ф. Ницше, а именно дух этого тела, без которого оно было бы мертво. И вот новый диалектический поворот: что же выбирает этот разум? Традицию. Античное торгово-ремесленное хозяйство позволило накопить не только материальные блага, но и большую информацию о разных исторических и этнических формах деятельности людей. Впервые в истории культуры человек оказался перед выбором разных традиций. На помощь ему с неизбежностью приходит разум, эксперимент

¹ Кнабе Г. С. Древний Рим — история и повседневность. М., 1986. С. 61.

и коллективный опыт (именно разум у истоков креативных культур всегда кажется незыблемым авторитетом, способным объединить вокруг себя общество), однако этот человек принадлежит определенной традиции, и поэтому она также активно участвует в подобном выборе, формирует его причины и цели. Одновременное искание идеала и реальности есть оборотная сторона античного обоснования традиции. Разум ищет реальности, а традиция идеала. В античной скульптуре трудно различить человека и бога, но это бог похож на человека, а не наоборот. Выбор традиции оказывается, таким образом, подлинно творческим. Одно обоснование соревнуется с другим, число их множится и множится. Агон и страсть к увековечиванию собственных достижений (в форме новой традиции или новой причастности старой традиции, подобной увековечиванию греческих победителей Олимпийских игр или римских военных триумфаторов) начинают побеждать стремление следовать авторитету прошлого. Дух агональности самым существенным образом отличается от аналогичных воинственных и игровых форм деятельности человека, бытовавших в культурах скотоводов-кочевников и земледельцев. Их игры были всегда по правилам, они утверждали традицию. Игры греков вне правил, по крайней мере, большинство из них. Точнее, правила эти постоянно изобретаются, т. е. обновляются и увеличиваются. Количество игр растет. Победить можно лишь обновив правила, лишь добившись невидан-

ной доселе победы. В этом новизна традиции, в этом ее кризис и сохранение. Ценность победы на Олимпийских играх или в состязании трагедиографов в ходе Великих Дионисий равнялась прорыву к бессмертию, решению экзистенциального противоречия.

Выбор между традицией и творчеством, конечно, происходит не всегда. Иногда традиции продолжают подчиняться. Иногда то, что не беспокоит или малозначимо в традиции, может быть и вообще оставлено без обоснования и внимания. Так возникает, например, знаменитый религиозный индифферентизм греков и римлян, их склонность к поглощению политической церемонией религиозного ритуала (Восток знал нечто подобное, но только там все было наоборот: религиозный ритуал сакрализовал политическую жизнь, обслуживая ее, но и придавая ей свое содержание). Если же выбор имеет место, то происходит он мучительно, ведь приходится вступить в спор не только с обществом, но и с богами, с сакральной сферой бытия, обладающей абсолютной властью над человеком и являющейся сердцевиной всякого традиционного мирозерцания. Именно этот процесс и есть суть содержания античной трагедии. Трагический герой всегда мучительно осознает справедливость судьбы, происходит попытка рационального преодоления и обоснования традиции. Конфликт, участником которого оказывается герой, вызван попыткой разобраться в своей судьбе. Он не всегда является

спором с ней, иногда он порожден просто желанием разумно ее упорядочить. Эдип не совершает нравственного преступления, когда стремится избежать предсказанного убийства отца и кровосмесительного брака с матерью. Но он совершает преступление перед незыблемостью власти судьбы и традиции. Он не желает быть простым средством реализации воли богов, ему необходимо самому направить эту волю, причем именно в соответствии с ее сущностью, ибо его побег из дома приемного отца, безусловно, является нравственным выбором. Наказанием себе Эдип избирает именно отказ от обоснования судьбы. Было бы неверно представлять себе традицию лишь в форме каталога определенных ценностей и норм поведения, она всегда дополняется некоторым иррациональным компонентом (выражающимся, например, в тайнописи сакральных текстов или в притчеобразной структуре изложения их содержания), требующим бесконечных интерпретаций и страха перед их неудачами. Чем больше человек осознает свое право на успешность и однозначность интерпретации, тем больше страх его заменяется трагическим мироощущением и снятием незыблемости традиционных установок. Конфликт и выбор Эдипа подобен судьбе библейского Иова, также отважившегося на трагический акт вопрошания Бога о смысле своего страдания, но античная культура знает не только такую форму выбора традиции, как трагедия (максимально возможное разрушение традиции для

восточного мирозерцания). Мы уже упоминали, как осуществлялся выбор традиции в философии и скульптуре. В этих формах традиция была не только оправдана, но и модифицирована. Таким образом, трагическое и модифицирующее признание традиции являются основными способами осознания функций традиционной деятельности античного общества.

Античная культура была первым историческим опытом преодоления традиционности и ее кризиса, но этот опыт не был радикальным; она не могла довести его до конца именно в силу своей привязанности к традиции и функциональной деятельности. Наоборот, привязанность к традиции оказалась даже сильнее стремления ее преодолеть. Наступившее средневековье и было триумфом подобной привязанности. Однако триумф этот не покончил с достижениями предыдущей эпохи, более того, он впитал их и был чреват ими, что проявлялось в течение всего средневековья и стало одной из важнейших причин его гибели. Культура античных торговцев и ремесленников были традиционными, но этот тип традиционности был особенным и переходным, в его сути были заложены креативные аспекты. Традиция не только существовала на фоне творчества, но и, определяя социальный престиж и соответствующие ему нормы, предполагала как раз творческое отношение к миру. Она указывала на творчество как на ценность.

Общественное единство полиса и победитель соревнования как важнейшие типы социума и человека античности. Дифференциация управления в античной республике (полисе) как развитие военной демократии древности. Военная колонизация и рабовладение в системе античного хозяйствования. Возникновение спортивных состязаний из агонального духа и культа предков в античной культуре.

Политическое общение античности является типичной модификацией функционального общения. Ценность тех или иных субъектов общения зависела от их социального статуса и определяла сам процесс. Статус отражал иерархию социокультурных типов личности, от наивысшего — гражданина до низшего — раба. Более детальные ценностные различия позволяют выделить и другие категории — метеков, зажиточных граждан, женщин, детей. Античные города, писал Э. Д. Фролов, представляли собой «гражданские общины, в которых сплоченные в замкнутую привилегированную группу граждане противостояли остальной массе неполноправного и эксплуатируемого населения — переселенцам из других городов и рабам».¹ Между гражданами установилось обоснованное рационально и религиозно функциональное общение, между гражданами и негражданами — так же обоснованная коммуникация, вплоть до жесточайшей эксплуата-

¹ Фролов Э. Д. Тема полиса в новейшей историографии античности // Античный полис. Л., 1979. С. 3.

ции и убийств. «Рим, в противоположность Греции, характеризовался строго проведенным принципом сословности».¹ Преодоление социального неравенства окончательно достигалось только в период Сатурналий, даже «рабам в эти дни предоставляли немалую свободу»,² причем свободу общения (они могли высказывать все своему господину и приходить на его пир).

Метеки (и другие категории лишенных гражданских прав чужестранцев: плебеи, провинциалы) и илоты (крепостные крестьяне и другие не-свободные граждане, например вольноотпущенники) обладали одним из самых ценностных социальных статусов и были существенно поражены в правах на общение со свободными людьми. Они не только не участвовали в политической жизни своих городов, но даже не могли вступить в брак со свободным гражданином. Браки между гражданами и негражданами, а в Риме даже между представителями разных сословий (между гражданином и метеком, между патрицием и плебеем, нобилем и всадником) запрещались под страхом утраты гражданства и всех его привилегий.³ Вольноотпущенники и все их потомки были обязаны спрашивать согласие на ведение всех своих иму-

¹ Зелинский Ф. Ф. Цит. соч. С. 252.

² Винничук Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима. М., 1988. С. 417.

³ Колобова К. М., Озерецкая Е. Л. Как жили древние греки. Л., 1959. С. 58.

щественных и семейных дел у бывших рабовладельцев (патронов), а нарушение этого обязательства могло возвратить их в рабское состояние. Но любой раб позавидовал бы илоту или метеку. Ценность раба уравнивала людей с вещами, объективировала их настолько, что вся жизнь раба превращалась в сплошное унижение его человеческой природы. Рабство в античности приобрело невиданный размах. Рабами можно было стать по происхождению, в результате военного поражения или торговой сделки. Рабы не имели никаких гражданских и политических прав, семьи и имущества, их можно было продать и убить. «Единственной гарантией раба была собственная выгода хозяина: ему невыгодно портить свое орудие».¹ Рабов могли заставить работать круглые сутки, их принуждали к сексуальным отношениям. Свободные граждане практически не подвергались телесным наказаниям (за исключением безболезненной смерти, например самоубийства), рабы терпели все мыслимые и немыслимые наказания, все возможные формы казни и пыток. Восстания рабов, особенно в эллинистический и римский период, были очень частым явлением; «раб в то время был естественным врагом, живущим в доме господина».² На свободу их отпускали очень редко, в ос-

¹ Боннар А. Цит. соч. С. 113.

² Гиро П. Частная и общественная жизнь римлян. СПб., 1995. С. 124.

новном за особые государственные заслуги и по выкупу, значительно реже по решению господина. В Риме, однако, существовали школы для рабов. Ученый раб мог принести больше пользы, но его учение опровергало сам рабский порядок, поэтому выглядело противоречивым явлением.

Женщины и дети в античном обществе были полностью лишены прав на свободное участие в его жизни, они во всем зависели от мужчины (мужа или отца). Женщины воспринимались только в качестве существ, предназначенных для продолжения рода. Дети воспринимались как будущий род, которому позволялось вырасти в случае экономической целесообразности. Выращивание детей считалось необходимой и почетной социальной обязанностью и смыслом семьи, но это не препятствовало, например, многочисленным убийствам детей. Однако модификация коснулась и этой формы общения. Так, античность последовательно проводила принцип моногамии.¹ Ю. В. Андреев писал: «В своей семейной жизни греки долгое время оставались азиатами, твердо державшимися суровых правил патриархального домостроя и взиравшими на женщину сверху вниз, как на существо по самой своей природе умственно неполно-

¹ Были и исключения: «В некоторых греческих полисах закон допускал двоеженство» (*Кучеренко Л. П. Общественная жизнь, быт и досуг древних греков и римлян. Сыктывкар, 1996. С. 35*). «В знатных семьях брали себе одну жену на троих или четверых» (*Боннар А. Цит. соч. С. 20*).

ценное, неспособное управлять своими эмоциями и инстинктами и потому постоянно нуждающееся в мужской опеке».¹ «Носителем всей духовной жизни» и «идеалом всей земной красоты» был мужчина.²

Античная демократия произошла из первобытнообщинной демократии, с течением времени ее происхождение выразилось в так называемой общительности, публичности и тесноте жизни грека и римлянина. Специальное исследование, неоспоримо доказывающее близкое родство античной городской общины и неолитических общин первобытности, осуществил Э. Шервин-Уайт; он показал, что знаменитая общительность греков и римлян объясняется не только их «южным темпераментом», но и «памятью о родстве».³ Вместе с тем общительность античного человека существенно модифицировалась, и ее нельзя не отличать от общительности первобытного человека или представителя земледельческих и скотоводческих культур. Ф. Ф. Зелинский справедливо указывает несколько ее источников: «Весь город был как бы одним большим домом. Достигалось это сближение и обширным гостеприимством, и связями внутри родов и фил, и общим воспитанием детей, и выборной сис-

¹ Андреев Ю. В. Цит. соч. С. 158.

² Лухт Г. Сексуальная жизнь в Древней Греции. М., 1995. С. 281, 286.

³ Sherwin-White A. N. The Roman Citizenship. Oxford, 1973. P. 161–162.

темой государственной жизни, и праздниками с их развитой агонистикой, и, пожалуй, более всего — страстью афинян к беседе, к тому, чтобы отразить в себе каждого встречного и себя отразить в нем»; «„живи“ значило „общайся с людьми“». ¹ Поначалу только аристократия реально участвовала в управлении государством. Затем к ней присоединились разбогатевшие купцы. Во времена Перикла все свободные граждане (в первую очередь ремесленники) получили доступ к общественным должностям, поскольку за эту работу стали платить. Сформировалось классическое разделение властей и представление о ценности закона, а не только обычая. Это было следствием рационализации обычаев, стремившейся обосновать их право на существование и сделать эффективными социальными нормами, регламентирующими демократические основы политической сферы. Каждый имел право на законодательную инициативу. Исполнительная власть была коллегиальной, контролируемой, на должность избирали по жребию. Налоги со свободных собирали только в эллинистический период. Правда, налоги могли заменяться различными пошлинами и обязанностями финансировать общественные работы (литургиями). Неграждане платили налоги. Армия была первым социальным объединением, добившимся полной демократии (хотя поначалу и здесь только разбогатевшие получили рав-

¹ Зелинский Ф. Ф. Цит. соч. С. 130, 134.

ные права с родовитыми); в Греции она представляла собой народное ополчение, в Риме она была профессиональной и добровольной. Существовали периоды, когда армия была составлена только из граждан, в эпоху поздней Римской империи в нее проникли наемники, возникла гвардия. Жесткость дисциплины сопровождалась демократическим равенством возможностей занятия руководящих должностей и большим влиянием на политическую жизнь невоенного населения (например, на выбор новой императорской династии). Политическая и военная деятельность была способом повысить свой социальный статус, обладала свойствами становления ценностной модели общения нового типа — интерперсонального и ролевого. В этом общении вырабатывалось отношение к человеку как к личности. Однако этот процесс не мог дойти до конца в силу жесткости привязывания политики и войны к социальным нормам, которым необходимо было подчиняться, чтобы добиться желаемой цели. Колонизация новых земель в ходе военных действий, путешествий и торговли развивала восприимчивость греков и римлян к иным культурам, которой они отличались намного больше земледельцев и в отличие от скотоводов никогда не утрачивали самобытности, собственных ценностей. Любой античный грек или римлянин признавал значимость достижений других, использовал их, но никогда не ставил свои ценности ниже чужих или даже наравне с ними.

Более соответствующими искомой ценностной модели общения личностей стали иные контексты социального взаимодействия — досуг, диалог и игры. Й. Хейзинга писал, что благодаря игре «в мифе и в культе, однако, рождаются великие движущие силы культурной жизни: право и порядок, общение, предпринимательство, ремесло и искусство, поэзия, ученость и наука. Поэтому и они уходят корнями в ту же почву игрового действия».¹ Большинство форм деятельности античного человека были пронизаны духом соревнования и игры. Соревнование (агон) и игра, как уже отмечалось выше, суть логическое следствие творческого отношения к миру и одновременно раскрытие творческого потенциала. Творение и игра в соревновании стремятся обосновать свое право на изменение мира. Победа в соревновании имела для античного человека почти то же значение, что спасение души для средневекового человека, ибо она даровала славу и при жизни, и после смерти; «ориентация на снискание славы останется доминирующей до конца античной эпохи».² Для античного человека существовала «вера в жизненный успех как высшее предназначение человека».³ Именно в античности родилось «притязание на авторство произведения» и приоритет в этом авторстве.⁴ Агон мог

¹ Хейзинга Й. Homo ludens. М., 1992. С. 14.

² Зайцев А. И. Цит. соч. С. 77.

³ Андреев Ю. В. Цит. соч. С. 138.

⁴ Зайцев А. И. Цит. соч. С. 137, 140.

быть настоящим общением (как интерперсональным — в частных спорах, так и ролевым — в официальных состязаниях). Игры облагораживали людей (достаточно вспомнить эсхирию — двухмесячное военное перемирие во время Олимпийских игр). Агон высвобождал эстетическое отношение к миру из дидактического, он позволил улучшить качество научного метода, ибо истинность полученного благодаря ему результата являлась дополнительным аргументом в пользу победы его сторонника в споре со своим оппонентом. Соревновались во всем: в телесной красоте, в физической силе и ловкости, в убедительности и выразительности речи, в качестве изготовленной вещи (в том числе поэтической трагедии или исторического сочинения), в логичности философского утверждения.

В атмосфере полемики родились такие удивительные явления греческой культуры общения, как трагический и комический театр, Олимпийские, пифийские, истмийские и немейские игры, судебная и политическая риторика, философские диалоги. Спорт родился из погребального культа, но он стал своеобразным решением ценностного экзистенциального противоречия. Вместо утверждения загробного существования, он стал утверждением существования земного. Воспоминание о предках и слава героев — не одно и то же. Философский диалог — часть игровой культуры древности. А. Ф. Лосев так писал о диалогах Платона: «Диалогическая форма, естественно, вытекала у

Платона — представителя античной классики — как из необычайной живости и подвижности аттического мышления, так и из потребностей чисто литературного развития, шедшего от эпоса, лирики и драмы к лирико-эпической и драматической прозе».¹ Да, безусловно, правы те, кто рассматривают некоторые диалоги Платона (особенно зрелого периода, такие как «Парменид») как имитацию спора, снижающую диалогическую форму «до степени вполне пассивного согласия „спорящих сторон“» с авторской точкой зрения; но диалог — не случайная структура изложения для философии Платона; «именно благодаря диалогу, то есть благодаря слишком подвижному и горячему драматизму мысли, платоновская философия в конце концов отказывается от какой бы то ни было системы».² Она остается «живым общением души с самой собой», как определял мышление Платон. По-видимому, это общение оказалось для него дороже сколь угодно продуктивного результата. «Диалог Платона никогда не носит характера нарочитой сухости, строгого доказательства. Это живой ритм, сверкающее движение того, другого диалога, который постоянно ведется в нас нашей собственной мыслью со всеми своими противоречиями, преследующими друг друга, наталки-

¹ Лосев А. Ф. Жизненный и творческий путь Платона // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 1. М., 1990. С. 52.

² Там же. С. 53.

вающимися друг на друга, сменяющимися друг друга, и никогда не прекращающимися поисками истины».¹

Но агон мог существовать и в форме жесточайшей коммуникации, участники которой стремились победить любой ценой, даже ценой смерти противника (так происходило во время войны или гладиаторского боя). Погоня за результатом могла ухудшить и художественное произведение, подгоняя его содержание к требованиям объявляющей победителя публики.

Соревнование неотделимо от досуга. «Досугом от государственных и военных трудов аристократия воспользовалась для того, чтобы создать идеалы духовной культуры».² «Понятие досуга отнюдь не было синонимом обычной праздности и уже очень рано стало ассоциироваться с высшими культурными ценностями».³ Пир (обычный обед — симпозиум) открывал перед человеком особую сферу досуга. Обед длился очень долго, он был не только отдыхом от работы, но и приятным поводом пообщаться с друзьями. Ценность отдыха, дружбы, гостеприимства, творческого веселья образовала единый комплекс, настолько привлекательный, что он понятен и близок до сих пор. Дружеское общение отнимало огромное количество времени. Даже термы пред-

¹ Боннар А. Цит. соч. С. 506.

² Зелинский Ф. Ф. Цит. соч. С. 73.

³ Андреев Ю. В. Цит. соч. С. 211.

ставляли собой лишь предлог для осуществления развлечений и общения.

В конце концов, такое количество общения стало приводить к выхолащиванию его ценностей. Д. Каркопино справедливо видит в римских развлечениях не только проявление общения и называет термы, цирки и амфитеатры «местами мирного выхода воинственного темперамента римлян».¹ Досуг все-таки превращается в праздность, дерзко выставляющую свои требования в знаменитом лозунге «Хлеба и зрелищ!». С течением времени «дружеский характер обеда становился все более условной декорацией, а патроны превратили его в издевательство над друзьями и клиентами».² Приглашенных стали делить на нужных и ненужных.

Подводя итог анализа ценностных моделей социальных институтов и типа человека античности, нельзя не отметить, что поддерживавшая их и формирововавшаяся ими мораль поддерживала главную экзистенциальную ценность — творчество во имя утверждения традиций и социального признания. Научная мудрость и практическое целомудрие требовались для того, чтобы рационализировать свою деятельность и придать ей эффективный творческий характер, справедливость и мужество — чтобы социализировать ее и сохранить незыблемой.

¹ *Carcopino J.* Daily Life in Ancient Rome. Harmondsworth, 1975. P. 266.

² *Кнабе Г. С.* Цит. соч. С. 148.

Антропоморфизация и десакрализация древней земледельческой мифологии и возникновение искусства. Античный театр, скульптура, архитектура и литература. Рационализация творчества и возникновение философии и науки, их умозрительный характер.

Политеизм характерен не только для земледельцев, но и для торговцев-ремесленников, несмотря на то, что последние более подвижны и близки в своем стремлении увеличить пространственный ареал деятельности до бесконечных размеров. Их деятельность сложна, ее центром оказывается город, поэтому количество покровителей в условиях локализации сложной деятельности неизменно должно возрасть. Они носят преимущественно внеприродный характер и олицетворяют стороны деятельности человека — войну, ремесло, торговлю. Боги греков — ценностные экзистенциалы человеческой воли, а не природной необходимости пространственной случайности или временной предрешенности. Абсолютный бог скотоводов олицетворял абсолютность случайности божественной воли, которую Иов многострадальный почувствовал в полной мере и которую он пытался измерить политеистической конкретностью социальной нормы. Земледельческий политеизм олицетворял последовательность ритуализированного цикла божественной деятельности, которую необходимо было обновлять и поддерживать именно в тех рамках, в которых она была открыта в древнем мифе. Политеизм торговцев-ремесленников олицетворял

творческий характер мира, в утверждении которого в равной мере участвовали и социальная традиция, и человеческая оригинальность.

Религиозное функциональное общение также было модифицировано. С одной стороны, из него был в небывалой для того времени степени выхолощен сакральный компонент. Ритуал стал лишь формой, служащей иным целям, прежде всего социально-политическим. Обращение к богам стало незаинтересованным или «индифферентным», т. е. социальной ролью. Отношения между людьми и богами стали напоминать «договор или сделку, одинаково обязательную для обеих сторон».¹ Боги не контролировали жизнь человека, и он не просил их о многом. Религиозное мироощущение античности было пантеистическим. Боги «просто существуют», как существует природа, от которой они неотъемлемы; они совершенны и свободны, т. е. таковы, какими бы хотели видеть себя люди. Вместе с тем они способны и на страсти, и на ошибки. С другой стороны, общение с богами оказывается трагедией и становится теперь подлинным, поскольку в трагедии есть герой (рождающаяся личность), ищущий подлинного бога и обретающий в этом поиске подобие ему. Ощущение неподлинности своего нынешнего состояния является последним шагом на пути к отличению его от подлинного состояния и осознанию как социальной роли. К богу теперь обращают-

¹ Гиро П. Цит. соч. С. 335.

ся не только за спасением, но общаются с ним, ибо вступают в соревнование за право большего соответствия его сущности. Боги ревнивы к своему счастью, а человек хочет поспорить с ними. Задача трагического героя, затеявшего борьбу с фатальным, «заключается в том, чтобы доказать на деле, что оно не является фатальным или не останется им всегда».¹ Общение с богами может осуществляться и в форме их оправдания, и, следовательно, конструирования. Такое конструирование известно в античном искусстве, и прежде всего в философии. Наконец, имелась и третья сторона. Старое функциональное общение с богами также сохранилось и имело значительное влияние: достаточно вспомнить элевсинские мистерии, дельфийский оракул, римских прорицателей и распространение восточных культов в эллинистических царствах.

Квазисубъекты и субъективированные объекты религиозного общения античности также существенно изменились. Как уже говорилось, ими стали в первую очередь образы людей. Терратоморфные, зооморфные и миксантропические образы существовали лишь на первых этапах развития античной религии. Позднее — уже в микенскую эпоху — они приобрели статус подчиненных антропоморфным богам существ или их атрибутов (орел, например, имел священный статус только в качестве атрибута Зевса); «почитание животных превращается в почи-

¹ Боннар А. Цит. соч. С. 147.

тание посвященных какому-либо богу зверей». ¹ Антропоморфизм значительно повышал экзистенциальную ценность человека, он сокращал дистанцию между людьми и богами и способствовал установлению общения между ними. Культы героев в Греции, гениев в Риме («смертных богов человеческой природы») и многочисленных домашних богов (пенаатов, ларов) — еще одно свидетельство этого сокращения. Герои «были гораздо более близки людям, чем надменные и недоступные олимпийские боги», — писал Ю. В. Андреев, сравнивая их культ с почитанием святых в средние века. ² Значительную роль продолжал играть культ предков, греки продолжали класть в могилы бытовые вещи, полагая, что они пригодятся покойнику в будущей жизни. «Олимпийские божества в эпоху полисов из богов превратились в вождей, возглавлявших общины граждан», появляются боги-ремесленники и боги-торговцы (Гермес, Гефест); «прежний страх перед неизвестными богами уступает место дружбе». ³ Эволюция религиозного сознания завершается так: «Боги, очеловечиваясь — антропоморфизируясь и затем обретая мораль, — становятся символом вселенной, осуществляющей справедливость». ⁴

¹ *Блаватская Т. В.* Греческое общество второго тысячелетия до новой эры и его культура. М., 1976. С. 142, 143.

² *Андреев Ю. В.* Цит. соч. С. 190.

³ *Боннар А.* Цит. соч. С. 138.

⁴ Там же. С. 145.

Античное изобразительное искусство и архитектура, театр и литература стали первой формой светского искусства в истории художественной культуры. Их опора на мифологический политеизм постоянно сопровождалась творческой разработкой любого, даже самого священного, предания. Все это искусство вырастает из своих религиозных предшественников, светская архитектура — из храма, театр — из ритуала, изобразительное искусство и скульптура — из иконы, литература и поэзия — из священного предания и писания. У греков как такового священного писания не было, их эпос уже в самом рождении своем оказывается творчеством, и ритуалы сохраняют свой сакральный характер лишь в нескольких исключениях. Их изобразительное искусство, по крайней мере, в классическую эпоху отличается своеобразной функциональной профанно-сакральной двуликостью. Каждое проявление античного искусства есть синтез древней социальной традиции и утверждение творческой оригинальности автора. Вспомним знаменитое изображение Фидия на щите Афины, за которое он был обвинен в глумлении, хотя его жест — не что иное, как выражение всей аксиологической сути античного искусства, а наказание за него — выражение сохранившегося влияния на жизнь античного человека его социальных традиций.

Античная наука и философия выражали античный дух свободного творчества и рационализации мифа. В отличие от новоевропейской науки античная наука ориентирована на выражение свободы,

права личности — или по крайней мере школы — воспринимать мир исходя из собственных доказательств его истины; гипотетическое и умозрительное превалировало над экспериментальным и практическим. Наука больше не обслуживала традицию, она творчески преображала ее, т. е. представляла собой нерасторжимое единство с ней, рождающее с неизбежностью ее кризис и гибель. Она утверждала и новые ценности — личности и творчества, а также обеспечивающую коммуникацию личностей ценность разума, и старые — общества и традиции, а также обеспечивающее их единство ценность веры. Античная культура была первой в истории человечества попыткой создать подобного рода противоречивую конструкцию, она не выдержала испытания, но тем не менее стала чрезвычайно продуктивной, эта продуктивность будет характерна и для других такого рода явлений в истории культуры, например для эпохи Возрождения.

§ 7. Аксиологическая модель рационализированной традиционной (средневековой) культуры

Средневековая культура как рационализация и синтез различных форм традиционной культуры и их тезаурусов.

Средневековая культура по сравнению с античной кажется своеобразным ренессансом земледельческого типа культуры. У этого впечатления есть

много важных оснований. Во-первых, земледелие в указанный период оказывается главнейшим способом хозяйствования. Во-вторых, средневековая культура характеризуется как последовательно традиционная, ее традиционализм в гораздо большей степени сродни традиционализму земледельческих культур, чем античных. В-третьих, хотя большинство этнических сообществ, оказавшихся авторами средневековой культуры, активно вступили на историческую сцену впервые: славяне, романо-германские племена, арабы и турки (весьма значимое исключение из этого правила являет собой Византия — в основном греческая страна, а также буддистский Китай, имевшие значительное собственное прошлое, которое было забыто во имя новых ценностей; и совершенно особый случай — персы Сасанидской эпохи, которые выстроили свой зороастрийский тезаурус, не просто имея за плечами культурное прошлое, но — более того — увязав его с настоящим, т. е. именно его они рационализировали в духе средневековой эпохи), их деятельность невозможно адекватно описать и объяснить без учета того огромного влияния, которое оказала на нее античность; поэтому средневековье — не просто продолжение развития древних земледельческих культур бронзового века, это именно возвращение к их основам на новом этапе истории.

Указанные основания при ближайшем рассмотрении приводят, однако, к противоположному исходным впечатлениям выводу. Перед нами факти-

чески гораздо более сложное явление, чем земледельческий тип культуры. Несмотря на доминирующие позиции земледелия, торговля и ремесло не умирают, они продолжают существовать на протяжении всего средневековья и заметно влиять на аграрную экономику и культуру этого времени, а на его исходе оказываются решающими хозяйственными предпосылками перехода к новому историческому этапу бытия культуры и общества. Так происходило не со всеми средневековыми культурами; арабская (мусульманская) культура, несмотря на огромную роль городского элемента в ее составе, сохранила основные черты средневековья до сих пор, а греческая погибла от военной экспансии мусульман. Исследователь арабской культуры В. Э. Шагаль писал: «Уже около 400 лет ностальгия по утраченному прошлому питает арабский национальный характер...и сегодня араб ищет ответ на проблему текущего дня не в логике событий, а в поисках аналогии в прошлом».¹ А вот что пишет об исламе К. Леви-Стросс: «Ислам в известной степени базировался не столько на истинах достаточно явных и объективных, сколько на своей неспособности установить, наладить контакты с остальным, окружающим его миром».²

¹ *Шагаль В. Э.* Арабский мир: пути познания. Межкультурная коммуникация и арабский язык. М., 2001. С. 44.

² *Леви-Стросс К.* Первобытное мышление. М., 1994. С. 278.

Традиционализм средневековья также не имеет аналогов в древности, он представляет собой высшую форму исторического развития традиционной культуры, синтезирующую достижения всех ключевых типов хозяйствования и культуры прошлого. Этот традиционализм обогатился рациональным обоснованием, порожденным античной культурой, но ее сомнения и творческие поиски теперь отброшены. Средневековая культура не ищет новых рациональных оснований и творческих дополнений для своих традиций и верований, она только использует рациональность для углубления и структурирования традиции. Рационализм средневековья не отменяет иррациональности содержательного ядра своих традиций, даже более того, именно благодаря рационализму это ядро оттеняется и становится, как никогда, выразительным. Традиция возвращает себе господствующее ценностное положение, рациональность и творчество надолго занимают позиции подчинения. Средневековый традиционализм становится каноническим, т. е. из устной формы своего бытия, неотделимой от реального опыта жизни человека, получающей свое обоснование в нем и всегда в конечном итоге в него же и возвращающейся, он переходит в письменную и отрефлектированную форму, существующую помимо названного выше опыта, но стремящуюся управлять им и контролировать его, распространяя свое влияние на каждую деталь и на весь смысл человеческого бытия. Чрез-

вычайно важно для понимания средневековья, что его главные традиции — христианство и ислам — возникли вместе с ним и вынуждены были вступить в диалог и конфликт со старыми традициями. Подобный контроль и конфликт нельзя трактовать только как насилие (хотя насилие, конечно, имело место), характерное для тоталитарных культур XX века. Средневековые традиции оформляли не чуждый им материал, а наоборот — материал, по сути своей готовый к подобному оформлению. Более того, он, в свою очередь, не только изменялся, но и сам изменял внешние ему формы.

В средние века именно благодаря специфике христианства (вере в «вочеловечивовшегося», ставшего человеческой личностью Бога, и учению о подобии внутренней личности и внешнего образа Бога и человека) открытая античностью человеческая личность не исчезает, несмотря на доминирующее положение социальных форм бытия человека, но продолжает развиваться, приобретая новое содержание. Человек теперь утверждает свое право на уникальность и отделенность от общества в процессе общения с Богом. Любовь к Богу провозглашается наивысшей ценностью и сутью всякого отношения к Другому, она даже противопоставляется любой иной форме этого отношения. Общение с Богом приближается к подлинной форме самоцельного интерперсонального (а иногда и ролевого) общения, поскольку Бог Иисус Христос (и его ближайшие сподвижники,

духовные и преобразившие кровные связи родственники: Богоматерь, апостолы, святые) является личностью, приобщение к которой имеет самостоятельное и высшее значение в деятельности и жизни человека. Впрочем, для большинства людей и этот Бог оказывается только квазисубъектом, а общение с ним используется в различных целях (от страха перед наказанием до стремления к спасению собственной души), зачастую далеких от названного выше приобщения к личности Бога. Любой квазисубъект лишен самостоятельной активности и может поэтому лишиться и самостоятельного содержания, на смену которому придет бесконечное множество его интерпретаций, проделанных каждым приобщающимся к нему верующим (как это произошло в многочисленных направлениях протестантизма). Из опасения этой субъективистской бесконечности содержания Бога и одновременно ее пустоты, общение с Богом вынуждено опираться на предложенные религиозным сообществом (церковью) жесткие стандарты и формы, а значит, вновь становиться функциональным. Опыт средних веков убедительно показывает, что полноценное самоцельное интерперсональное общение с Богом невозможно; что же касается ролевого общения, то оно оказалось возможно по мере развития интервала между социальной ролью верующего и независимой от нее личностью. Однако все сказанное выше справедливо только для христианства; для ислама

«человек, личность незначимы», в исламских странах «люди не распоряжаются своими жизнями, за них это делают другие».¹

Средневековые религии, именно в качестве новых традиций, для того, чтобы закрепиться, вынуждены были обращаться одновременно и к старым традициям, и к рациональному обоснованию. Возникшая в итоге культура представляет собой чрезвычайно сложный синтез, который нельзя объяснить, исходя только из одного какого-либо принципа. Средневековье возникло и развивалось не только благодаря эволюции одного или нескольких типов материальной культуры, но во многом вопреки этой эволюции; не только в форме рождения новой духовной традиции или развития старых, но в качестве комплекса синтезированных элементов самого разного происхождения. Несмотря на все это, средневековая культура и присущий ей тип ценностей представляют собой единство, но единство структурированное, в котором можно обнаружить и, абстрагировав, рассмотреть его источники и элементы.

М. М. Бахтин выделял два таких элемента: народную (причем она сводилась им только к смеховой и пародийной) и официальную (серьезную) культуру. «Целый необозримый мир смеховых форм и проявлений противостоял официальной и серьезной (по своему тону) культуре церковного и фео-

¹ Шагаль В. Э. Цит. соч. С. 49.

дального средневековья».¹ Ж. Ле Гофф говорит о такой же композиции элементов средневековья, вкладывая более широкий смысл в понятие «народная культура»: «Спор, конфликт между языческой культурой и духом христианства прошел через всю раннехристианскую, всю средневековую» культуру.² М. С. Каган выделял еще два компонента — аристократическую и городскую культуру: «Речь должна идти о фольклоре как народной культуре (в буквальном смысле понятия «фольклор»), о религиозной культуре в том или ином ее конфессиональном проявлении, о светской аристократической культуре и о светской же культуре средневекового города».³ Последняя точка зрения кажется более убедительной. Вместе с тем нельзя не согласиться со следующими замечаниями А. Я. Гуревича: «Вопрос не сводится ни к противостоянию, ни к взаимодействию культуры образованных и культуры необразованных, „официальной“ и „народной“ культуры. Я полагаю, что речь должна идти о средневековой культуре в целом, в которой можно и должно распознавать разные уровни и пласты»; и далее: «Общество делилось на сеньоров и подданных, богатых и бедных, угнетателей и угнетенных, но эти градации если и не вовсе игнорируются, то, во всяком случае, отступают на

¹ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 8.

² Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 106.

³ Каган М. С. Цит. соч. С. 295–296.

второй план перед более существенным, с точки зрения церкви, делением: на праведников и грешников, христиан и неверных, добрых и злых».¹

Нам представляется, что элементов средневековой культуры оказывается в диахроническом плане (происхождения или источников) три, а в синхроническом — четыре. Во-первых, это христианство и ислам, опирающиеся на иудео-семитские религиозно-культурные традиции Ближнего Востока (весьма интересно, что эти традиции возникли в глубокой древности и связаны еще со скотоводческим типом хозяйствования и культуры), проникающие во все слои средневековой культуры и породившие особый ее вариант — культуру храма и монастыря (ордена). Во-вторых, это античный креативный рационализм, опирающийся на ремесленно-торговый тип хозяйствования и культуры, проникший во многие элементы средневековой культуры (прежде всего, в религиозный и аристократический) и особенно распространившийся в городах. В-третьих, это исконные земледельческие традиции воспринявших античность и христианство или ислам народов, повлиявшие на все элементы средневековой культуры и существовавшие в основном в деревне. Господствующим типом хозяйствования оказывается земледелие, а господствующим типом мировоззрения — рационализирован-

¹ Гуревич А. Я. Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 12, 17.

ная религиозная традиция. Одна из основательниц отечественной медиевистики О. А. Добиаш-Рожественская, говоря о христианстве, писала, что в жизни средневековья доминирующая сила — «религия и церковь».¹ «Идейный мир средневековья был, в общем, во всех своих элементах насыщен, пропитан религиозными представлениями».² То же верно и для исламского Востока: «Религия для араба — это основа, стержень народного, национального духа».³

Все это делает понятным то обстоятельство, что структурность общества и культуры особенно заметно проявляется именно в средние века. Политическая и экономическая структура общества порождает иерархию социальных классов и сословий, самые разнообразные формы аристократии и гражданской зависимости. Такого интервала между властью и народом не знали даже политические устройства древних земледельцев, поскольку их культура обладала исконностью и однородностью. Культура средневековой аристократии (рыцарства, королевских дворов, папских и епископских резиденций), особенно в светском ее варианте, питаясь из всех указанных выше источников, обособляется

¹ Добиаш-Рожественская О. А. Культура западноевропейского средневековья. М., 1977. С. 20.

² Хейзинга Й. Осень средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. М., 1988. С. 70.

³ Шагаль В. Э. Цит. соч. С. 170.

и приобретает уникальную специфику; таким образом, она оказывается четвертым элементом средневековой культуры. На протяжении всего периода это усложнение и структурирование культуры продолжает развиваться и достигает апогея в эпохи зрелого и позднего средневековья. Вместе с тем ценностные системы различных субкультур средневековья, обладая спецификой, объединяются вокруг экзистенциального фокуса средневекового тезауруса — ценности спасения души.

Ценность спасения души как важнейший компонент тезауруса средневековой культуры. Стратификация средневековой культуры: политическая, религиозная, городская и народная субкультуры. Земледелец, воин, священник и буржуа как важнейшие типы человека средневековья. Община, военный орден, городская гильдия, церковь как важнейшие типы социума средневековья.

Монотеизм средних веков существенно отличается от монотеизма скотоводческих культур. Это различие представляется в двух основных аспектах. Во-первых, речь идет о различии между формальными условиями веры, а во-вторых, различается само представление о содержании ее предмета. Формальный момент связан с уже указывавшейся выше рационализацией средневековой веры, ее синтетическим характером. Бог скотоводов-кочевников был интуитивным символом их пространственного перемещения, имманентным олицетворе-

нием бесконечности, случайности и неопределенности их пути. Иегова проделал значительную эволюцию от этого образа Тенгри-хана к символу космического демиурга, трансцендентного миру, бытийствующего вне пространства и времени, непостижимого и абсолютного, всемогущего и совершенного. Он есть предельная рационализация веры, ее уплотнение в понятийный набор, который уже не переживается только как мистическое откровение, но с которым уже можно работать, используя философскую логику. Средневековая схоластика была частью религиозного мироощущения именно в силу рациональности последнего, это есть две стороны единого аксиологического мира. Рациональность была необходима вере и потому, что только с ее помощью можно было усвоить и синтезировать множество традиций, выражавших различные ценностные миры и соприкоснувшихся в условиях одной культуры, а потому требующих предельно ясной унификации в рамках целостного и иерархически упорядоченного тезауруса.

Этот аксиологический синтез был осуществлен вокруг центральной экзистенциальной ценности средневековья — ценности спасения души. Пространственный монотеизм скотоводов-кочевников, временной политеизм земледельцев, творческий политеизм торговцев-ремесленников объединились вокруг идеи трансцендентного бога и подобной ему по образу своему творческой личности, которая экзистенциально утверждает бессмертие сво-

ей души — частицы божественного совершенства. Бог един, он заповедал жизнь человека как путь к вечности сквозь время испытаний, т. е. личностный выбор между спасением души и бессмертием в единстве с ним как решением экзистенциального противоречия и окончательной духовной гибелью. Все средневековые религии утверждают эту ценность именно в вышеизложенной форме. Буддизм с его экзистенциалом благого преображения кармы и пути к нирване, христианство с его экзистенциалом греха, покаяния и спасения, ислам с его экзистенциалом священного джихада и райского вознаграждения за покорность божественным заповедям, зороастризм с его экзистенциалом зависимости космического утверждения добра от личного выбора его человеком. Забота о спасении себя становится частью космического преображения мира, делания его соответствующим аксиологической модели, утверждающей бесконечность бытия личности.

Однако средневековая культура не только обладала единством аксиологической модели, но и многообразием ее вариантов. Вокруг инварианта, который мы только что описали, располагались несколько различающиеся и специфицирующие его четыре ценностные модели, породившие соответствующие субкультуры средневековья. Аристократия и ее военные организации (ордена, воинские подразделения), церковь (ее храмы, монастыри, университеты), крестьянская и городская общины (с гильдиями, фратриями и другими структурными

единицами) выработали собственные интерпретации основной ценности средневековья. Спасение души оказывалось возможным различными способами и по-разному понималось представителями различных субкультур, его обеспечивали различные социальные институты, и оно запечатлевалось в различных формах духовной и материальной культуры. Каждая субкультура выделила свой идеал личности — земледельца, воина, священника, буржуа, с присущей им моралью следующего древним и новым традициям человека, стремящегося к святости путем ритуального очищения, военного подвига, священного общения с Богом и творческой солидарности со своими товарищами.

Средневековое мировоззрение и общественная структура допускали существование только трех сословий (духовного, аристократического и третьего: крестьян, торговцев и ремесленников), фактически же третье сословие представляло собой в культурном и социальном плане двойственное явление, четко различаясь на деревенских крестьян и городских торговцев и ремесленников. Средневековые сословия различались не только в правовом или имущественном отношении, их культура и ценности были различными. В исламском мире не существовало религиозного сословия, тем не менее никто не сможет отрицать существование там значительной религиозной субкультуры и ее определяющего влияния на все другие субкультуры, в остальном же сословная структура не отличалась от западноевропейской.

Синтетический и рациональный характер религиозной деятельности. Храм как центр художественной деятельности средневековья. Возникновение рационального богословия и университетов.

Вся жизнь монаха (как, впрочем, и рыцаря-воина) пронизана ощущением конфликта добра и зла, можно говорить даже о своеобразном сочетании единства и расколотости средневекового сознания, которое стремится соразмерять свое поведение с обычаями добродетельной нравственности. В управлении монастырем следовали уставу, воле епископа и демократическому выбору всей братии. Монастырские уставы регламентировали жизнь человека до малейших деталей, и выполнить их было подчас крайне сложно; за недостаточную набожность карали. Ценности монахов были тем не менее подлинными и переживаемыми экзистенциально моделями бытия, а не выхолощенными социальными нормами. «Жизнь монахов означала, прежде всего, изоляцию, уход из мира».¹ Монахи «должны были делить свое время между трудом и молитвой»; «...за исключением коротких минут отдыха, монах должен был соблюдать предписанное уставом молчание»,² в общении использовался только «немой язык»; за пределы монастыря монахи выходили редко, хотя иногда

¹ Дюби Ж. Европа в средние века. Смоленск, 1994. С. 52.

² Поньон Э. Повседневная жизнь Европы в 1000 году. М., 1999. С. 189, 205.

принимали гостей; их имущество было общим. Стремясь к уединенному общению с Богом, монахи организовывали небольшие скиты и становились затворниками, которые пользовались особым почтением в Византии, Египте, Палестине. Были распространены различные формы самоистязания и аскетизма монахов (вериги, столпничество, длительные голод, холод и бодрствование). Православные священники могли вступать в брак; в Западной Европе не только монахи, но и мирские священники не имели права на брак. Женщины не могли стать священниками, но зато часто постригались в монастырь. Предполагалось, что монахини «вступают в брачный союз — в духовный союз с Иисусом Христом».¹ Были распространены проявления не только духовной, но и мистической, причем даже чувственной, любви к Богу. Конечно, подлинная вера и переживание религиозных ценностей в монастырях наблюдались не всегда, и по мере рационализации традиций замена ценностей на нормы, которые стали преступать, оказалась актуальным явлением. Монастыри бывали уже не только местами благочестия, но и разврата; а священники часто нарушали свой целибат и открыто содержали наложниц.²

¹ *Рябова Т. Б.* Женщина в истории западноевропейского средневековья. Иваново, 1999. С. 55.

² См. об этом: *Поляковская М. А., Чекалова А. А.* Византия: быт и нравы. Свердловск, 1989; *Флори Ж.* Идеология меча. Предыстория рыцарства. СПб., 1999.

Монастыри являлись центрами интеллектуальной жизни средневековья. При них создавались школы и библиотеки, а позднее и университеты. В монастырских школах учились люди, сильно различающиеся и по происхождению, и по возрасту. В монастырях могли получить образование женщины. Ученики «жили одной общиной, совместно, как монахи, принимали трапезу, а их наставник был наподобие аббата».¹ Церковь полностью контролировала любую школу; организация учебного процесса представляла собой вариант жесткой коммуникации: «...сообщение и диктование со стороны учителя; повторение, записывание и заучивание, до прочного запечатления со стороны учеников», хотя существовали и творческие задания; «...суровая, внешняя дисциплина, с розгой и палкой во главе, царила вообще в средневековой школе».² Показательно, что интеллектуальная жизнь сосредоточивается на первых порах именно в обосновании (оправдании) собственной веры. Вера и разум подкрепляют друг друга во многих памятниках средневековой философии. Разум больше не стремится к творческому первенству, наоборот, его идеал — утверждение веры; в этом «мире нет места мнениям, личным взглядам: есть только „истины“ и „заблуж-

¹ Дюби Ж. Цит. соч. С. 127.

² Соколов П. А. История педагогических систем. СПб., 1913. С. 82, 83, 86.

ждения“». ¹ Религиозное образование, опираясь на античную науку и философию, породило схоластику, «рационалистический метод мышления, противопоставивший ссылке на авторитет принцип ее логического обоснования»; и, хотя этот «метод не ставил под сомнение веру», между разумом и верой возник сложный диалог. ² В исламских государствах рецепция античной философии также породила своеобразную форму схоластики (калам) — «богословие в виде законченной системы догматов». ³ Исследовательница исламского богословия Н. М. Сухарева находит возможным говорить даже об «идеализации разума» многими мыслителями — Авиценной, Фараби и другими. ⁴ «Первостепенная роль наследия античности» в рационализме византийских философов и богословов — Михаила Пселла и других — отмечена З. В. Удальцовой. ⁵ Хотя ценность религи-

¹ Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры. СПб., 1995. С. 124.

² Ястребицкая А. Л. Средневековая культура и город в новой исторической науке. М., 1995. С. 315.

³ Фильштинский И. М. История арабов и халифата (750—1517 гг.). М., 2001. С. 77, 83. См. также: Уотт У. М. Влияние ислама на средневековую Европу. М., 1976. С. 51.

⁴ Сухарева Н. М. Культура средневекового Ирана. Общественная мысль, литература и искусство в Средней Азии, Закавказье, Иране. Иваново, 1985. С. 43.

⁵ Удальцова З. В. Византийская культура. М., 1988. С. 9, 133.

озных авторитетов была провозглашена центральным компонентом вероучения — священным преданием, в ходе рационализации его к ним прибегали подчас для подтверждения собственной точки зрения; тем не менее авторство считается теперь менее почтенным, чем соответствие традиции.

Если в античности авторство и открытия оспаривались (хотя не до такой степени, как в Новое время, поскольку плагиат не считался преступлением и понятие авторского права отсутствовало; достаточно вспомнить, например, такой факт: большинство античных эпосов — Вергилий, Аполлоний Родосский, Нон Панополитанский — в значительной мере состоит из скрытых заимствований иногда очень больших фрагментов текста гомеровских поэм), то теперь авторство скрывается и даже приписывается авторитетному для той или иной традиции человеку (самый поразительный пример — ареопагитики, созданные намного позже времени жизни евангельского Дионисия Ареопагита, но подписанные его именем). Вера в авторитет Священного писания и Священного предания постольку, поскольку они требовали рационального обоснования и обсуждения, не была лишена творческого компонента. Античные диалоги получили своеобразное развитие в жанре средневекового диспута, участники которого стремились, однако, не столько понять другого, сколько доказать собст-

венную правоту.¹ Так, борьба с еретиками и иноверцами превращалась иногда в сложные богословские споры, не лишенные даже взаимного уважения, какие разворачивались в христианской апологетике и схоластике или мусульманской религиозной философии. Излюбленным жанром средневековой схоластики были многочисленные обращения к язычникам вроде «Педагога» Климента Александрийского или «Суммы против язычников» Фомы Аквинского. Античное стремление к универсализации философских представлений на основе умозрительного опыта сменилось средневековой универсализацией на основе сакральной интуиции. Однако метод рационального обоснования этих универсализаций был одним и тем же. «Тимей» Платона и «Метафизика» Аристотеля вполне сопоставимы с «Суммой Теологии» Фомы Аквинского.

Монастырь жил изолированно, храм был домом Бога и центром мира, его микрокосмическим ценностным образцом. Он величественно и сакрально продолжал выполнять древнейшие аксиологические функции жилища. Храм объединял и моделировал всю культуру и жизнь средневекового общества. Это был синтетический

¹ Даже «средневековая Русь знала принцип диспута (существовал даже особый жанр прения) и реальные, очные и заочные, устные и письменные учено-философские споры» (Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 162).

артефакт. Художественная культура во всех ее разновидностях объединялась храмом: музыка в виде хора и хорового пения, изобразительное искусство и скульптура в виде иконы, художественная литература в виде молитвы и гимна и, наконец, архитектурное обрамление всего этого — сам храм. В храмах осуществляли ритуальное мультиплицирование мифа в виде театральных мистерий и священных таинств. Средневековый храм сохранил жертвоприношение земледельцев в качестве содержания и своего мифа (будь то христианская евхаристия или исламский курбан-байрам). В храме проходили богословские споры и велась идеологическая адаптация предмета веры в виде проповеди для паствы. В условиях языковой непонятности и стандартизации ритуала молитва, личный пример, братское милосердие, проповедь и исповедь становятся одной из важнейших форм живого общения между мирянами и священниками. Впрочем, содержание проповедей и исповедей также стандартизировалось и сводилось к трем основным формам: закланию, благословению и отлучению. Спасение души — в монастыре в виде непосредственного служения Богу, молитвенного приобщения его благодати и в мире, вокруг храма, благодаря милосердному отношению к ближнему, следованию заповедям — было основным способом решения экзистенциального противоречия средневекового человека. Ценность любви к Богу и людям, ценность веры в бессмер-

тие души и всемогущество Бога, ценность надежды на его помощь, без которой немислимо спасение души, определяли существо этого решения. Особой аксиологической интенсивностью религиозного общения отличаются многочисленные праздники и паломничества ко святым местам. Паломничество (хадж) — важнейший долг мусульманина. Происходили эти паломничества в очень неблагоприятных условиях и превращались в подвиг, аналогичный монашескому аскетизму.

Десакрализация религиозной деятельности в культуре военной и политической аристократии. Иерархия аристократического социума. Замок как центр художественной деятельности средневековья. Любовная лирика и военный эпос. Реабилитация ценности личности.

Христиане поначалу вообще отказывались от военной службы, поскольку убийство человека считалось ими величайшим грехом. Государство и церковь имели различные ценностные модели: Богу надо было отдать Богово, а кесарю — кесарево. Впоследствии, однако, политические и религиозные интересы породили на свет ценностную доктрину всемирной теократии и священной войны во имя слабых и против неверных. Воин был похож на святого, хотя между ними были и существенные различия. Военное и религиозное (даже монашеское) сознание объединялись и приводили людей в многочисленные ордена и священные армии (хотя

духовенству было запрещено воевать). Поэтому аристократ был прежде всего воином, четыре античные добродетели были частью его морали наряду с тремя средневековыми. В этом моральном синтезе заключалось семя десакрализации ценностей всей аристократической культуры. Романский замок и храм «в своей давящей мощи, в тяжелом, мрачном своем величии выразили с изумительной яркостью лицо западного общества», лицо войны всех против всех.¹ Уставы орденов напоминали уставы монастырей. В средневековой армии сохранялась гражданская социальная иерархия, далекая от идеалов античной демократии. Солдаты — зависимые рекрутированные крестьяне, офицеры — богатые аристократы-землевладельцы. Однако имели место и иные типы социальной организации армии, которые существовали на фоне классических. На Руси дружина князя дополнялась народным ополчением.²

У святого и воина были общие враги — язычество (а иногда и другие средневековые традиции: иудаизм, христианство или ислам) и ересь. Внутри образованных арабами, греками, славянами или германцами империй возникали конфликты на национальной почве. Сближение и смешение победивших римлян германцев и иных различных этни-

¹ *Добиаш-Рожественская О. А.* Цит. соч. С. 27.

² *Павлов-Сильванский Н. П.* Феодализм в России. М., 1988. С. 429.

ческих групп сопровождалось военными столкновениями между ними. Война часто велась и по политическим или экономическим причинам, как между классами, так и внутри их. Война была средством наживы; дружина аристократа «окняживала» для него земли и ликвидировала свободные крестьянские общины. Зачастую благородство священной войны оборачивалось жестокостью рыцарей даже по отношению «к монахам и каноникам, расхищением церковных имуществ, насилием над слабыми и всевозможными грабежами».¹ Самым грустным примером этого может служить крестовый поход против Константинополя, предопределивший гибель всего греческого православного средневековья. С иноверцами и еретиками воевали еще более жестоко. Это могли быть резня и казни еретиков, прямые военные столкновения, вроде крестовых походов или джихада меча. Ереси были многочисленны, но безжалостно всякий раз уничтожались. Не щадили ни женщин, ни детей. В печально известной охоте на ведьм «большинство обвиненных составляли женщины».² Аналогичная борьба с ересями и иноверцами имела место в исламских стра-

¹ *Флори Ж.* Цит. соч. С. 217.

² *Рябова Т. Б.* Цит. соч. С. 68, 70. Необходимо, однако, отметить, что подлинный расцвет инквизиции приходится не на сами средние века, а на средневековую тоталитарную реакцию эпохи Возрождения, окончательно утвердившей ценность разума и его насильственных средств по борьбе за противоречащие его духу традиционные ценности прошлого.

нах и в Византии. «Вместе с тем существовали правила христианского поведения, которые следовало соблюдать даже применительно к неверным».¹ Аналогичное можно утверждать и об отношении мусульман к христианам и иудеям. Тем не менее в реальной практике войны иудеи и мусульмане были для христиан «недочеловеками», которых надо уничтожить, а для мусульман иудеи и христиане — близкими по вере «людьми книги», которые достойны уважения. Крестовые походы представляли собой «страшную резню, в которой погибло множество мусульман и евреев. Их фанатизм и жестокость были внове для исламского востока, где в то время сравнительно мирно уживались различные конфессии».² Вместе с тем арабская профессиональная армия возникла вместе с исламом, и ее основной целью была священная война. По данным исследователя раннего халифата А. И. Колесникова, во время захвата сасанидского Ирана арабами не сдававшееся (не соглашавшееся принять ислам или платить налоги завоевателям) «население частично или полностью истреблялось или обращалось в рабов»; принявшие же ислам под угрозой уничтожения полноценными мусульманами не считались, и над ними устанавливалось покровительство.³ Идеоло-

¹ Гуревич А. Я. Цит. соч. С. 257.

² Фильштинский И. М. Цит. соч. С. 230.

³ См.: Колесников А. И. Завоевание Ирана арабами. Иран при «праведных» халифах. М., 1982. С. 149, 173.

гия священной войны была сначала идеологией королей, поскольку в их обязанности входила защита слабых и безоружных, бедняков, вдов, сирот, но затем и религиозные власти приняли участие в этой защите. Первоначально в этот список слабых входили еще и пришельцы, но затем они, подобно прокаженным, стали главными «отверженными средневекового общества» на Западе.¹ Гостеприимство сохранилось только у мусульман. Подобные же задачи защиты слабых выполняли и арабские халифы.

Любая средневековая религия несла в себе зачатки тоталитаризма. Она уничтожала достижения других культур, нивелировала национальные ценностные различия. Мусульмане и христиане на завоеванных территориях стирали с лица земли многие архитектурные памятники древности. Была разрушена Александрийская библиотека, прекращены Олимпийские игры и театральные представления. И все же средневековые войны имели и другую сторону. Они предоставили возможность приобщения к ценностям культур завоеванных стран, они были своеобразной формой межкультурной ценностной коммуникации. Именно крестовые походы приобщили европейских рыцарей к достижениям арабской культуры и еще раз заставили обратить внимание на античность, создав таким образом условия для возникновения креативной куль-

¹ *Ле Гофф Ж.* Цит. соч. С. 299.

туры эпохи Возрождения. Исследователь арабских завоеваний в Европе У. М. Уотт полагает, что они представляли собой также форму диалога культур, поскольку арабы не уничтожали никаких религиозных традиций, но только устанавливали политическое господство. Арабы принесли с собой культуру Вавилона, Египта и Персии, сохраненную во всей ее глубине, хотя и «выраженную по-арабски»; они были представителями «не одной из захватнических орд, совершавших набеги на Европу», а носителями «цивилизации, достигшей выдающихся успехов на значительной территории, распространяющих эти достижения на соседние страны»; их влияние на культуру Европы было огромным.¹ В арабской Испании «мусульмане, христиане и иудеи свободно общались между собой и участвовали в создании общей культуры».² Византия, находясь в условиях жесточайшего давления и с Востока, и с Запада, довела до совершенства такую форму представительного общения и диалога культур, как дипломатия.

Политическая и религиозная жизнь средневековья, на службе которых была священная война, пронизаны ценностной идеей всеобщей (универсальной) светской и духовной власти, структурированной в форме последовательной иерархии уровней. «Все средневековые политические тела,

¹ Уотт У. М. Цит. соч. С. 18, 65.

² Там же. С. 69.

все „царства, княжения и грады“ мыслились как части более обширного, универсального союза, христианского царства или, что то же, христианской церкви, потому что церковь и империя в теории составляли одно целое, являясь двумя аспектами единого мистического тела христового». ¹ У каждого сеньора был вассал, их связывала взаимная клятва покровительства и помощи (прежде всего военной). Монастыри и епископы были также крупными феодальными сеньорами, от которых экономически и юридически зависели многочисленные крестьянские общины. Папа Римский превратил церковь в политическую организацию, претендовавшую на власть над всем миром, однако только внутри нее он имел безраздельное господство, частица которого делегировалась всем иным престололюбителям по отношению к нижестоящим священникам и пастве. Аналогичные

¹ Бицилли П. М. Цит. соч. С. 54, 99. Ср. также: «Феодализм — это прежде всего система личных связей, иерархически объединяющих членов» общества (*Ле Гофф Ж.* Цит. соч. С. 89, 260); «Хотя и христианство, и ислам признавали равенство всех перед Богом, небесная и социальная иерархия провозглашались принципом космического бытия» (*Фильштинский И. М.* Цит. соч. С. 101); «Средневековые перегородки, множественность разрядов населения со своими правами и обязанностями — характерные свойства феодальной социальной структуры» (*Буганов В. И., Преображенский А. А., Тихонов Ю. А.* Эволюция феодализма в России. Социально-экономические проблемы. М., 1980. С. 251).

претензии предъявлял и император Священной Римской империи. В арабском халифате управление было более централизованным (посредством бюрократии), чем в Западной Европе, однако при этом церковная иерархия отсутствовала. Во всех средневековых странах за преступления против представителей разных сословий полагалась иерархия наказаний, соответствовавшая сословной иерархии.¹ Интересно отметить, что в феодальном обществе «не имущественное расслоение было первоосновой знатности, а, наоборот, знатность и привилегированное положение становятся предпосылкой богатства».² Социальный статус определялся происхождением.

Вместе с тем никогда идеал универсальной, иерархически организованной власти и экономической независимости не был воплощен в жизнь: натуральное хозяйство и феодальная раздробленность всегда противились этому. Монархи не обожествлялись, как у древних, но соотносились «со сферой божественного на правах живого знака или живого образа».³ Король в Западной Европе никогда не об-

¹ *Пушкарева Н. Л.* Женщины Древней Руси. М., 1989. С. 139.

² *Тимощук Б. А.* Восточные славяне. От общины к городам. М., 1995. С. 160. В арабском мире «родовые и прочие патриархальные связи доминируют над отношениями классовыми» (*Шагаль В. Э.* Цит. соч. С. 213).

³ *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 117.

ладал абсолютной властью в средние века. Халиф обладал неограниченной властью, однако лишь в исполнительной сфере.¹ В Византийском государстве соседство неограниченной власти императора и централизованной бюрократии так и не привело к складыванию жесткой социальной иерархии. Власть государя и сеньоров в Западной Европе и на Руси разделяли соборы аристократов (а иногда и земские соборы). Клятва вассалов не обязывала их выполнять ее условия, ибо основывалась на свободном договоре, а не военном подчинении. Укорененность индивида в социальной структуре необычайно усложнилась, что приводило к его освобождению от нее. «Средневековый индивид был...опутан сетью обязательств и солидарностей, вступавших в конечном счете в противоречие друг с другом, что давало человеку возможность освободиться и самоутвердиться в результате неизбежного выбора» между связями и обязательствами.² Это привело к новой реабилитации ценности человеческой личности.

Замок аристократа наряду с городской мастерской стал местом утверждения этой ценности. За-

¹ В халифате «унификация политической жизни не только не привела к утрате местной экономической специфики или к разрыву с былыми формами хозяйствования, но, напротив, способствовала углублению традиций и явилась дополнительным стимулом для расширения экономических связей» (Фильштинский И. М. Цит. соч. С. 97).

² Ле Гофф Ж. Цит. соч. С. 261.

мок стал центром свободного межличностного общения, светских игр и ритуалов, праздников и пиров, утверждавших ценность творческого отношения к миру. В Замке устраивались охоты и военные турниры. Замок стал привлекать к себе философов и врачей, живописцев и поэтов, скульпторов и архитекторов, певцов и музыкантов, формировать художественные и научные школы. Подобно микрокосму собора существовал микрокосм Замка, способный открываться навстречу гостям, принадлежащим тому же сословию. Гостеприимство мусульман и вовсе не знает предела: «Для арабов нет различий: друг ли к ним пришел или посторонний, незнакомый человек — всем без исключения оказывают радушный прием».¹

Конечно, несмотря на все сказанное, главное в Замке — утверждение ценностей рыцарства, «слава победы». Были распространены судебные поединки и дуэли; К. А. Иванов писал о них так: «Случай, так или иначе решающий исход борьбы, случай, зависящий большей частью от каких-либо заранее сложившихся причин, представляется в глазах средневекового человека проявлением божественной правды»; «...немедленно по окончании поединка производилась жестокая расправа» над побежденным, т. е., «по тогдашней логике, преступником», причем казнили и свидете-

¹ Шагаль В. Э. Цит. соч. С. 188.

лей, и защитников проигравшего, и его самого.¹ В рыцарской среде возникла такая форма отношения к женщине, как куртуазная любовь. Она не была направлена на реальную женщину, скорее бывшую только символом для служения созданному традицией культу идеальной Прекрасной Дамы, восходящего к культу Девы Марии; куртуазная любовь выражалась во множестве условностей и подвигов рыцаря, во имя своей Дамы стремившегося к совершенству. «Куртуазная любовь была своего рода реакцией на сложившиеся формы брака без любви, брака по расчету».² Зачастую куртуазная любовь сливалась с идеалом пастушеской простоты. Аналоги подобной любви существовали, по мнению исследователя повседневной жизни восточных христиан Р. Талбота, и в Византии.³ Ж. Ле Гофф даже указывает на наличие элементов куртуазной любви рыцарей в мусульманской культуре.⁴ Военные подвиги рыцарей во имя веры и их служение Прекрасной Даме стали содержанием первых форм светской художественной литературы средневековья — любовной лирики Трубадуров и Миннезингеров, героического эпоса и рыцарского романа.

¹ *Иванов К. А.* Многоликое средневековье. М., 1996. С. 87, 93.

² *Рябова Т. Б.* Цит. соч. С. 19.

³ *Talbot R. T.* Everyday life in Byzantium. N. Y., 1967. P. 159–160.

⁴ См.: *Ле Гофф Ж.* Цит. соч. С. 327.

Городская субкультура как источник возникновения креативной культуры. Ремесленно-торговый характер городской субкультуры и реабилитация ценностей разума и творчества.

Отношения между городской культурой и остальными субкультурами средневековья их исследовательница А. Л. Ястребицкая называет «симбиозом и противодействием»; именно город становится колыбелью новоевропейской творческой индивидуальности, хотя рождается она в условиях сохранения многих социальных традиций.¹ Социальная направленность городских коммун, полагал исследователь итальянских городов средневековья В. И. Рутенбург, «была устремлена на подрыв классических феодальных порядков».² Средневековые города во многом отличаются от античных городов-государств, они гораздо меньше демонстрируют нам случаев рождения ценностей креативной культуры, но все же именно им эти ценности обязаны своим распространением в Новое время. Города были местами торговли и ремесла, а следовательно, должны были стать основой для формирования ценностей творчества и разума, ибо эффективность городской деятельности зависела именно от рационального и креативного отношения горожан к своему труду.

¹ *Ястребицкая А. Л.* Цит. соч. С. 45, 90.

² *Рутенбург В. И.* Итальянский город. От раннего средневековья до Возрождения. Л., 1987. С. 20.

Население городов было организовано в корпорации, гильдии и цеха ремесленников и купцов, в свою очередь объединенные в коммуну, подчиненную верховному сеньору; их деятельность была пронизана целой сетью юридических норм и моделировалась сложными тезаурусами. Только принадлежность к цеху давала право на работу. Начинать приходилось подмастерьем; мастера имели большие права наказания учеников, но должны были и заботиться о них. Каждый цех представлял собой также военную дружину и имел своего святого покровителя, дружины эти часто враждовали. Люди в цехе были объединены не только профессиональными, но и семейными патриархальными отношениями. Кроме профессиональных объединений и монастырей в городе существовали и духовные светские братства: «Члены братств практиковали совместные чтения молитв, процессии, торжественные поминовения усопших братьев и сестер, трапезы в дни церковных праздников».¹ Подобные цехи и братства известны в мусульманских странах. В Византии существовал их аналог — демы (корпорации ремесленников). На Руси цехов не было, но были их аналоги, например гильдии купцов; существовали мастера и ученики. Городские аристократы всегда стремились приобрести привилегии феодалов-землевладельцев. В отношениях с другими субъектами политической системы средневековья

¹ *Ястребицкая А. Л.* Цит. соч. С. 272.

городская коммуна занимала весьма самостоятельное место (являясь коллективным вассалом верховного сеньора и сеньором деревенской округи, что даже способствовало освобождению крестьян) и никогда не испытывала того гнета, который переживали деревенские общины. «Городской совет, или рат, собиравшийся в здании ратуши, сделался настоящим правительством города. Феодальные сеньоры, духовные и светские, когда-то державшие города в своей власти, были принуждены вооруженными силами городов отказаться от своих притязаний на управление ими»;¹ первоначально в городах существовали и плебисцитные народные собрания, которые впоследствии были запрещены. Только очень немногие из средневековых городов представляют собой независимые республики (подобные итальянским), однако демократия в этих республиках весьма ограничена имущественными и аристократическими цензами; простые ремесленники никогда не имели в них политических прав, сравнимых с правами населения античных городов. Между народом (цеховыми ремесленниками и торговцами) и знатью в средневековых городах всегда имелись противоречия и значительное имущественное неравенство, приводящие к народным восстаниям. Кроме ремесленников, купцов и городской знати в городе большим влиянием пользовалось духовенство; оно обладало и высшей судебной

¹ *Иванов К. А.* Цит. соч. С. 202, 203.

властью, и большой экономической ролью. Город был также средоточием нищих, бродяг и юродивых, просивших на каждом шагу милостыню и предпринимавших великие беды, в городе процветала проституция, хотя проститутки были подвергнуты высшей форме средневековой дискриминации: они лишались права на погребение по-христиански; однако церковь усердно молилась за спасение их душ и открыто не преследовала.

Феодалная торговля затруднялась многочисленными барьерами, ей противостояли натуральное хозяйство и, главное, ценностные представления о грехе богатства. Банковская деятельность была запрещена; долгое время единственными купцами были иноверцы (прежде всего евреи). Аналогичное отношение к торговле сформировалось и в исламе, но мусульманские купцы все же пользовались значительно большей свободой. У. М. Уотт писал: «Ислам в первую очередь был религией торговцев, а не религией обитателей пустыни или крестьян».¹ Вместе с тем города остаются центрами торговли и ремесла. Это верно и для Древней Руси, и для арабских стран, и для Европы.² По словам Ж. Ле Гоффа, город стал

¹ Уотт У. М. Цит. соч. С. 34.

² Главной частью древнерусского города, «позволяющей отличить город от других феодальных центров, был торгово-ремесленный посад, где находились усадьбы свободных ремесленников, профессиональных купцов и других групп городского населения, а также торгово-вечевая площадь, патрональные храмы территориально-профес-

выполнять «роль предводителя, двигателя, фермента» в экономической и культурной жизни средневекового Запада.¹ П. М. Бицилли заметил, что «эмансипация духа от внешней церковности, выражавшаяся в мистических течениях, в еретических движениях, и развитие личной предприимчивости в сфере практической деятельности, возникновение капитализма, объявившего войну цеховому режиму, — явления, хронологически почти совпадающие», взаимообусловленные и возникшие на одной — городской — почве.² Городская площадь с течением времени концентрирует вокруг себя весь мир средневековой культуры, перенимая инициативу у храма и замка. В городе возникают университеты, развивается искусство. Первоначальные формы художественной культуры города уходят в толщу земледельческого фольклора. Широко распространялись городские праздники и пиры; именно в городах мистерии понемногу теряли религиозное содержание и начинали наполняться политическим смыслом, возникал светский театр. М. А. Поляковская и А. А. Чекалова отмечают, что в Византии «не только богачи, но и люди победнее стремились отмечать любое семейное торжество пиром, продолжавшимся далеко за пол-

сиональных объединений» (*Тимошук Б. А.* Цит. соч. С. 122). В арабском халифате «город с его ремеслами и торговлей был главным источником доходов казны» (*Фильштинский И. М.* Цит. соч. С. 102).

¹ *Ле Гофф Ж.* Цит. соч. С. 77.

² *Бицилли П. М.* Цит. соч. С. 130.

ночь»; излюбленными местами общения оставались театр и ипподром.¹ Если в деревне центрами общения были мельницы, то в городах — таверны.

«Средневековый город стал колыбелью новой школы — для мирян, для тех, кто связывал свое будущее не с церковными делами, но с повседневными заботами городской жизни»; в этих школах и университетах царила «атмосфера творчества», вызывавшая «зависть и враждебность» со стороны церкви.² Как отмечает исследователь средневекового университетского образования А. Коббан, не одна программа городских высших учебных заведений изменилась, ориентируя свое содержание не столько на изучение Священного писания, сколько на изучение природы (так рождалась новоевропейская наука), но и метод преподавания стал более творческим, а отношения между участниками учебного процесса приобрели большую свободу и взаимное уважение.³ Аналогич-

¹ Поляковская М. А., Чекалова А. А. Цит. соч. С. 77, 111.

² Ястребицкая А. Л. Цит. соч. С. 309, 314.

³ Cobban A. B. The medieval universities: Their development and organisation. L., 1975. P. 15—16, 46. Так, в Болонье ключевую роль в учебном процессе играли студенты и ректор, а «преподаватели не только не могли голосовать на университетских собраниях, но самый учебный процесс протекал под строжайшим надзором студенческих властей, и за нарушения его профессора подвергались штрафам»; в Сорбонне же, наоборот, власть принадлежала преподавателям, боровшимся за духовную независимость от епископов (Ястребицкая А. Л. Цит. соч. С. 315—316). Студентами являлись в большинстве люди среднего достатка, преподаватели получали

ные университеты возникли в средневековых мусульманских городах, и к ним традиционный ислам всегда относился с недоверием и даже враждебно. Город породил новый тип средневекового человека — ученого-интеллектуала, не принадлежавшего цеховым корпорациям, неженатого и не имеющего определенного места жительства, распространявшего грамотность и любовь к науке. Такой человек становился предшественником индивидуальности Нового времени, его деятельность и социальные контакты превращались из привычных для средневековья функций в многообразные роли, никогда не исчерпывавшие содержание выполнявшей их личности. В арабских странах ученый считался образцом всех мусульман; он в меньшей мере был зависим от феодальных корпоративных порядков, но зато в большей мере от религиозных норм и ценностей.

Ассимиляция и отрицание ориентированной на земледельческие ценности народной культуры в культуре официальной (политической и религиозной). Демонологический и смеховой характер народной субкультуры.

Крестьяне составляли большинство населения средневековых стран. Вместе с тем горожане «презрели» ими, господа их «ненавидели», и только церковь «сочувствовала».¹ Наиболее показательным разное жалование, что создавало социальный разрыв в их среде и нездоровую конкуренцию.

¹ Гуревич А. Я. Цит. соч. С. 24–25.

примером отношений между официальной и народной субкультурами средневековья является охота на ведьм. Она была проявлением как раз взаимодействия и одновременно ненависти аристократической культуры к народной, приведшей к почти полному уничтожению последней; к концу средних веков от терпимости официальная культура перешла к «полному подавлению духовной автономии народной культуры».¹ Признание колдовства ересью есть, с одной стороны, следствие рационализации народной культуры, а с другой стороны, мифологизации культуры официальной, т. е. причудливого диалога между ними. В результате этого диалога христианство впитало в себя многие ценности народной культуры, но многие из них были вытеснены за пределы официальной сферы на периферию и стали частью демонологического или смехового тезауруса.

Формально в политическом отношении крестьяне Западной Европы делились на свободных и зависимых, причем последняя группа количественно заметно увеличивалась на протяжении всего средневековья.² Крестьянские восстания подавлялись с

¹ Там же. С. 316, 361, 374.

² «В то время, как сами крестьяне (или, по крайней мере, их часть) еще продолжали осознавать себя свободными (заявляя об этом в судах, где они отстаивали свой природный статус, и провозглашая во время восстаний свободу и равноправие со знатью), господствующий класс рассматривал их уже в качестве несвободных» (*Гуревич А. Я.* Цит. соч. С. 35).

большой жестокостью и только ухудшали положение крестьян. Аналогичные восстания — весьма частое явление в арабском средневековье, в Византии и на Руси. Свободные крестьяне входили в сохранившиеся от первобытности общины, но так же, как и зависимые, подчинялись без посредства общин одному из низших сеньоров иерархической феодальной лестницы. Зависимые крестьяне были обязаны платить оброк и ходить на барщину, феодал обладал по отношению к ним почти абсолютной властью; ценность человека и вещи в этих условиях была одинаковой, несмотря на христианское вероисповедание общества.¹ Впрочем, налоги в той или иной форме платили все как в Европе, так и на мусульманском Востоке. Вместе с тем даже среди крестьян (как и в других слоях общества) существовало значительное имущественное расслоение, позволявшее богатым пользоваться иногда такими благами (например, пышными похоронами), которые были неведомы и некоторым бедным сеньорам; даже крепостные крестьяне пользовались правом

¹ Ж. Дюби писал, что рыцарство живет благодаря тому, что «жестоко и дико обирает народ» в обмен на зачастую неэффективную его защиту от других рыцарей (*Дюби Ж.* Цит. соч. С. 18). «Лично будучи связанным по рукам и ногам, ограниченным государем, сеньор-землевладелец являлся властным государем в отношении к населению его имения», — писал историк русского и западноевропейского феодализма Н. П. Павлов-Сильванский (*Павлов-Сильванский Н. П.* Цит. соч. С. 57, 81).

собственности. Все это позволяет заключить, что свободные и зависимые крестьяне, как и рабы, имели мало различий в своем юридическом положении; «власть феодала превышала все эти различия».¹ Однако положение рабов везде значительно улучшилось. В исламских государствах они были военными (мамлюки), использовались для домашних работ, с ними заключали браки хозяева без вреда для себя; наконец, в Османской империи они даже управляли государством. Похожее известно о византийских рабах: «Большая часть рабов здесь была помещена на землю, получали участки на правах пекулия, имели семьи и вели самостоятельное хозяйство».² Русские холопы тоже не были полностью бесправны.³

Крестьянин средневековья, как и его предок эпохи древних земледельческих культур, ощущал, что его личность — это судьба рода и земли, которую этот род занимал. «В средние века личность настолько была связана с территорией, что ее правовой status всецело определялся ее местопребыванием».⁴

¹ *Иванов К. А.* Цит. соч. С. 327.

² *Удальцова З. В.* Цит. соч. С. 16.

³ Однако крепостное право «на практике в своих самых грубых четах приближалось к рабству» (*Буганов В. И., Преображенский А. А., Тихонов Ю. А.* Цит. соч. С. 90, 118, 295). «Жены холопов считались свободными только юридически, а фактически находились в полной зависимости от холоповладельца» (*Пушкарева Н. Л.* Цит. соч. С. 73).

⁴ *Бицилли П. М.* Цит. соч. С. 105.

Первобытное ощущение общности, проявляющееся в отождествлении себя с семьей и друзьями, характерно и для мусульманских крестьян; дружба между ними всегда воспринималась как долг перед другом и большое удовольствие. В арабском халифате принимались меры против внутренней миграции и бедуинов, поскольку они не обладали землей. Аналогичное восприятие родства у крестьян и юридическая зависимость политических прав от обладания землей существовали в Византии. Минимальная оставшаяся свобода и гражданские права крестьян были на Руси следствием владения землей и обладания могущественным покровителем. С. С. Аверинцев писал, что в средние века «божественный статус человека в эмпирической плоскости закрыт покровом морального и физического унижения».¹ «Человеческая жизнь ценилась невысоко», появились «легкость, с которой совершалось убийство, распространность детоубийств»; «пытка, неизвестная варварам (ибо она уничтожала достоинство свободного человека), была введена» повсеместно; «...зрелище живьем сжигаемых людей стало чем-то заурядным. Для жителей города и деревни это зрелище сделалось и обязательным, и притягательным, своего рода праздником».² Убийство человека, совершившего преступление (особенно против Бога), считалось благодеянием для него, ибо оно рассматрива-

¹ Аверинцев С. С. Цит. соч. С. 78.

² Гуревич А. Я. Цит. соч. С. 324.

лось как путь спасения его души. Человеческая личность рассматривалась как своего рода вместилище божественных или дьявольских сил. «Атмосфера всеобщей подозрительности стала привычной».¹ Частые эпидемии и неурожаи приводили к массовому каннибализму. Крестьянские общины много враждовали, воровали и уничтожали имущество друг у друга. Вместе с тем за убийство человека полагались жестокие духовные и физические наказания, лишение причастия на всю жизнь или запрет на какую-либо общественную деятельность.

Христианство создало крайне противоречивое отношение к браку: «С одной стороны, одобряются прочные семейные узы, осуждается супружеская неверность, предписывается почитание родителей детьми и дается прямой совет вступать в брак, с другой же стороны, неоднократно высказывается мысль о том, что люди, которые не имеют детей, более угодны богу и им легче достигнуть блаженства»; «отношение к богу лишает силы все человеческие привязанности» и одновременно пронизывает их насквозь.² Крестьяне, будучи носителями древних родовых ценностей, особенно почитали семью, неженатый человек оценивался ими как социально неполноценный. Ислам, однако, всегда относился к

¹ Поляковская М. А., Чекалова А. А. Цит. соч. С. 153.

² Гуревич А. Я. Цит. соч. С. 256. По выражению Н. Л. Пушкаревой, христианство выработало концепцию «порочности сексуальной жизни» (Пушкарева Н. Л. Цит. соч. С. 90).

браку как к величайшей ценности. Исследователь городских семейных общин средних веков Э. Машке отмечал, что семейное общение остается вполне традиционным и патриархальным в жизни всех сословий средневековья, однако наиболее последовательно эти традиции соблюдаются в религиозной и крестьянской среде.¹ Существовали запреты на вступление в брак с родственниками, духовными или кровными, а также многочисленные ограничения и тщательная регламентация сексуальных контактов, считались преступлением измена, развод, контрацепция или внебрачные связи, ограничивалось число браков. Строго карались любые отклонения от естественной сексуальности. Однако эти требования постоянно нарушались, а супружеская измена, например, была обычным явлением. Все только что сказанное верно в основном и для ислама (только развод разрешен, но происходит он чаще по инициативе мужчин); он запрещает также вступать в брак с иноверцами женщинам, а мужчинам разрешается брак только с иудейками и христианками. Христиане допускали брак с иноверцами, но только в случае перемены их веры. Брак по-прежнему заключают родители, не спрашивая молодых о взаимности; брачный возраст низок, а возрастная разница между супругами велика (муж старше). Проявление личных отношений между мужчиной и женщиной не было

¹ *Maschke E.* Die Familie in der deutschen Stadt des Späten Mittelalters. Heidelberg, 1980. S. 11–12.

ценностью в эпоху средневековья. Для крестьянина брак определялся еще и волей феодала, даже первую брачную ночь он отдавал ему. Известны случаи полигамии и конкубината (наложничества). Таким образом, социальные перегородки в брачных отношениях были очень заметны. Есть лишь немного исключений из этого положения дел. Так, в Византии очень высоко ценилась женская красота, отчего даже брак крестьянки и василевса был возможен.¹

«Индивид в средние века в первую очередь принадлежал семье», а затем — сословно-иерархическому обществу; проявления индивидуальности всегда вызывали недоверие.² Общественной жизни стало намного меньше, чем в античности, и поэтому мужчины теперь много времени отдают семье. Однако они по-прежнему освобождены от домашних обязанностей; мужчина воспринимается как мудрый покровитель и защитник женщины — в ее духовных, социально-правовых и материальных нуждах, ответственный за ее судьбу и спасение души, представляющий ее интересы в суде. Как полагал историк средневековой семьи Д. Херлихи, женщина приобретает большие имущественные и моральные права (особенно в среде купцов и банкиров, однако именно в этой среде отношение к женщине часто бывало даже более враждебным, чем у других сословий) по сравнению с античным полисом, но ее положение

¹ Поляковская М. А., Чекалова А. А. Цит. соч. С. 160.

² Ле Гофф Ж. Цит. соч. С. 262, 270.

остается весьма зависимым от мужчины.¹ Исследовательница положения женщины в средние века Т. Б. Рябова говорит о двух основных концепциях женщины: она — слабая виновница грехопадения Ева и совершенная добродетельная мать Мария, причем в практике социальных отношений первая концепция преобладала.² Ее подлинная общественная задача — только домашнее хозяйство и воспитание детей. Мусульмане тоже считали, что женщина — это «своего рода символ слабости, она целиком зависит от мужчины и должна быть готова удовлетворить его сексуальное желание по первому требованию».³ «В соответствии с арабскими традициями мужчина должен обязательно жениться, женщина — подчиняться мужу и иметь много детей»; мужчина занимается общественной и хозяйственной деятельностью, женщина — домашней; «мужчина имеет право бить жену» за проступки и обязан заботиться о ней.⁴ Женщина была лишена права на участие в управлении государством, на университетское образование, военную или священническую карьеру, зато с нее не взымали налогов. Христианством осуждалось общение женщины вне дома с мужчинами, не

¹ *Herlihy D. Women, Family and Society in Medieval Europe: Historical Essays. Oxford, 1995. P. 100. См. также: «Безусловное подчинение в браке — одно из требований к женщине» (Рябова Т. Б. Цит. соч. С. 40, 118).*

² См.: *Рябова Т. Б. Цит. соч. С. 3, 14.*

³ *Шагаль В. Э. Цит. соч. С. 130.*

⁴ Там же. С. 104, 130, 135, 159.

являющимися ее родственниками или членами ее семьи. В мусульманских странах женщины тоже общаются свободно и открыто только с другими женщинами; распространена полигамия. Вместе с тем реальный статус женщины был более свободным, чем юридический, особенно у вдов (в Западной Европе только вдовы имели возможность обратиться в суд без посредников, а также заниматься экономической деятельностью и распоряжаться собственным имуществом; аналогичная финансовая независимость женщин известна и у мусульман, и в Византии). Женщины могли присутствовать на праздниках и пирах. Они могли управлять монастырями. Н. Л. Пушкарева писала: «Женщин привилегированного сословия на Руси отличала высокая для того времени степень культуры, что и делало возможным их участие в государственных делах, в управлении своими землями».¹ На Руси женщины могли самостоятельно участвовать в судебных процессах. Воспитание детей вновь становится делом семьи, а не общества. Однако детей не очень любят (исключение составляют только немногие матери), хотя и ждут; их воспитание осуществляется преимущественно в виде наказаний. И христианством, и исламом от детей требуется подчинение воле родителей. Однако очень часто дети стремились уйти из-под власти родителей (нередко в ожидании наследства они убивали своих родителей). Воспитывают более тщательно

¹ Пушкарева Н. Л. Цит. соч. С. 68.

мальчиков, чем девочек. В средние века отсутствует восприятие детства как специфического возраста человека, к ним относятся как ко взрослым, даже в правовом отношении. Впрочем, и животных в средние века могли воспринимать подобным образом: известны многочисленные уголовные процессы над ними. Другие возрастные группы также мало заметны в средневековье; стариков уважали, но «в обществе, где люди умирали молодыми» они не играли «особо важной роли».¹

Религиозный мир средневекового крестьянина определялся сложным синтезом исконных языческих традиций и возникшей сравнительно недавно и перенесенной в различные национальные и культурные условия рационализированной религии (христианства и ислама). Господствовал монотеизм, его идеология соответствовала идее политического единства общества и государства. Однако этот монотеизм включал и культ святых, и культ предков, и многие языческие культы природы. Погребальные культы отразили социальное и имущественное неравенство. Совместность общинного быта и эсхатологизм религиозных учений порождали коллективный страх перед смертью. Преступников и самоубийц вообще лишали права быть похороненными ритуально, т. е. традиционное решение экзистенциального противоречия — спасение души было для них невозможно. В Западной Европе, «несмотря на

¹ *Ле Гофф Ж.* Цит. соч. С. 290.

все принятые меры, язычество не было уничтожено», ибо за ним «располагался мощный пласт архаических, „исконных“ стереотипов практического или интеллектуального „освоения мира“, вряд ли поддающихся описанию как религиозные в строгом смысле слова».¹ Э. Поньон писал, что в средние века «большинство еще находилось во власти примитивных суеверий».² Сохранились архаические социальные нормы и правовые ценности — круговая порука в уплате налогов и кровной мести по суду. Зороастрийские традиции, несмотря на ненависть к ним, проникали не только в народную культуру арабов, но даже бытовали при дворе халифов. В Византии постоянное общение сторонников различных вероисповеданий порождало множество ересей и синкретических учений; несмотря на запреты, люди продолжали верить предсказателям. Посредниками в общении между трансцендентным Богом и земными людьми служили такие же земные, но избранные люди — святые; зачастую они выполняли роль бывших земледельческих покровителей — богов природы и труда. Крестьянам «представлялись одинаково реальными и бог их хозяев, и их святые, и бог их предков, и таинственные силы, которыми он управляет».³ Если прежние боги не были ассимилированы христианским пантеоном святых, они мог-

¹ Гуревич А. Я. Цит. соч. С. 46, 48.

² Поньон Э. Цит. соч. С. 47.

³ Там же. С. 123.

ли превращаться в демонов, персонажей сказок и быличек. Наконец, они могли также выступать героями многочисленных форм смеховой культуры, уравнивавшей официальные ценности христианства и народные ценности прошлого. Наиболее ярко это происходило во время карнавала. «В противоположность официальному празднику карнавал торжествовал как бы временное освобождение от господствующей правды и существующего строя, временную отмену всех иерархических отношений, привилегий, норм и запретов».¹ Карнавальное равенство утверждало право на самоцельное общение людей и демонстрировало относительность ценностных ориентаций, однако его пародийный характер возвращал ему, казалось бы, преодоленные социальные функции и ценности. Карнавал в Европе происходил редко, на Руси и вовсе смеховая культура оказалась под запретом, тогда как христианская церковь в ее ортодоксальном виде играла чрезвычайно важную роль в жизни крестьянина, да и любого средневекового человека. Она «имела огромное и благотворное значение. Здесь, под сводами храма, уравнивались все отличия, существовавшие между обитателями деревни. Здесь обращались к нему как к человеку, имеющему известные права».²

¹ Бахтин М. М. Цит. соч. С. 15.

² Иванов К. А. Цит. соч. С. 337.

ГЛАВА 3

АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ В СТРУКТУРЕ КРЕАТИВНЫХ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИХ ТИПОВ

§ 1. Аксиологическая модель креативной культуры эпохи Возрождения

Возникновение креативной культуры в Западной Европе эпохи Возрождения. Понятие и пути модернизации: Ренессанс, Реформация и Революция. Ценности творчества, личности и разума как важнейшие ценности креативной культуры. Антропоцентризм и разнообразие (варьета) как важнейшие ценности художественной культуры Ренессанса. Титаническая личность как основной психосоматический тип эпохи Возрождения. Чувственность и телесность ренессансного человека.

Креативная культура в своих важнейших контурах была определена уже в эпоху античности. Однако как необратимый процесс, утверждающий новую систему ценностей, она возникла лишь в эпоху Возрождения. Показательно, что речь идет именно о возрождении античной культуры, связь с которой в описываемый период чрезвычайно актуальна, хотя не менее актуальна и связь со средневековьем. Новая система ценностей становится преобладающей

и определяющей историю именно в эпоху Возрождения. Творчество, на которое способна личность, а не сохраняющее традиции общество, научный разум, который способен объединить творческие личности, а не религиозная вера — все эти ценности становятся ключевыми и проходят длительный этап собственного утверждения. В любую эпоху традиции сильны, что позволяет сохранять социальную идентичность тезауруса культуры; верно и то, что в любую эпоху творчество оказывается одной из составляющих этого тезауруса, обеспечивающей историческую динамику культуры; однако именно в эпоху Возрождения изменяется важнейший историко-аксиологический акцент. Традиции, общество и религия становятся второстепенными по отношению к творчеству, личности и науке.

Закономерности перехода от традиционной культуры к креативной были убедительно представлены М. С. Каганом; он полагает, что «в интересующем нас сейчас случае... речь должна идти о трех разных путях перехода от одного исторического типа к другому».¹ Этими путями оказываются политическая Революция, религиозная Реформация и научно-художественное Возрождение. На аналогию этих процессов указывали многие ученые — В. Дильтей, П. А. Соколов, В. И. Рутенбург, А. В. Порьяз.² Все

¹ Каган М. С. Введение в историю мировой культуры: В 2 кн. Кн. 2. СПб., 2001. С. 16.

² Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. М., 2000; Соколов П. А.

пути представляют собой трансформацию социальных и традиционных ценностей и моделируемых ими форм культуры средних веков в персоналистские и креативные ценности и формы культуры Возрождения. Первый путь есть трансформация политической аристократической субкультуры, второй — религиозной субкультуры, третий — городской. Ремесленно-торговый город, став центром науки и искусства, оказывается и важнейшим центром пересечения всех путей данного перехода. Именно в научно-художественном Возрождении коренятся предпосылки остальных форм становления креативной культуры — политической и религиозной. Рациональное, научное отношение к миру лежит в основе утверждения господства персонализма и антропоцентризма Нового времени. Мы полностью согласны со следующим высказыванием историка науки и культуры Х. Баттерфилда, очень емко характеризующим существо изучаемого периода: научная революция «превзошла все произошедшее после возникновения христианства и свела Ренессанс и Реформацию на уровень простых эпизодов, чисто внутренних перемещений в рамках средневековой христианской культуры».¹

Цит. соч. С. 98; *Рутенбург В. И.* Италия и Европа накануне Нового времени. Л., 1974. С. 240, 242; *Порьяз А. В.* Мировая культура: Возрождение. Эпоха великих географических открытий. М., 2001. С. 203.

¹ *Butterfield H.* The origins of modern science. 1300—1800. L., 1950. P. 8.

Другой важнейшей предпосылкой этого становления является начавшийся новый этап развития материальной культуры. То, что происходило в данный период, можно сравнить только с неолитической революцией прошлого, т. е. с возникновением производящего хозяйства, и современной постиндустриальной научно-технической революцией, т. е. с возникновением электронной техники. Как показал Г. Ф. Сунягин, в изучаемый период начался процесс вытеснения ручного ремесленного труда машинным, началась история индустриальной промышленности. «„Свобода“ и „равенство“ как высшие жизненные ценности появляются вовсе не как осознание каких-то неотъемлемых личностных качеств, а как вещь глубоко практическая — как право беспрепятственно и эквивалентно обменивать свои товары, а политическая власть — как сила, такой обмен обеспечивающая».¹ Усложнение производства потребовало решительного разделения труда, специализации и профессионализации работников, создания мировых рынков сбыта продукции и банковских систем. Цеха с их жесткой системой правил производства постепенно гибнут; «мастер теперь последовательно высвобождается из средневековой цеховой системы».² Все это привело к возникновению национальных государств, конкурирующих между собой не столько в

¹ Сунягин Г. Ф. Промышленный труд и культура Возрождения. Л., 1987. С. 125.

² Соколов М. Н. Вечный Ренессанс. Лекции о морфологии культуры Возрождения. М., 1999. С. 79.

политической, сколько в экономической сфере. Условие производства поставило его под контроль науки и в итоге превратило прогресс из технического в научно-технический. Скорость этого прогресса неуклонно возрастает, позволяя накапливать духовные и материальные ценности и увеличивать их доступность самым широким массам населения. Уникальность продукта ремесленника сменяется типичностью продукта конвейерного промышленного производства. Эпоха Возрождения еще не знает господства машин и мануфактур, они только появляются, но их будущее господство уже ощутимо. Зато в эту эпоху закладываются основы мировой денежной системы и национальной политики. Возникает разделение труда и монополизация различных сфер экономики. Однако более важной причиной перехода к креативной культуре явились достижения в другой сфере культуры — в науке. Эти достижения не только стимулировали прогресс производства и экономики, они изменили саму картину мира, устранив многовековое господство религиозных традиций.¹ Э. Кассирер писал о

¹ «Будучи почвой для создания новых условий жизни, прогрессивное экономическое положение в качестве базиса может способствовать возникновению новой, более высокой культуры, но лишь взаимодействие всех сторон исторического процесса — форм классовой борьбы и государственного управления, политических, юридических, философских и религиозных воззрений, то есть различных моментов надстройки, — определяет форму и направление развития государства, а следовательно, и ее культуры» (*Рутенбург В. И.* Цит. соч. С. 209).

самосознании человека эпохи Возрождения так: «Все, что можно назвать в подлинном и истинном смысле уделом человека, не притекает к нему с небес, от звезд, а вырастает из предельных глубин его внутренней жизни».¹

Эпоха Возрождения — только самое начало Нового времени. Данный период справедливо называют переходным. Это означает, что он сохраняет черты как прежнего периода, так и последующего, т. е. черты средневековой и нововременной культуры. От Средневековья Возрождению досталась земледельческая феодальная экономика, сословное общество, религиозное миросозерцание, городское ремесло и торговля. «С экономико-политической точки зрения, Возрождение и Реформация — эпоха позднего феодализма», но и переход к капитализму.² Нововременная культура представлена ростками мануфактурной промышленности, банковской системой, светской наукой, искусством и — главное — новым типом миросозерцания. Это миросозерцание получило название антропоцентрического и гуманистического. Утверждение наивысшей ценности человека, его разума и творчества — важнейшее достижение этой эпохи. Оно осуществлялось во всех ее проявлениях: в стремлении к непосредственному общению с Богом, в утверждении

¹ *Кассирер Э.* Избранное. Индивид и космос. М., 2000. С. 127.

² *Порьяз А. В.* Цит. соч. С. 205.

независимого от каких-либо авторитетов научного поиска истины, в преодолении любых ограничений художественного творчества, в демократизации политико-правовой ориентации государства.

Обращение к греко-римской античности для культуры Возрождения не случайно, именно в ней впервые проявились утверждаемые Ренессансом креативно-персоналистские ценности. Совершенно не случайно и то, что именно античный диалог приходит на смену средневековому диспуту. Возрождение диалога есть возрождение уважения к абсолютной ценности иной позиции. «Деятели Ренессанса сами дали это имя своему времени»; существовала даже «боязнь отойти от античных канонов, скованность античными авторитетами», «...борьба двух противоположных тенденций, двух начал — нормы и свободного творчества».¹ Эта боязнь античности могла даже тормозить творческие начинания, но она никогда не сковывала их надолго. Сегодня уже никто не сомневается в том, что греко-римская античность и эпоха Возрождения существенно отличаются. Ренессанс пытался «посредством подражания выйти за пределы подражательности».² Он не знал ностальгии по утраченному раю античности, подобной тоске романтиков по средневековью. В античности персонализм никогда не получал

¹ Бицилли П. М. Место Ренессанса в истории культуры. СПб., 1996. С. 7, 30.

² Баткин Л. М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989. С. 34.

те же права, что он получил в эпоху Возрождения. Хотя в политическом плане эти права были заметно большими в Древней Греции и Риме, тогда ценности полиса уважались значительно больше, чем ценности личности. Отношение к собственным традициям не превращалось в стремление их реформировать или разрушить, речь шла только об их обосновании или творческом осмыслении. Ренессансная «красота рождается из гармонического сочетания контрастов».¹ Эпоха Возрождения — это эпоха конфликтов и реформ; она не просто продемонстрировала возможность нового типа культуры, она создала условия для утверждения будущего господства креативной культуры. Именно в качестве подобного начала господства креативной культуры следует видеть уникальность западноевропейского Ренессанса.

Точно так же понятно, что Ренессанс не был решительным уничтожением средневековой культуры, наоборот, он явился ее закономерным завершением. Э. Гарэн писал: «Возрождение стало открытием античности именно в той мере, в какой оказалось осознано значение средневекового мира».² Ренессанс — это эпоха начала подлинного диалога культур, причем не только средневековой и

¹ Бицилли П. М. Цит. соч. С. 81.

² Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения. М., 1986. С. 39; ср. также: «Возрождение явилось вовсе не после „периода варварства“, а выросло на почве уже очень высокой, очень утонченной, очень „ученой“ и сложной культуры» (Бицилли П. М. Цит. соч. С. 198).

новоевропейской, но больше того — традиционной и креативной. Вот лаконичное высказывание М. Н. Соколова об этом: Ренессанс стремился, «обеспечивая всеобщий лад в общении и с Древностью, и со Средневековьем, быть метаисторическим Центром».¹ То, что трактуется как переход, может быть истолковано и как синтез. Как раз поэтому многие исследователи не решаются говорить о возникновении личности именно в эпоху Возрождения, хотя все говорят, что только после этой эпохи такое возникновение стало возможным. Ренессансная личность, отказавшись от средневековой социальной типичности, стремилась к протезизму и универсализму, обоснованным в философии Николая Кузанского, М. Фичино и П. делла Мирандолы. И во многом идеалом подобного универсализма остался средневековый идеал. «Каждый индивид лишь в той мере индивид, остро переживающий и гордящийся своей исключительностью, в какой он притязает на то, чтобы знать все, уметь все, быть всем...короче, лишь в той мере индивид, в какой он не индивид».²

Человек был определен в центре иерархии существ мира и раньше, но теперь благодаря его синтетической природе подобное положение обрело более высокую ценность, чем даже более высокое

¹ *Соколов М. Н.* Цит. соч. С. 23.

² *Баткин Л. М.* Леонардо да Винчи и особенности ренессансного творческого мышления. М., 1990. С. 130.

положение в этой иерархии. Речь идет о синтезе божественного и тварного, конечного и бесконечного, духовного и телесного, о синтезе всех форм социального и культурного, о синтезе как разнообразии (синтезе вариаций, названном Л. М. Баткиным категорией «варьета»¹). «Личность становится возможной — концептуально, рефлексивно — только в рамках категории „разнообразия“».² Это не только синтез действительного, но и синтез возможного. Такой тип личности часто справедливо определялся словом «титаническая». Речь идет о творчестве мира и самого себя; утверждение самоценности новизны. Деятели культуры эпохи Возрождения стремились выразить свою гениальность, достичь этой новизны во всех сферах культуры. Леонардо да Винчи известен как художник (причем, и живописец, и скульптор) и ученый, Микеланджело — как художник (живописец, скульптор и архитектор) и поэт, Макиавелли и Лоренцо Великолепный — как философ и политик, список этот можно продолжать и продолжать. Однако такая личность именно в силу бесконечности и потенциальности своей природы осталась лишена уникальности, т. е. своего основного качества. Кризис ренессансного антропоцентризма, впервые осознанный в учениях Н. Макиавелли и М. Монтеня, в творчестве Микеланджело, и

¹ Там же (гл. «Внутренняя логика ренессансной культуры (категория „варьета“)»).

² Баткин Л. М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989. С. 117.

был связан как раз с утверждением подлинно уникальной нововременной личности, ее психологической и исторической конкретности; став на службу обществу, ренессансная личность отчуждается от себя, т. е. теряет свою универсальность. «Оставшись без посредников между собой и Богом, очутившись с ним один на один, отказавшись от самоутверждения в творчестве, выявляющем ее богоподобие, личность сознает уже не свое всемогущество, а свое ничтожество».¹

Эпоха Возрождения стала периодом реабилитации чувственности. В. Дильтей писал, что «чувственное наслаждение жизнью составляет главную часть атмосферы, в которой» жили люди эпохи Возрождения.² Н. В. Ревякина говорит о возрождении идеи человека как гармонического «телесно-духовного существа».³ Содержание ценности ренессансной телесности сильно отличается от аналогичной ценности античности. Телесность античного космоса всегда рассматривалась как родовая, она не принадлежала конкретному человеку и поэтому имела характер ценности утверждения жизни, и лишь поэтому — наслаждения. Ренессансная телесность — это прежде всего чувственность и наслаждение, переживаемое конкретным человеком и имеющее тем

¹ Бицилли П. М. Цит. соч. С. 132.

² Дильтей В. Цит. соч. С. 26.

³ Ревякина Н. В. Проблема человека в итальянском гуманизме второй половины XIV—первой половины XV в. М., 1977. С. 46.

большую ценность, чем больше она подвергалась запретам прошлого. Теперь и браку возвращают утраченную им абсолютную ценность, которую вновь связывают с деторождением; «...иметь много детей было обычным и похвальным явлением, не иметь их — считалось наказанием за какой-нибудь грех».¹ Развод и повторные браки не поощряются, внебрачные и добрачные связи продолжают активно преследоваться, хотя мужская измена считается почти естественным поступком. Женские измены сурово карались. Существовали обычаи публичного подтверждения потери девственности в брачную ночь. Реформация проводит «критику celibата и утверждение супружества в качестве всеобщей христианской обязанности».² Но возникли и типично ренессансные формы сексуальности. Самое главное то, что сексуальные связи становятся важнейшей составляющей в отношениях полов. Восстанавливается ценность телесной наготы. Еще со времен средневековья представители разных полов, возрастов и сословий, слуги и гости спали все вместе голыми в одной комнате и мылись в одной бане. Но теперь это уже не простота нравов, а демонстративное выставление напоказ своей наготы, т. е. естественности и красоты. На праздниках часто присутствовали обнаженные танцовщицы, причем они могли быть пред-

¹ Фукс Э. *Erotica. Ренессанс: Буйство плоти. Интимный мир эпохи.* М., 2001. С. 196, 201, 254.

² Соловьев Э. Ю. *Непобежденный еретик: Мартин Лютер и его время.* М., 1984. С. 224.

ставительницами самых высших сословий. «Половое общение считалось тогда главным содержанием, самой сущностью всякого увеселения и развлечения»; даже «в интеллектуальных развлечениях и в беседе царила бесконтрольно скабрёзность».¹ Эротика проникла в массовые истерики и преследования ведьм, женская похотливость объявлялась причиной союза с дьяволом. Все это в итоге способствовало развитию если не признания ценности личности своего партнера (тем не менее и это не могло не иметь места), то, во всяком случае, понимания того, что в отношениях между полами основой является взаимная склонность и любовь, хотя брак по-прежнему определялся сословным и имущественным положением жениха и невесты.

Вместе с тем возрождение ценности чувственной составляющей полового общения не всегда приводило к наполнению его личностным смыслом. Идеальный чувственный человек Возрождения — тот, кто «лучше всякого другого в состоянии вызвать у другого пола любовь, притом любовь в строго животном смысле, следовательно, сильное половое чувство».² Все это приводило иногда просто к буйству плоти и нравственной разнузданности, о которых писал Э. Фукс: «Соблазнять и быть соблазненным, и притом путем самых дерзких и рискованных средств, составляло главную тему ежедневной жиз-

¹ Фукс Э. Цит. соч. С. 587, 596.

² Там же. С. 122.

ни, облекавшуюся в сотни разнообразных форм».¹ Вместо утонченной куртуазности средневековых рыцарей теперь допускался откровенный флирт: игры и танцы, бани и курорты стали формами его концентрации; изнасилования стали естественной нормой; повсеместно распространились грубые виды женской и мужской проституции, гомосексуализма и группового секса; разросся и оформился институт сутенеров и своден; распространилась театральная порнография. Начались эпидемии сифилиса. Все это приводит на память древние земледельческие оргии, однако в отличие от них исследуемое явление отличалось невероятной свободой и самодостаточностью (оно не имело никаких посторонних целей, в частности поддержания рода и воспроизведения космоса). Преследование не освященной законом чувственности и ее одновременное поощрение (например, весьма распространенное в литературе прославление избежавших наказания хитрых изменниц) способствовало развитию лицемерия и, как следствие, своеобразного ролевого сексуального общения. Его своеобразие заключается в том, что оно предполагает дистанцию не столько между личностными установками и социальными ролями, сколько между этими последними и физиологическими влечениями. Существовали «случайные

¹ Там же. С. 666–667. Ср. также: «Половая любовь в эпоху Ренессанса носила прямо вулканический характер и проявлялась обычно как вырвавшаяся из плена стихийная сила, подчинявшая себе все» (с. 195).

браки» (половые отношения, ставшие возможными только благодаря обещанию жениться, которое, как правило, нарушалось мужчиной), «пробные браки» (половые отношения, подтверждавшие возможность деторождения, также не приводившие к законным), фабрикация девственности и инструменты для ее сохранения («пояса верности»). Возникло множество внебрачных детей, но, поскольку такой беременности очень боялись, невероятно увеличилось количество абортов. Наконец, даже свободная любовь стала возможной и оправданной как неопасная для семьи и укрепляющая ее своим неформальным разнообразием; женщины стали избегать материнства, поскольку оно плохо влияло на их внешние данные и сокращало возможности сексуальной жизни. Существовали почти официальные институты любовников и любовниц, известна настоящая борьба за место королевской наложницы.

Ренессанс и его научно-художественная культура как модернизация городской субкультуры средневековья. Живопись как ведущий вид искусства Ренессанса и прямая перспектива как форма выражения ценностей антропоцентризма и разнообразия. Экспериментальный характер новой науки. Возникновение книгопечатания и машинной промышленности. Великие географические открытия.

Культура Возрождения — плод городской культуры. Вышедшая из разбогатевших торгово-ремесленных корпораций городская аристократия и ин-

теллигенция и стали творцами и носителями ренессансной культуры. Именно они создали новую науку, школу и искусство. Город всегда требовал развития научных знаний, однако в эпоху Возрождения их рост был только частью ее мощного творческого взрыва, выразившегося, прежде всего, в росте художественных достижений. Понятно, что творимое личностью и во имя ценности личности и творчества искусство с его стремлением к целостности и универсальности оказалось наиболее адекватным новым мировоззренческим установкам типом деятельности: «Искусство является самым красноречивым свидетельством ренессансного миропонимания».¹ Это был особый вид познания — посредством воспроизведения, перед которым испытывали религиозное поклонение. А среди видов искусства наиболее адекватным новым ценностям культуры видом явилась живопись, позволявшая наглядно продемонстрировать синтез бесконечного содержания изображения и конечного, спрессованного в одно мгновение и тем не менее вобравшего в себя все это разнообразие человеческого взгляда. Картина — «эпицентр ренессансной культуры».² Задний план ренессансной картины явился кульминацией стремления к разнообразию, а прямая перспектива как способ метрического и топологического упорядочивания пространства изображения — кульмина-

¹ *Соколов М. Н.* Цит. соч. С. 24.

² Там же. С. 73.

цией стремления к концентрации этого разнообразия в границах одного человеческого взгляда. Вот максимально емкая характеристика ренессансного художественного творчества: это было не копирование, а «новая трактовка человека и мира, базирующаяся на внимательном исследовании естества, на рациональной проверке всего и вся, дававшей художнику абсолютную власть над изображаемыми объектами и полную свободу действий».¹ Дух антропоцентризма привел к тому, что среди жанров живописи стал доминировать портрет и автопортрет. Искусство портрета в данную эпоху сохраняет древнюю тенденцию к типологизации изображенного человека, принимающую, однако, весьма своеобразный характер. Об этом свидетельствует следующее высказывание историка ренессансного портрета В. Н. Гращенкова: понимание создаваемого образа определяется для художника «не социальной средой, в которой работает портретист (хотя этот момент по-прежнему будет иметь существенное значение), сколько его принадлежностью к той или иной художественной школе, а также его собственным творческим дарованием».²

Научный поиск стал подлинным творческим импульсом жизни многих людей, сосредоточенным не только вокруг Священного писания и предания, но и

¹ Порьяз А. В. Цит. соч. С. 487.

² Гращенков В. Н. Портрет раннего итальянского Возрождения: Опыт социологической характеристики // Культура Возрождения и общество. М., 1986. С. 54.

на конкретных вопросах бытия природы и человека, причем как исторического, так и современного. Интерес к истории античной культуры — гуманизм — стал еще одним проявлением антропоцентризма, ибо он был сосредоточен на результатах человеческого творчества (гуманизм); гуманисты «пытались обсуждать вопросы, ответы на которые христианам уже давали авторитеты христианской культуры».¹ Прошлое стало восприниматься как равный современникам собеседник, а не как непререкаемый авторитет. Ценность прошлого для настоящего была переосмыслена: теперь она заключалась именно в его уникальности и неповторимости, а не в его непреходящем влиянии. Настоящее по-прежнему искало в прошлом ответы на свои вопросы, но теперь эффективность этого поиска стала зависеть от ощущения разницы между прошлым и настоящим. Возник временной вариант дистантного общения нового типа. Даже возникший в пантеистической форме интерес к природе имеет черты мифологического общения с ней как субъективированным объектом. В эпоху Ренессанса ученый своей деятельностью утверждает ценность творчества, разума и личности. Научное познание становится формой индивидуального творчества. Понятно, что всякое индивидуальное творчество изначально обращено к другому и предполагает отклик на него. Так возникает интерперсональное научное общение. На смену цехам мастеров приходят

¹ Порьяз А. В. Цит. соч. С. 13, 310.

неформальные научно-художественные школы. Только в процессе усложнения и дифференциации научных знаний это общение из интерперсонального со временем станет ролевым (особенно в XX веке), и ученые будут представлять не свои, а «традиционные» точки зрения. О. Ф. Кудрявцев писал, что ренессансная наука — это многочисленные свободные, «подчас нерегулярно собирающиеся кружки эрудитов и единомышленников, участниками которых были люди, захваченные новым культурным движением».¹ Научные споры в эпоху Возрождения перестают быть институционализированными, они лишаются жесткой формы; свободные ученые сообщества противостоят университетам, и не столько в последних, сколько в первых рождается новая наука. Историк ренессансной философии и науки П. Кристеллер отмечал, что выдающиеся ученые перестают преподавать в университетах и ведут образ жизни свободного исследователя.² Историк педагогики

¹ Кудрявцев О. Ф. Ренессансный гуманизм и «Утопия». М., 1991. С. 71. Возродившимся научным академиям, вроде флорентийской, было чуждо следование каким-либо правилам; «они являлись местом встречи людей самого различного звания и общественного положения, имущественного состояния и рода занятия», «целью этих собраний, помимо приятного времяпровождения, было взаимное просвещение, ознакомление с трудами друг друга» (Кудрявцев О. Ф. Гуманистические академии итальянского Возрождения // Культура Возрождения и общество. М., 1986. С. 72, 73).

² Kristeller P. O. Studies in Renaissance thought and letters. R., 1956. P. 96.

П. А. Соколов говорит о полном изменении средневековой «сущности образования, метода, формы и дисциплины» в эпоху Возрождения.¹

Утрачивается однородность образования и строгость дисциплины, увеличивается творческий характер образования, оно ориентируется не на передачу знаний, необходимых для спасения души и тела, а на воспитание личности, происходит индивидуализация образования — поиск психологических основ для эффективного учебного процесса, для сознательного усвоения знаний. Любовь к Богу воспитывается наряду с любовью к обществу, своей нации и государству. Восстанавливаются идеи всеобщего образования, включающего все слои общества, в том числе бедняков и женщин. Вместе с тем образование в эпоху Возрождения — удел по-прежнему немногих и состоятельных людей.

Новая наука начинается как универсальный поиск, поэтому умозрительные исследования философов с самого начала дополняются экспериментальными практическими работами ученых. Ученые создают множество машин, призванных облегчить физический труд человека. Как уже отмечалось выше, эпоха Возрождения — век механической машинной промышленности. Пока это только механизмы, приводимые в действие все тем же человеком, но эти механизмы играют судьбоносную роль в истории новой культуры. Город тре-

¹ *Соколов П. А.* Цит. соч. С. 92.

бует конкретности в изучении мира, символами которой становится ряд существенных изобретений эпохи. Еще средневековые механические часы стали выражением ценности времени, причем не циклической длительности вообще, а каждого отдельного его участка. Эпоха Возрождения начинается с изобретения книгопечатания, которое позволяет на порядок увеличить аккумуляцию творческих достижений и их трансляцию. Доступ к ним становится адекватным масштабам новой культуры. Поскольку ценностью теперь оказывается личность, книгопечатание создает условия приобщения каждой личности к создаваемым ее творческим гением многообразным новым артефактам. Научный поиск направляется теперь не только в прошлое и будущее, но и в пространственные дали Земли. Изобретение компаса породило великие географические открытия, невероятно расширившие кругозор европейской культуры. А. В. Порьяз даже связывал всю специфику новой культуры с изменениями представлений о географии земли: «Концом средних веков можно считать эпоху Великих географических открытий».¹ Вместе с тем, как справедливо отмечает М. М. Яброва, «великие географические открытия теснейшим образом связаны с колониальными захватами» и подавлением, вплоть до уничтожения, чужих культур; диалог с другими, любопытство и страх перед

¹ Порьяз А. В. Цит. соч. С. 11.

неизвестным быстро сменяются любопытством и жадностью.¹

Все формы только что описанного свободного творчества и поиска сопровождается повседневное интерперсональное самоцельное общение, утверждающее ценность личности. «Личность ощутила себя теперь в замкнутой особенности своего содержания. По отношению к каждому союзу она чувствовала свою ценность и присущую ей самостоятельную силу».² Окончательно реабилитируется право человека на досуг, пир и праздник; а мы уже видели, что именно с этими формами связано рождение интерперсонального и ролевого общения античности. В основе общения только любовь и дружба — «своеобразные формы утверждения новых социальных связей. В них нет ни феодальной верности и преданности, ни цеховой этики, совпадающей с обычаями корпорации. Любовь и дружба выступают как отношения равных, они основаны на подобию и равенстве душ и добродетели»; «...призыв к общению индивидуальностей, равных в неповторимости своего „я“, слышится в горячем желании» каждого гуманиста.³ Для всех гуманистов, начиная с Ф. Петrarки, «культура есть человеческий диалог».⁴

¹ Яброва М. М. Великие географические открытия и начало колониальных захватов. Саратов, 1987. С. 3, 22.

² Дильтей В. Цит. соч. С. 160.

³ Ревякина Н. В. Цит. соч. С. 210, 248.

⁴ Гарэн Э. Цит. соч. С. 66.

Реформация как модернизация религиозной субкультуры средневековья. Ренессансный и реформационный гуманизм. Отрицание церкви и священного предания как утверждение ведущей роли человека в религиозной деятельности. Первые формы тоталитаризма.

Лютеранская реформация интересует нас, главным образом, благодаря следующим ее принципам: провозглашением равенства духовного и светского состояний, из которого вытекало утверждение ценности индивида и устранение священнического посредничества; утверждением примата терпения, живой веры и нравственности над слепым повиновением церковному авторитету, из которого вытекало упразднение догматики и литургики. Реформация, в отличие от Ренессанса, охватила все средневековые субкультуры и общества, хотя и ее источником были города. Н. В. Ревуненкова писала: «Полтора века развития Реформации были связаны с непрерывными войнами и массовыми насилиями, но гуманистические концепции сохранения мира... <и> ценности каждой человеческой жизни...возникают именно в этих условиях».¹ Уже францисканство и немецкая мистика в эпоху позд-

¹ *Ревуненкова Н. В.* Ренессансное свободомыслие и идеология Реформации. М., 1988. С. 17. Ср. также: «Реформация может быть представлена как совокупность конфликтов во всех социальных слоях» (*Шушарин Д. В.* Две Реформации: Очерки по истории Германии и России. М., 2000. С. 95).

него средневековья предвосхитили многие особенности Реформации религиозных ценностей и общения средневековья.¹ Общение с Богом становится непосредственным (интерперсональным) и практическим; человек может напрямую общаться с Богом, поскольку Бог присутствует в душе каждого, а не только всех вместе (в церкви). Ценность личности утверждается с помощью отрицания посредников в ее интимном общении с Богом.² Личность добывает себе право на это общение. Оказывается возможным ценностное обогащение в ходе контактов представителей разных конфессий, утверждается веротерпимость. Реформация создала свой вариант гуманизма. Если ренессансный гуманизм был связан с изучением античной культуры, то ценности Реформации имели иную традицию. Реформаторы стали изучать иудеохристианскую культуру, ее литературу и вещественные источники. Сближало оба гуманизма их стремление к исследованию человека и его культуры. На этом рациональном основа-

¹ «Школьная философия находилась в жестком конфликте с теми течениями, которыми питался эстетический индивидуализм позднего Средневековья и раннего Возрождения, — с мистикой, ставящей нерассуждающую Любовь выше Знания, личное единение любящего с любимым, человека с божеством выше сообразования с церковной догмой» (*Бицилли П. М.* Цит. соч. С. 25).

² «Центр религиозной жизни с безличного общественного учреждения, церкви, — как это было в папстве, — переносился в человеческую личность, в душу индивидуума» (*Соколов П. А.* Цит. соч. С. 97).

нии реформаторы хотели устроить новый религиозный тезаурус. Благодаря деятельности Мартина Лютера и его сподвижников богословие становится светской научной дисциплиной, университеты окончательно отрываются от церкви. Развивается внутрисубъектное общение. «Каждый христианин правомочен быть толкователем и проповедником божьего слова, отправлять обряды и таинства»; декларируется светское и религиозное право «на независимое убеждение» и «лично выстраданную веру».¹ Благодаря этим принципам (прежде всего рационализации и субъективизации) возникла дифференциация религиозных традиций, а также интерперсональное и ролевое религиозное общение; от единого реформационного движения один за другим откалывались новые направления со своими ценностями и социальными нормами. Принцип равенства духовного и светского социальных состояний привел в итоге к возникновению человека вне сословий и к равенству соответствующих культур, общение с религиозными квазисубъектами и субъективированными объектами перестало доминировать над общением с реальными партнерами. Устранение универсальной римской церкви привело к замкнутости новой религиозной жизни «в рамках каждого отдельного прихода; центром этой религиозной жизни был пастор, также во многом лишившийся ореола святости и рассматри-

¹ Соловьев Э. Ю. Цит. соч. С. 168, 196–197.

вавшийся прихожанами скорее в качестве состоящего у них на жаловании служителя божьего». ¹ Вместо формального культа приходит живая проповедь. Анабаптисты доводят субъективизацию и персонализацию религиозного общения до предела (в итоге — до атеизма). Теперь Бог оказывается результатом исключительно нравственного и интеллектуального поиска самостоятельной личности; проводится принцип единства веры и разума, осуществляются попытки создать царство божие уже на земле. Отсутствие объективных критериев идентификации истинности религиозного опыта, — каковыми всегда служило Священное писание и Священное предание, т. е. Церковь, — ставит его под сомнение и приводит к выхолащиванию и уничтожению. Модернизация религиозной субкультуры создает противоречие между ее традиционализмом и новыми персоналистскими ценностями, что в итоге приводит ее к гибели. Она перестает играть какую-либо значимую роль, уступая фундаменталистским религиозным традициям, насильственно возрождающим ценности прошлого.

Протестантские теократии являют собой один из первых примеров тоталитарного религиозного ролевого общения. Они не только пытаются восстановить, хотя и в упрощенной форме, религиозное функциональное общение, они превращают

¹ *Ланшов Б.* Европа на пороге нового времени. М., 1988. С. 120.

его в ролевое и тоталитарное. В своих проектах упрощения функционального общения они апеллируют к разуму и свободе личности, тем самым поддерживая их пробуждение, но, столкнувшись с проблемой выхолащивания религиозного опыта, прибегают к насильственному (политическому) установлению единообразных форм отношения с Богом и другими людьми. Осуждаются всякие попытки «свести христианскую веру к личному убеждению, которое может не иметь внешнего выражения».¹ Вырабатываются новые коды религиозного общения (догмы), провозглашается принцип «рабства воли» и тотального предопределения (правда, теперь успех в каком-либо начинании трактуется как признак этого предопределения, так что оно не парализует деятельности. Это обстоятельство Макс Вебер рассматривал как решающую причину успехов капитализма в протестантских странах).² Насилие не может не вызвать сопротивления и не породить дистанции между навязываемой точкой зрения и своей собственной. Так впервые в истории человечества рождается тоталитарное ролевое общение, пока в религиозном варианте. Особо свирепым вариантом тоталитаризма протестантов явил-

¹ Ревуненкова Н. В. Цит. соч. С. 100.

² «Лютеранская церковь — духовное ведомство при светской феодальной власти — оказалась учреждением зависимым, бюрократически косным, отчужденным от основной массы верующих» (Соловьев Э. Ю. Цит. соч. С. 269, 285).

ся кальвинизм. Религиозность Ж. Кальвина «отличается от лютеровской строгими обязанностями пребывающего в служении воина Богу, который заполняет каждый момент жизни».¹ Реформация, подобно инквизиции, прибегает к казням и пыткам; «кальвинистские пресвитеры строго следили за соблюдением правил благочестия, искореняли роскошь, отменили все праздники, кроме официальных празднеств кальвинистской церкви».² Во времена Реформации университеты и гуманистические школы стали приходить в упадок. Начинается борьба с античной культурой и воинственная нетерпимость к другим конфессиям, критикуется религиозный индифферентизм. Аналогом протестантского тоталитаризма явился тоталитаризм католический. Речь идет о контрреформации, и прежде всего об инквизиции, достигшей в XVI веке своего расцвета, и иезуитском ордене. «Инквизицию можно отнести к Средневековью лишь при одном условии: если отнести к этому же историческому периоду эпоху Возрождения»; она была результатом разрушения единства веры и начавшегося противоречия между ней и разумом.³ Инквизиция была беспощадна к любому проявлению инакомыслия, во время изощренных пыток гибли тысячи, а на аутодафе в виде сжигания на кострах или

¹ Дильтей В. Цит. соч. С. 175.

² Порьяз А. В. Цит. соч. С. 69.

³ Там же. С. 205.

утопления уничтожались одновременно по несколько десятков человек; осуществлялся всесторонний надзор над жизнью граждан. «Механика, почти не находившая применения в промышленности, в полной мере нашла его в пыточных камерах».¹ Вновь широко (даже в образованных кругах) распространяется вера в знахарство и колдовство. Достигает своей вершины охота на ведьм. Вместо юродивых, мистическая ценность ущербности которых была рационализирована и снижена, теперь появились сумасшедшие, к которым относились как к животным. Орден иезуитов был еще одним инструментом тоталитаризма католической церкви.² Б. Лапшов так характеризовал принципы деятельности иезуитского ордена: «Жесткая централизация организации ордена, предпочтение, отдаваемое служению ближнему перед молитвой, строгие методы поддержания дисциплины», интенсивные ученые занятия.³ «Руководство ордена вполне допускало такие действия, как убийство, предательство, организация заговоров и др., если все эти действия были направлены на достижение главной цели ордена — укрепление истинной христовой веры, борьбу с ересями и еретиками», вместе с тем «боль-

¹ Там же. С. 303.

² «Орден иезуитов есть прежде всего рабочая организация. Строго говоря, это — не монашеский орден; цель ордена не спасение душ его членов, не „созерцание“, но служба Церкви» (Бицилли П. М. Цит. соч. С. 206).

³ Лапшов Б. Цит. соч. С. 61.

шинство иезуитов были великолепно образованными светскими людьми».¹

Революция как модернизация политической субкультуры средневековья. Возникновение буржуазной олигархии и абсолютной монархии. Рационализированный тоталитарный характер абсолютной монархии. Тоталитаризм как реставрация традиционной культуры в условиях креативной.

Революционный процесс — неотъемлемая форма утверждения ценностей креативной культуры в политической и социальной сферах. Традиционная культура никогда не знала таких масштабов социального возмущения в силу собственной стабильности. Революция есть, прежде всего, вид модернизации, утверждающий ценности личности, разума и творчества и направленный против традиции, социальных норм и религии. В эпоху Возрождения революция приобретает классические формы, редуцируя аристократическую субкультуру средневековья к единственной форме новой креативной культуры — буржуазной. Социально-политическая ситуация эпохи Возрождения характеризуется как временный компромисс ме-

¹ *Порьяз А. В.* Цит. соч. С. 70. Ср. также: В иезуитских школах наблюдается «неподвижность и омертвелость строя», «надзор за учениками здесь был проведен до крайней степени»; вместе с тем, «у иезуитов мы находим начала применения в обучении наглядности и интереса», «мягкое и гуманное обращение с учениками» (*Соколов П. А.* Цит. соч. С. 134—137).

жду сословным феодализмом и демократическим капитализмом, выразившийся в становлении абсолютной монархии и буржуазной олигархии. Для эпохи Возрождения была характерна именно олигархия, которую позже сменит более универсальная форма власти, характерная для складывающихся национальных государств, — абсолютная монархия. Как показал С. Скальвейт, именно тогда сформировалась современная политическая карта Европы; консолидация и монополизация экономики (объединение натуральных хозяйств, становление рынков сбыта и специализированной региональной экономики) приводит к централизации государств и возникновению международного права, оформившего ценности самоопределения стран (транснациональные корпорации тоже формируются, но на данном этапе не они, а национальные государства выступают эффективным лобби экономических интересов).¹ Однако на фоне этого права происходит ужесточение и глобализация войн. Внешние конфликты сопровождаются внутренними. М. А. Гуковский писал, что «борьба за власть знати и зажиточных представителей цехов» становится основной в политической жизни.² Борьба различных сословий и различных представителей одного сословия между собой за демократизацию политики носила крайне ожесточенный характер, но так и

¹ *Skalweit S. Reich und Reformation. B., 1967. S. 80.*

² *Гуковский М. А. Итальянское Возрождение. Л., 1990. С. 24.*

не привела к успеху. Большинство буржуазных и крестьянских восстаний оказались подавлены. Имущественное расслоение продолжало углубляться. В городах четко противопоставляются три имущественные социальные категории: патрициат, «жирный» и «тощий» народ; появились даже профессиональные нищие. Огромное количество людей не имели политических прав (прежде всего женщины и бедняки). Примирение в этой войне видится в фигуре стоящего абсолютно над всеми монарха. Ю. Е. Ивонин писал: «Преобладающей формой правления в большинстве из стран становятся абсолютные монархии»,¹ это касается как мелких государств-сеньорий, так и крупных империй. Абсолютизм, с одной стороны, создает предпосылки возникновения тоталитарной культуры, а с другой стороны — правового общества, поскольку централизуется не только власть, но и закон. Он «представлял собой во многом новую власть, поскольку нуждался в своей борьбе против феодалов в проповедовавшейся гуманистами античной идее государства, основывавшегося на едином для правителей и управляемых законе».² Тоталитарный характер абсолютизма теперь способствует увеличению внутренней свободы человека и внутрисубъектного общения. Однако в сложившихся условиях «достаточно было малейшего подозрения, чтобы человек окончил

¹ *Ивонин Ю. Е.* Становление европейской системы государств. Англия и Габсбурги на рубеже двух эпох. Минск, 1989. С. 186.

² *Лапшов Б.* Цит. соч. С. 95.

дни в каменном мешке в одном из казематов»; «„пыточное искусство“ достигло своей вершины». ¹ Фигура абсолютного монарха уже не кажется естественно или божественно данной, как это было в эпоху восточных деспотий. ² Компромиссный и деспотический характер феодального абсолютизма делает неизбежным продолжение революционных процессов и становления креативной культуры.

Феодальный абсолютизм станет основной политической формой культуры в следующую эпоху, однако уж теперь формируются все его основные свойства. Распад традиционной культуры всегда имеет слишком большую скорость, чтобы подготовить сознание людей к новым ценностям. Эти новые ценности перестают удовлетворять людей задолго до того, как они будут осмыслены во всей их глубине. Реакция прошлого стремительно завоевывает умы людей и с помощью государственного насилия восстанавливает традиционные ценности. Однако теперь эти ценности не являются естественным моделирующим по-

¹ Порьяз А. В. Цит. соч. С. 18, 19.

² К числу ренессансных черт русской допетровской социально-политической жизни А. М. Панченко относил самозванство. «Русское самозванство возникло тогда, когда поколебалось относительное единство средневековой идеологии» (Панченко А. М. Цит. соч. С. 16). Так понятый этот феномен демонстрирует типичное ролевое отношение к фигуре царя. Статус царя перестает восприниматься как естественное качество и становится социальной ролью, которую, используя определенные исторические обстоятельства и личные качества, может играть любой.

ведение человека духовным миром. Их требуется обосновать, и за помощью в этом идеологи тоталитаризма прибегают не только к традиции, но и к рациональности в различных ее формах, ибо голос традиции уже трудно услышать, люди привыкли размышлять и выбирать.

Феодальный абсолютизм есть тоталитарный ответ на революционный хаос. Его рациональные и модернистские черты сосуществуют друг с другом в естественном противоречии. Социальная структура лучше всего отражает это противоречие. Революции не устраняют неравенство, но формируют новое. В исследуемую эпоху оно отличается реакционностью. В цехах «сам мастер уже почти не работает, так как слишком занят всякого рода финансовыми операциями и общим наблюдением за ходом работы, которая выполняется все большим количеством наемных рабочих, недавних выходцев из феодального поместья».¹ Происходит разделение труда и формирование различных форм производственного отчуждения. На этом отчуждении основывается имущественное неравенство, которое возрастает и дополняет неравенство сословное. Однако, как показала А. Д. Ролова, несмотря на «стремление не допускать новых людей в свою среду», распространился «переход из одной социальной среды в другую: дворян в ряды пополанов и пополанов в ряды дворян», увеличилось количество браков между

¹ Гуковский М. А. Цит. соч. С. 106.

ними.¹ Возникает новое дворянство — выходцы из неаристократических сословий. Сословия не утратили своей прежней роли и привлекательности; однако впервые социальный статус осознается как искусственная роль, а не естественное состояние; капиталистическая личная инициатива делает социальную иерархию проницаемой, хотя и по-новому утверждает ее. Справедливость начинает осознаваться как формальное равенство всех перед законом, а не как правильное распределение прав и обязанностей. Государство под влиянием реформации перенимает у церкви все социальные обязанности; осуществляется переход от «средневековой концепции „управления людьми“ к современной концепции „управления вещами“».² Х. Барон отмечал, что общественные ценности, однако, уже не «доминируют» над личностными, как в античности, между ними устанавливается благотворительная как для тех, так и для других взаимозависимость.³

¹ Ролова А. Д. Итальянское общество XVI в. и специфика культуры позднего Возрождения // Культура Возрождения и общество. М., 1986. С. 97, 100. Ср. также: «Социальная пирамида представляла собой не строгую неизменную схему, а структуру, полную противоречий, грозивших острыми конфликтами» (Рутенбург В. И. Цит. соч. С. 130).

² Ланшов Б. Цит. соч. С. 122.

³ Baron H. Studies in Humanistic and Political Literature. Chicago, 1968. P. 28. Ср. также: «Акцент на личной моральной деятельности и антисословное осмысление добродетели способствовали формированию новой личности. С другой стороны, направленность добродетели на общее благо

Возникает «утопическое» политическое сознание. Создание утопий — форма ролевого отношения к обществу и государству, выражающая дистанцию между действительностью и желаемым устройством общества. Утопические ценности — это социальные модели ролевого и интерперсонального общения равных и справедливо (в зависимости от дарований и заслуг) включенных в общество партнеров; это модели общества, которое находит способ примирить индивидуальное и социальное, креативное и нормативное. Но эти ценности не могут не иметь и черты тоталитаризма: «Вопрос не сводится к обобществлению только средств и условий жизни (денег, владений и всякого рода имущества); речь идет об общности самой жизни, таком идеальном ее состоянии, когда исчезает разлад и в отношениях между людьми устанавливается гармония, согласие, единство мыслей и чувствований».¹ Такое согласие уникальных личностей, однако, невозможно установить без применения насилия. О насилии утопии ничего не говорят, о них скажут антиутопии будущего.

придавала ей гражданский смысл, способствовала установлению связи личности с обществом» (*Ревякина Н. В.* Цит. соч. С. 176).

¹ *Кудрявцев О. Ф.* Цит. соч. С. 108–109.

§ 2. Аксиологическая модель креативной культуры эпохи Классицизма и барокко и эпохи Просвещения

Новое время и утверждение ценностей креативной культуры. Культура эпохи Классицизма и барокко. Переходный характер этой культуры. Ценность социального служения, государства и разума в этой культуре.

Рассматриваемые эпохи принадлежат к историческому периоду, который традиционно принято называть Новым временем, которое приходит на смену средним векам вообще, и в частности переходному периоду между эпохой Средневековья и Новым временем — эпохе Возрождения. Новое время в настоящем исследовании определяется как период, объединяющий три века — XVII, XVIII и XIX. В истории ценностей Нового времени отчетливо просматривается граница, разделяющая данный период на два крупных этапа, которые в свою очередь подразделяются еще на два.

Первый крупный этап — XVII и XVIII века. Это время бурного промышленного роста, а также расцвета и кризиса абсолютизма. Время революций, повлиявших на судьбу культуры и общества Европы и всего человечества. Время, подтвердившее необратимость перехода традиционной культуры в креативную и упрочившее господство последней. Однако традиционная культура еще не побеждена, и ее элементы имеют значительное распространение. В рассматриваемую эпоху большинство сохранившихся аспектов традиционной культуры превраща-

ются в аналогичные аспекты креативной культуры. Эти превращенные аспекты оказываются носителями авторитета прошлого и поэтому доминируют над всеми подлинными новшествами. Между двумя веками первого этапа имеется ряд существенных различий. Если эпоха Классицизма и барокко — время утверждения феодального абсолютизма с его ценностями служения государству и его олицетворению — монарху, с его придворной культурой и начинающей свое утверждение эмпирической наукой и механической промышленностью, то эпоха Просвещения — время кризиса феодального абсолютизма, его философской критики, с ценностями народного просвещения и утверждения социальной справедливости, время возникновения энергоемкой тепловой автоматической промышленности. Первый этап можно характеризовать как завершение перехода от традиционной культуры к креативной, поскольку позиции религиозной субкультуры средневековья и ее аристократической культуры еще достаточно сильны.

Второй крупный этап — XIX век. Это время перехода всех процессов распада традиционной культуры, отмеченных в прошлые века, на качественно новый уровень. Происходит возникновение техногенной цивилизации. Промышленность переходит от использования механизмов к использованию автоматов, возникают различные виды топливных и электрических двигателей. Культура и природа необратимо обособляются. Это время повсеместных побед

буржуазной демократии над феодальными монархиями. Время формирования современной политической жизни: буржуазных и социалистических партий, профсоюзных движений. Это первый век безраздельного господства креативной культуры. Элементы традиционной культуры получают именно в данную эпоху наименование «пережитки». Социальные формы новых ценностей продолжают господствовать и развиваться, но они утрачивают единоличное господство. В период, когда частная инициатива и предпринимательство завоевывают политическую власть, персоналистские ценности обретают свои классические формы. Процесс объединения наций переходит в процесс объединения всего человечества. Между первой и второй половиной девятнадцатого века — эпохами Романтизма и Позитивизма — имеется ряд существенных различий. Эпоха Романтизма проходит под знаком разочарования в ценности разума. Это первая форма кризиса креативной культуры. Слишком быстрый отказ от ценностей традиционной культуры в эпоху Просвещения и неудовлетворительность ее результатами (прежде всего материальным и политическим обеспечением свобод личности) и порождают разочарование в ее основном — рационалистическом акценте. Однако другие ценности креативной культуры продолжают утверждаться. Речь идет о ценностях творчества и личности. Это происходит в форме искусства. Однако в эпоху Позитивизма ценность разума в полной мере восстанавливается, но уже не в форме социальной

философии и натурфилософии, но в форме позитивной эмпирической, даже технической, науки.

Оба этапа Нового времени объединяет ряд процессов, являющихся одними из важнейших в становлении креативной культуры Европы и России Нового времени. Это рационализм, практицизм и персонализм. Как справедливо писал Ф. Бродель, «прогресс невозможен без определенного повышения ценности человека». ¹ Научно-технические и политические революции Нового времени привели к смене господствующего в культуре ценностного авторитета. На смену авторитету социальной традиции окончательно пришел авторитет личного творческого, рационального и экспериментально обоснованного опыта, принятого каждым членом общества, и через его посредство обществом в целом. «Личность стала базовой ценностью западной цивилизации». ² Причем утвердилось «представление, что ценность личности в ее самости». ³ Однако именно рационализм обосновывал персонализм и в качестве важнейшей ценности (выражаемой разны-

¹ Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV—XVIII вв. Т. 1. Структуры повседневности: Возможное и невозможное. М., 1986. С. 364. Ср. также: Анисимов Е. В. Время петровских реформ. Л., 1989. С. 42.

² Раков В. М. «Европейское чудо» (Рождение новой Европы в XVI—XVIII вв.). Пермь, 1999. С. 198.

³ Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII—начало XIX века). СПб., 1999. С. 214.

ми понятиями — классицизм, Просвещение, позитивизм) привел к невиданной в истории динамике изменений культуры, темпы роста которой продолжают увеличиваться и по сей день. Рационализм позволил каждому члену общества менять его ценностные ориентиры, он придал ценности каждой личности и ее творческим достижениям неизвестный до тех пор масштаб. Р. Декарт обосновал зависимость всего бытия и знания о нем от рационального опыта личности. Однако рационализм — интерсубъективен, а интерсубъективность такого рода лишает личность целостности и уникальности. Уникальность личности (утверждавшаяся культурными стилями под именами барокко, сентиментализма, романтизма) на этом этапе осознается в контексте противостояния новой рационалистской всеобщности как уникальность эмоции и чувственного восприятия. Целостность же не достигается никакими средствами, и ее возникновение окажется возможным только в период кризиса рационализма в XX веке.

Поскольку в эпохи Классицизма и барокко, а также Просвещения ценности традиционной культуры были еще чрезвычайно значимы, следовало бы определить их как завершение перехода к ценностям креативной культуры. На первом этапе этот переход словно бы застыл и принял характер примирения с традиционной культурой, на втором этапе критика традиционализма окончательно завершилась победой над ним. Нельзя сказать, что период Классицизма и барокко был какой-то новой формой традицион-

ной культуры. Напротив, это было время утверждения господства ценностей абсолютной монархии, утверждавшейся как рационально обоснованное правление. Достаточно вспомнить знаменитый «Левиафан» Томаса Гоббса, чтобы понять, насколько проникнута была новая культура рационалистическим духом. Этот дух был на время адаптирован к традиционной культуре, но его критический настрой вскоре изменит это противоречивое положение дел. Социальным следствием его явилось утверждение государственного служения в качестве экзистенциальной ценности человека. Именно на службе человек обретал возможность творческого самовыражения и вместе с тем оказывался окруженным почетом и уважением. Государственная служба и награды за нее, будь то военные победы и ордена, управление мирными учреждениями и восхождение по чиновничьей лестнице или даже создание прославляющих монарха художественных сочинений были идеалом и социально институциализированной карьеры, и достойной жизни.

Индивидуальная личность как основной психосоматический тип человека этой культуры. Придворный и городской характер культуры эпохи Классицизма и барокко. Игры и ритуалы в структуре общения. Возникновение моды в быту человека.

Основоположником новоевропейского индивидуализма может по праву быть назван Рене Декарт. Его «Размышления о первой философии» по-

казали субстанциальный характер человеческого мышления.¹ Невозможность сомнения в мышлении в силу осуществления этого мышления в процессе сомнения, рефлексии последнего, поставила знак равенства между бытием и мышлением, придала мышлению фундаментальный онтологический характер. Человек как носитель мышления приобрел совершенно особый центральный космический статус. Он оказался в центре космоса не потому, что по своей природе был близок к творцу мира, как это отмечалось в эпоху Средних веков и Возрождения, а потому, что мышление, носителем которого он был или к которому — как к интересубъективной субстанции — он был причастен, было понято как субстанция, т. е. сущее, имеющее себя в качестве причины собственного бытия. Подлинность мира теперь оказывалась производной по отношению к суду мышления. Вместе с тем мышление не есть единственная субстанция, оно ограничено как в актуальном пространстве со стороны вещественной телесности, так и в глобальном космосе — со стороны божественного провидения и интересубъективных модификаций. Мышление может быть субъективным и объективным, принадлежащим и индивидууму, и всему человечеству, и даже абстрактно-логическому духу, однако оно всегда меньше, чем все многообразие проявлений творческого духа человека. Мышление — только сфера

¹ *Декарт Р.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1994.

раскрытия подлинности мира, но не его микрокосмический аналог, каким была титаническая личность эпохи Возрождения, и не образ и подобие Божие, каким был человек эпохи Средних веков. Мышление индивидуализирует человека, придает ему неповторимую уникальность, закрывает ему возможности космического осуществления за счет одного только места в этом космосе, за счет одной только особенности его природы. Теперь это осуществление мыслится как совокупная социальная деятельность мыслящих индивидов.

На заре индивидуализма он был сразу включен в ряд процессов, которые можно назвать аналогом традиций прошлого и предвестником моды будущего. Компромисс между буржуазией и аристократией, породивший абсолютную монархию, вызвал к жизни придворную культуру, ставшую центральным компонентом эпохи Классицизма и барокко. Именно придворный человек стал первым типом индивидуального человека. Придворный жил в городе, там, где и располагался дворец монарха, который перестал быть военным лидером и превратился в олицетворение достижений городской цивилизации своего времени. Между придворными установились сложные отношения церемониальности и конкуренции за позиции фаворита при государе, которые одновременно являлись формой служения государству и спекулирующей на этом служении гонкой за личными почестями. Политическое и социальное общество наполнилось массой условностей и многообраз-

ных ролей, причем формы их считались требованиями вкуса и разума, а содержание полной бессмыслицей. «Божественность и всевластие монарха требуют создания соответствующих обиходных форм, что находит свое выражение в тщательной разработке придворного церемониала».¹ Отношения при дворе превратились в сложнейшие церемониалы и осознавались всеми как хорошо отрепетированный спектакль: «Король, зная неискренность придворных, ясно видел в отношении к нему своих любовниц тоже лишь хорошо или плохо играемую роль».² «Все мелкие акты интимной и ежедневной жизни короля были обращены в торжественный публичный церемониал»; ни один дворянин «не мог уклониться от участия в придворной жизни» подобного рода.³ Ролевое и даже игровое поведение было нормой в светской Европе и России. Грань между искусством и бытовым поведением отсутствовала; война, театр, придворный этикет пересекались и синтезировались. Даже революционеры «ощущают себя на высокой исторической сцене» или на «празднике свободы и героического аскетизма».⁴ Вся жизнь представляется напояз и в особо организованных, даже

¹ Козьякова М. И. Эстетика повседневности. Материальная культура и быт Западной Европы 15–19 веков. М.: Издательство ГИТИС, 1996. С. 63.

² Рындина Л. Жрицы любви. М.: Дикоп, 1990. С. 9.

³ Виппер Р. Ю. История нового времени. М., 1999. С. 192.

⁴ Лотман М. Ю. Цит. соч. С. 338, 359.

театрализованных формах (позах); одной из характерных черт эпохи становится публичность, растет интерес к «пикантным» подробностям частной жизни, который все стремятся удовлетворить. В абсолютистском театре каждый обязан «позировать и представлять»; поверхностность, техничная выхолощенность и лицемерие становятся важнейшими чертами душевной жизни и общения. Лицемерная скрытность и выставление напоказ противоречили друг другу и вместе с тем сочетались.

«Особо пышно обставляются придворные праздники, развлечения»; «жизнь знати состоит в основном из светских забав и развлечений»: балов, танцев, пения, театральных представлений и охоты.¹ Распространяются карточные игры и шулерство; жизнь начинает ощущаться как игра случая. Сохраняется любовь к зрелищу публичной казни. Утверждается культ утонченного наслаждения. «Абсолютизм давал возможность жить такой жизнью праздных паразитов, какую не знало европейское человечество даже в дни античной культуры».² Вместе с тем бал был не только формой социальной организации, но и областью непринужденного межличностного общения. Маскарад же доводил эту непринужденность до предела: на нем царили «принципиальное смешение посетителей, социаль-

¹ Козьякова М. И. Цит. соч. С. 49, 58.

² Фукс Э. Иллюстрированная история нравов: Галантный век. М., 1996. С. 6, 7, 22, 24.

ные контрасты, дозволенная распушенность поведения»; «мир разгула становится самостоятельной сферой, погружение в которую исключало службу».¹ Наконец, возникает ценность следования примеру или мода. Она распространяется как на социально-антропологические, так и на материальные формы культуры. Мода есть аккумулятор преходящих массовых ценностей, моделирующих костюмы и прически, формы поведения, социальные институты, породы домашних животных и технические новшества. Причудливость и антиутилитарность моды никоим образом не возвышает лежащие в ее основе ценности. В эпоху Классицизма и барокко мода поистине не знала границ.

Рационализация художественной деятельности во всех ее видах. Роль музыки в контексте утверждения ценностей личности, разума и творчества. Утверждение роли науки в культуре и начало стремительного научно-технического прогресса. Социальные институты эпохи.

Рационализация эпохи коснулась всех форм ее культуры. Наиболее адекватными новым ценностям способами их выражения в данную эпоху стали искусство и наука. Именно они и были рационализированы в соответствии с особенностями разума эпохи Классицизма и барокко. Искусство Классицизма декларирует и по форме, и по содержанию ра-

¹ Лотман М. Ю. Цит. соч. С. 101, 358.

ционализацию в виде системы жанров, правил трех единств театрального представления (времени, места и действия), ориентацию на античные образцы сюжетов произведений изобразительного и поэтического искусства. Античные и современные сюжеты имеют строго моралистический характер, они ориентированы на утверждение ценностей государственного служения, примата общественного над личным, героической жертвенности. Нравственные качества, строго определенные, патриархально-христианские и придворно-аристократические, декларируются в наиболее соответствующих классицистическому канону произведениях. Возникающая и утверждающая ценность индивидуальности заявляет о себе в барочном искусстве, изображая авантюры и приключения, вычурное и болезненное проявление человеческой чувственности.

В структуре художественной культуры отмечается расцвет музыки, литературы и театра. Растет интерес к внутреннему миру личности, ее месту и значению в обществе. Все аспекты художественного общения (художественная критика, напряженный драматизм эстетических отношений между автором и персонажами, между разными режиссерскими, дирижерскими и исполнительскими интерпретациями авторского замысла) невероятно усложняются и определяют существо потенциальной бесконечности нового художественного произведения. Возникновение музыкального искусства как одного из ключевых форм художественной культуры

именно в эту эпоху связано как раз с этим интересом к внутреннему миру личности, ее сложному эмоциональному и динамическому характеру.

Наука эпохи Классицизма и барокко представляет собой преимущественно рационалистические версии философского энциклопедизма. И в сенсуалистском, и в последовательно рационалистическом вариантах именно логически оформленный опыт объявляется этой философией основой познания. Сочетание экспериментального опыта и рационального вывода закономерностей его содержания приводят к возникновению принципиально новой формы научного знания. Это знание готово к проверке, оно постоянно обновляется и растет. Оно в полной мере носит светский характер и может быть названо научным. Философское знание античности опиралось на индивидуальный умозрительный опыт, его социальная парадигматизация носила такой же умозрительный характер; новоевропейское знание опирается на экспериментальный опыт и носит ярко выраженную практическую направленность. Поэтому полученные с помощью подобной науки результаты получают техническое оформление и приводят к прогрессу в области промышленного производства. Начало научно-технического прогресса связано с механизацией промышленности в эпоху Возрождения, в Новое время на смену механизмам приходят энергоемкие автоматы, приводимые в движение тепловыми источниками, а затем и электрическими. Все это увеличивает рост материального благосостояния и наря-

ду с ростом научных достижений приводит к стремительным изменениям социально-культурного бытия.

Завершается процесс формирования централизованных государств и наций, начинается история объединения их в единую общечеловеческую систему. Национальная культура в результате централизации и утверждения господства городской культуры приобретает ценностную дихотомию: столичная — провинциальная культура, начинается сложное противостояние и диалог между ними; среди столиц европейских государств также начинается своеобразный диалог и конкуренция за ценностное культурное лидерство. «Сознание европейской общности весьма укрепляется»; возникает единый рынок капитала, обусловивший «свободу перемещения по территории Европы» и «правовое равенство государств» без ущемления их политического суверенитета.¹ Формируются дипломатические контакты стран. Историк европейской дипломатии нового времени Л. И. Ивонина писала: «Осуждение или одобрение мировым сообществом тех или иных акций правительства любой страны имеет во многих случаях решающее значение» для их судьбы.² Диалог культур выходит на качественно новый уровень. Как писал А. В. Гордон, культура Нового времени — это «база для встречи различных культур», индивидуализм этой культуры стирает границы чьей-либо исключи-

¹ Раков В. М. Цит. соч. С. 42, 43.

² Ивонина Л. И. Цит. соч. С. 4.

тельности.¹ Количество межкультурных контактов и качество их заметно возрастает и улучшается. Начинается процесс признания принципиальной ценности другой культуры, осознается необходимость ее изучения. Изучение другой культуры, в свою очередь, приводит и к лучшему пониманию своей. Однако на первых порах этот процесс сопровождается переоценкой собственной культуры, формируются принципы европоцентрического отношения к другим культурам, появляются такие, призванные охарактеризовать их и одновременно преисполненные негативной оценочности к ним, термины, как «примитив», «предрассудок» и т. п. Сохраняется и древняя ксенофобия. Как показал Д. Джонг, европейцы и, позднее, американцы сформировали своеобразный «стандарт цивилизации», под который неоправданно и насильственно попытались подгонять все «нецивилизованные» культуры.² По мнению же Д. Элея, в подобной унификации коренятся принципы будущего расизма и нацизма XX века.³

¹ *Гордон А. В.* Цивилизация нового времени между мир-культурой и культурным ареалом. М.: ИНИОН РАН, 1998. С. 5, 6.

² *Gong G. W.* The standard of «civilization» in international society. Oxford, 1984. P. 23–51.

³ *Eley G.* From Unification to Nazism. Boston, 1986. Впрочем, и противоположная тенденция релятивистского всеприятия опасна своим «возведением в статус абсолютных ценностей культурного своеобразия и архетипов национальных традиций» таких явлений, как «каннибализм,

Феодализм XVII и XVIII веков характеризуется, с одной стороны, процессами, отрицающими его экономические основания, т. е. бурным ростом промышленного производства, а с другой стороны, временной, но абсолютной политической победой монархии. Абсолютная монархия — социальный институт номер один эпохи Классицизма и барокко, а также эпохи Просвещения. «Государю принадлежит не только имущество его подданных, но и они сами».¹ Государь «был доступен только дворянам, и только дворянство имело права»; поскольку «...в лице абсолютного монарха на землю спустился сам Бог», его благо стало «высшим законом для страны».² Налоги собирались со всех, но только в пользу короля, и тратились очень расточительно; король мог продать своего подданного (например, в рекруты), даже если это был его незаконнорожденный ребенок. Впрочем, в эту эпоху воровали все, кто мог, если только удавалось забыть нравственные обычаи и традиции средневекового прошлого. У народа одно только «право» — беспрекословно подчиняться; впрочем, иногда таким правом ограничивались и дворяне. Вместе с тем монархия (единовластие), как показал К. А. Писаренко, «является единственно возможным видом правления» в условиях рационализированной креативной культуры этого времени, кровная месть, религиозное линчевание» (*Гордон А. В.* Цит. соч. С. 12).

¹ Козьякова М. И. Цит. соч. С. 27, 63.

² Фукс Э. Цит. соч. С. 13, 15.

т. е. в условиях динамичного изменения социальной ситуации традиционной культуры, управления большими массами населения в одном централизованном государстве; плебисцитарная демократия античности оказывается невозможной.¹ Применительно к истории Нового времени монархия эволюционирует от абсолютной, бессрочной и наследственной к подзаконной, временной и избирательной форме. Рационалистический дух эпохи вызвал ряд попыток рационально обосновать сложившуюся ситуацию. В Европе и в России возникла концепция просвещенной монархии. Вместе с тем многие начали оценивать сложившуюся ситуацию, как глубоко несправедливую; «идея монархиахии становится необычайно активной: это своего рода реакция на укрепление европейского абсолютизма».² «В XVII веке укрепление абсолютизма связывали с нарушением божественного порядка»³, но только в следующую эпоху возникнет систематическая критика и борьба с этим господствующим социально-политическим институтом, он окончательно потеряет свою

¹ Писаренко К. А. Об эволюции форм правления европейских государств в новое и новейшее время (конец XVI—XX вв.). М., 1998. С. 21.

² Одесский М. П., Фельдман Д. М. Поэтика террора и новая административная ментальность: Очерки истории формирования. М., 1997. С. 37.

³ Ивонина Л. И. Дипломатия и революция (Две английские революции и европейская политика XVII в.). Смоленск, 1998. С. 90.

ценность, а вместе с ним закончится и история аристократической субкультуры.

Хотя, как писал Ф. Бродель, «с XV по XVIII век государство было далеко от того, чтобы заполнить собой все социальное пространство...у него не было средств для этого»,¹ тенденции формирования тоталитаризма сделались более чем заметными; а в России он осуществил себя в полной мере. Исторически первая форма тоталитаризма нуждается в подробном описании ее ценностных моделей. Рационализация культуры с такими ее политическими следствиями, как централизация власти, создание обширной полицейской (интендантской) системы и других контролирующих институтов (цензуры, прокуратуры, академий и т. п.), последовательным вмешательством государства в торгово-банковское и промышленное частное предпринимательство (меркантилизм), создала предпосылки для возникновения тоталитарного общества и культуры. Меркантилизм господствовал во всех европейских странах. «Власти вникали во все мелочи: они определяли, кому позволено носить костюмы с шитьем и галунами, как следует украшать экипажи, как длинны должны быть парики, кто имеет право покупать сырую или жареную дичь».² Даже когда российский или европейский абсолютизм требовал творческой самостоя-

¹ Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV—XVIII вв. Т. 3. Время мира. М., 1992. С. 44, 456.

² Виннер Р. Ю. Цит. соч. С. 191.

тельности от своей бюрократии, он после ее проявления демонстрировал свое отрицательное отношение к ней и тем самым уничтожал всякую инициативу. Этому способствовали различные установки уходящей в прошлое традиционной культуры средневекового общества (господство религиозных ценностей над светскими, социальных над индивидуальными). В своей книге «Диалектика Просвещения» Т. Адорно и М. Хоркхаймер писали: «На протяжении всего либералистского периода Просвещение постоянно симпатизировало социальному насилию».¹ Возникло представление, что преступлением надо считать даже просто самостоятельное мышление; создалась обстановка, порождающая у низших слоев «трусость, подлость и глупость», а у высших — «благоговение».² Насилие осуществлялось как в форме полицейского контроля монархии, так и в форме революционного террора республики. Исследователь русской истории XVIII века Е. В. Анисимов так охарактеризовал существо петровских реформ: «Петровское время принесло не только впечатляющие достижения, блестящие воинские победы, способствовало улучшению национального самосознания, победе светского начала над конфессиональным в культуре, включению России в общеевропейскую семью народов»; но это также — «время ос-

¹ Адорно Т. В., Хоркхаймер М. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М., 1997. С. 26–27.

² Фукс Э. Цит. соч. С. 43, 57, 59.

нования тоталитарного государства»: «культула сильной личности — вождя» и насилия, т. е. чуждой обществу полицейской и «бюрократической машины», «всеобъемлющей системы контроля, паспортного режима, фискальства и доносительства»; это время, породившее «страх, индифферентность, социальное иждивенчество, внешнюю и внутреннюю несвободу личности», «культ военной силы» и «стереотипов имперского мышления»; «Петр, пожалуй, первый, кто с такой последовательностью, систематичностью использовал насилие для достижения высших государственных целей, как он их понимал».¹ Возникновение креативной культуры в России сопровождалось ее деформацией в духе традиционалистских рационалистических тенденций; «революционность Петра имела...отчетливый консервативный характер», и ее итог — политическое бесправие сословий и жестокая форма крепостничества, тормозившие развитие промышленности и креативной культуры.² Ни в одной стране Европы, пережившей Просвещение, абсолютистское «второе издание крепостничества» не имело такого распространения и углубления (хотя оно было характерно для большинства европейских стран в Новое время),

¹ *Анисимов Е. В.* Цит. соч. С. 11, 60, 268, 275, 352.

² Там же. С. 13. Ср. также: «Направлявшаяся государством российская модернизация была наименее органичной из тех, что осуществлялись в Европе»; «...в XIX век Россия вошла наиболее архаичной из великих европейских держав» (*Раков В. М.* Цит. соч. С. 105, 244).

как в России. На крестьянина стали смотреть, как на живую собственность; закрепощение рабочих привело к тому, что буржуа мог почти безгранично распорядиться его трудом. Возникло множество ограничений в перемещении по стране и в выборе занятий. Историк русских реформ А. Б. Каменский писал: «В условиях, когда в России крепостничество было основным принципом организации социальных отношений, не было, естественно, никаких предпосылок к образованию среднего класса — третьего сословия, которое в Новое время становится в Западной Европе основным инициатором социальных и политических перемен».¹

Вместе с тем формирование креативной культуры привело к возникновению дистанции между возникшей личностью и теми социальными нормами и формами деятельности, которым она подчинялась и в которых участвовала. Сословные границы не только уплотнились, но и одновременно стали более прозрачными, мобильными. Выходцы из низших сословий благодаря таланту и образованию получили доступ к власти. В России царь Петр всегда демонстрировал свою близость народу и его общественным занятиям; однако демократизации правящей верхушки не произошло, просто она пополнилась выходцами из других социальных слоев. Хотя во многих странах Европы «отсутствие за-

¹ Каменский А. Б. От Петра I до Павла I. Реформы в России XVIII века. Опыт целостного анализа. М., 2001. С. 53, 163.

слуг становилось постепенно главной добродетелью аристократии»; в просвещенческой России, вплоть до реформ Петра III, все дворяне были обязаны служить.¹ Впрочем, после этих реформ «впервые в России появилась действительно свободная, не связанная какой-либо формой зависимости социальная категория» — дворянство.² Несмотря на то, что невежество и суеверие — характерные черты духовности различных социальных слоев эпохи, образование стало одной из задач государственной политики. «Появились массовые и специальные начальные школы, высшие учебные заведения», «отправка молодежи для учебы за границу, приглашались зарубежные специалисты», «создавалась Академия Наук, действовали первые библиотеки и музеи, посылались экспедиции с научными целями».³ В России вся страна превратилась в школу, а царь в учителя. Однако форма педагогических процессов была далека от диалога между учителем и учениками, историки называют ее «дубинной педагогикой». Аналогичные процессы наблюдались и в другой просвещенной монархии, в Австрии Иосифа II; «император хотел просветить массы и улучшить их материальный быт, но он был уверен, что сам знает лучше всех, как это сделать».⁴ Вместе с тем именно в

¹ Фукс Э. Цит. соч. С. 41.

² Каменский А. Б. Цит. соч. С. 309.

³ Анисимов Е. В. Цит. соч. С. 361.

⁴ Виннер Р. Ю. Цит. соч. С. 268.

эту эпоху формируются основы подлинно диалогической педагогики, уважающей и учитывающей индивидуальные особенности ученика.

Абсолютная монархия не решила и не могла решить те противоречия, которые ее породили, она была формой их консервации и вызревания протеста против нее. Обнищание и разорение крестьян и городских ремесленников приводят к возникновению значительной массы наемных рабочих и бродяг, характеризующейся политическим бесправием и ужасными условиями жизни и труда. Рост социального и имущественного расслоения богатых аристократов и неимущих, углубление противоречий между сохраняющимися политическими и культурными аспектами традиционной культуры и новыми элементами креативной культуры приводят к появлению радикальных видов их разрешения: начинается эпоха голодных бунтов и революций.

Культура эпохи Просвещения. Человек просвещенный как основной психосоматический тип в этой культуре. Социальная справедливость (свобода, равенство, братство) и наука как ведущие ценности просвещенческого тезауруса. Социальные проекты в системе просвещенческой науки. Социально-экономическая дифференциация общества.

Эпоха Просвещения — период завершения перемещения центра культуры в города. Революционные и демократические процессы превратят

городскую культуру в единственную форму культуры XIX и XX веков и упразднят различие между ею и аристократической культурой. Народная и религиозная культура в указанный период приобретают тенденцию прекращения какого-либо заметного развития. В перспективе это приведет к упрощению или превращению народной культуры в искусственные музейные виды ее «возрождения» и «сохранения» (речь идет о фольклорных коллективах или о различного рода стилизациях) или в разрозненные и неосознанные пережитки. По мере уменьшения аграрного сектора экономики и перехода сельскохозяйственного производства к рыночным формам исчезает основа для существования традиционной народной культуры. Уже в XVII веке количество знаменитых народных праздников эпохи Возрождения и время их проведения заметно сокращаются. Намечаются также пути становления массовой культуры в освобождающемся от народной культуры духовном пространстве. Подверженная веяниям моды типичность и воспроизводимость массовой культуры лишь очень немногими характеристиками напоминает былую народную культуру. Религиозная культура имеет более завидную судьбу. Реформация была последним и предельным вариантом ее развития; в XVIII веке «религиозная эволюция западноевропейской культуры достигла естественного „потолка“ и подготовила свою трансформацию XIX века в светские формы культу-

ры».¹ На протяжении всего Нового и новейшего времени реформация будет продолжаться. В ее результате возникнут вполне светские, внерелигиозные или атеистические, формы культуры, а также различные протестантские церкви и конфессии. Ничего принципиально нового по сравнению с уже случившимся в прежние века не произойдет. Традиционные религиозные культуры продолжают свое существование в абсолютно неизменном виде, те трансформации, которые с ними произойдут, не будут иметь никакого влияния на их сущность. Таким образом, речь может идти не об упадке религиозной культуры, а о ее стагнации и консервации. Религиозная культура постепенно оттесняется на периферию культурных и политических процессов в Европе и России. «На веру и церковь стали смотреть, как на один из инструментов воспитания верноподданных».² В России ужесточились государственный контроль за церковью и борьба с ересями; раскольники были лишены каких-либо гражданских прав. Реформация стала невозможной; даже в начале XX века «российское православное сообщество, то есть большая часть россиян, оставалось на уровне традиционной, во многом формализованной религиозности».³ Впрочем, государствен-

¹ Раков В. М. Цит. соч. С. 211.

² Анисимов Е. В. Цит. соч. С. 339.

³ Раков В. М. Цит. соч. С. 149.

ный контроль над церковью устанавливали на некоторое время и в Европе (примером чего служит нантский эдикт, подчинивший французскому абсолютизму свободу вероисповедания). Борьба Просвещения с религиозной культурой не могла привести к ее гибели; она велась зачастую на основе принципов, противоположных рационализму, но выросших из него. Кризис рационализма привел к прекращению этой бесплодной борьбы. Только к концу XVIII века религиозная терпимость стала частью западноевропейской культуры. Положительным результатом борьбы стало утверждение светской культуры. Однако даже наметившиеся во второй половине XX века попытки диалога и синтеза религиозной и светской культуры хотя и приведут к возникновению многих успешных гуманитарных проектов (научных, образовательных, медицинских и иных), к широкому освоению религиозной культурой новых технических средств общения со своей аудиторией, но ничего принципиально нового не внесут в их содержание.

Эпоха Просвещения — завершение перехода к креативной культуре. Оно происходило в форме критики культуры и общества эпохи Классицизма и барокко. Эта критика принимала характер социального протеста, направленного против абсолютной монархии и церкви. Человеческая индивидуальность утверждала свое достоинство теперь уже не путем государственного служения, но служения об-

шественного в форме просвещения народа и установления справедливого порядка, основанного на принципах свободы, равенства и братства. Это служение приняло к концу эпохи Просвещения революционные контуры. На место государева человека приходит человек просвещенный. Он становится ценностной моделью личности новой эпохи. Просвещенный человек заботится не о своем образовании, оно — только подготовительный этап в его социальном служении. Более того, образование и просвещение — не одно и то же. Просвещение — воспитательный процесс, направленный на формирование нравственных основ справедливого общества. Просветитель — энциклопедически образованный человек, но прежде всего он — моралист, и моралист, основывающий свою мораль на доводах разума.

Рационализм утверждается как важнейшая культурная ценность. «Просвещенные люди уповали на всеислие разума».¹ По справедливому мнению В. М. Ракова, отличие новоевропейской культуры «от предшествующих культурных эпох состоит в особом, исключительном значении, которое она придает познанию».² Социально-философское обоснование ценностей Просвещения стало колыбелью для возникающих социальных наук, таких

¹ Эппэ Т. А. История мировой культуры XVIII—XX веков. Чебоксары, 2000. С. 23.

² Раков В. М. Цит. соч. С. 152.

как социология, история, этнография, лингвистика. Однако только в эпоху романтизма они приобретут самостоятельный, независимый от социально-философских оснований путь предметно-методологического развития. Но технические и естественные науки в эпоху Просвещения уже приобретают эту самостоятельность и подготавливают настоящий промышленный переворот XIX века. На них философы-просветители справедливо возлагали миссию улучшения материального благосостояния людей и — несправедливо — рационализации их социального устройства. Социальные проекты эпохи рисовали картину всеобщего благоденствия, основанного на рациональных законах. А. Кондорсе и И. Гердер, Ж.-Ж. Руссо и Ш. Монтескье приводили многочисленные доводы в пользу реальности этих проектов. Социальная справедливость казалась неизбежным следствием прогресса человеческого разума. Реальная же картина социума и его нравов — временным несовершенством.

Разделение труда в классической мануфактуре XVIII века достигает своего предела. Формируется капиталистическая экономика, образуются акционерные общества. Начинается первая крупнейшая научно-техническая революция, переход от мануфактурного труда к фабричному. Рост капитализма в этот период несколько не меняет существовавшие еще в прошлом модели социальной реальности. Ценностное содержание этих моделей разительно отличается от идеалов Просвещения. Между правя-

щей верхушкой и социальными низами разверзлась пропасть презрения со стороны первой и непонимания со стороны последних. Неравенство проявлялось во всех сферах государства: в управлении, в культуре, в армии; дворянам всегда принадлежала власть. Российское крепостничество еще более увеличивало дистанцию между аристократией и народом; «произошел культурный раскол русского народа».¹ Этот раскол вызывал «трагическое мироощущение у наиболее мыслящей части дворян»; только военные события сближали представителей разных сословий.² По данным историка социальных отношений в Европе Нового времени Х. Камена, пять процентов населения контролировали все ключевые сферы деятельности, а шестьдесят процентов находились за чертой бедности.³ Иерархия социальных статусов диктовала иерархию отношений. Неравенство формирует снобизм и высокомерие по отношению к низшим и заносчивость по отношению к равным. Растет популярность дуэлей, легко уносящих множество жизней. Индивидуалистический эпатажный мятеж дэндизма или лишенный этой эпатажности индивидуализм джентльмена — одни из многообразных форм аристократического отрицания аристократических же традиций верноподданнического ролевого общения. Они

¹ Каменский А. Б. Цит. соч. С 161.

² Лотман Ю. М. Цит. соч. С. 109, 319.

³ Камен Н. *European Society 1500—1700*. L., 1984. P. 56.

«колеблются между претензией на бунт и разнообразными компромиссами с обществом».¹ XVIII век — век прекращения активной политической жизни для большинства аристократов и буржуа. Как писал Р. Ю. Виппер, они, «уходя в личную интимную жизнь, составляют небольшие кружки, салоны, где отдаются литературным беседам, упражняются в стихотворстве, состязаются в островах»; участники «салонов переняли беседы и развлечения двора, изысканную вежливость и находчивость, постоянную привычку быть на людях, но внесли много своего: интерес к искусству, споры на разнообразные темы, большую простоту и непристойность».²

Однако наряду с разочарованием и конформизмом происходят процессы, направленные на реальное воплощение ценностей просвещения в жизнь. Это — революционные процессы. Они оказываются следствием различных ценностных моделей. По мнению Л. Е. Кертмана, английская революция была следствием «пуританского убеждения, что между человеком и Богом нет посредников», даже в лице короля.³ Народные бунты, получив рациональное обоснование и управление, также превратились в революции. Буржуазия также принимает

¹ Лотман Ю. М. Цит. соч. С. 133.

² Виппер Р. Ю. Цит. соч. С. 114, 233.

³ Кертман Л. Е. История культуры стран Европы и Америки. 1870—1917 гг. М., 1987. С. 77.

активное участие в утверждении революционным путем своих экономических и политических прав. Однако главное в революции, как уже указывалось выше, заключается в смене господства ценностей традиционной культуры господством ценностей креативной. Революция — медленная или внезапная, мирная или военная победа или начало длительной борьбы с переменным успехом творческой личности против традиционного общества. Даже тоталитарные перевороты XX века несли в себе сложный комплекс ценностей традиционной и креативной культуры.

Революция породила такую форму взаимоотношений между людьми, как террор. В эпоху Просвещения ценности террора проявились особенно ярко, и в дальнейшем они будут использоваться как образец. По определению исследователей истории этого явления М. П. Одесского и Д. М. Фельдмана, террор — «способ управления социумом посредством превентивного устрашения» или наказание до преступления.¹ Террор мог быть индивидуальным, групповым или государственным. Это крайняя форма объективации и обесценивания субъекта, превращения его в средство достижения самых разных целей, соответствующих как системе ценностей традиционной, так и креативной культуры. Террор — это, прежде всего, тайные или явные, но заведомо ненаказуемые мероприятия, связанные с

¹ Одесский М. П., Фельдман Д. М. Цит. соч. С. 8.

насилием, убийством, захватом заложников и шантажом, запугиванием людей, лишенных возможности адекватного ответа, созданием обстановки массовой истерии. В прошлом заложниками смерти или похищения становились дети князей и ханов, а иногда и сами вельможи, в Новое время заложником может стать каждый, поскольку ценность любого человека для шантажируемого государства и общества абсолютна. Впрочем, массовые захваты заложников террористами в XX веке и выдвижение ими заведомо невыполнимых требований ставят под сомнение или, по крайней мере, проверяют абсолютность этой ценности. Показательно следующее обстоятельство: «Террор несовместим с сословным обществом...поскольку направлен на социум в целом», а подобная целостность в сословном обществе невозможна.¹ Вместе с тем в изучаемый период сословное общество еще сохранялось, и зачастую террор был ориентирован на правящее сословие. Однако жертвами его могли стать все, что породило новый своеобразный способ социальной интеграции. Впрочем, любая деятельность людей теперь стала ориентироваться на общество в целом.

Террор был возможен в условиях диктатуры или нового тоталитарного государства, созданного победившей революцией и основанного уже не на рационализации традиционной культуры, а на традиционализации креативной (в форме возрождения

¹ Там же. С. 15.

религиозных или в форме создания каких-либо аналогичных им светских норм поведения). Террор в тоталитарном государстве — способ добиться согласия и навести порядок в разбалансированном революцией обществе. Тоталитаризм для своей защиты и консолидации общества всегда приводил к культурному изоляционизму, поискам врагов за пределами собственного государства; революция могла перекинуться за пределы страны своего происхождения, стать войной, как освободительной, так и захватнической (случалось, конечно, что и война оказывалась причиной революции). Идеологи террора сообщали своему народу, что война и террор обращены вовсе не против него, а только против врагов его ценностей, хотя «для прорвавшихся к власти максимальную опасность представляли именно сподвижники, а не противники».¹ Среди узурпаторов власти казни соратников были чрезвычайно распространены. Как показал Д. Тальмон, тоталитаризм всегда нелегитимен, но его незаконное насилие оправдывается ссылкой на чрезвычайные обстоятельства.² Абсолютная монархия королей в ходе сначала революции, а затем контрреволюции превращается в абсолютную монархию вождей монопольно правящих партий. Это произошло «потому, что после свержения наследствен-

¹ Там же. С. 16, 76.

² *Talmon J. L. The Rise of Totalitarian Democracy. N.Y., 1970. P. 26.*

ных монархий большинство жителей стран арьергардной группы были еще не готовы осознанно сделать выбор в пользу» свободы и равноправия; впрочем, тоталитаризм имел иногда и положительный смысл, он смог «жестокими средствами отбить у людей привычку жить в условиях абсолютизма».¹ В таком случае, как правило, революция и контрреволюция уравнивались реставрацией, и модернизационные процессы приобретали нормальное направление своего развития. Кроме того, революции не всегда приводили к диктатуре, тоталитарному государству или террору.

Еще один путь социального моделирования, помимо разочарования и конформизма, а также революции и террора, привел к воплощению в жизнь различных утопических социальных проектов. На протяжении всего Нового и новейшего времени будут возникать общины людей, которые, основываясь на ценностях традиционной или креативной культуры, будут объединяться в поисках подлинной и достойной человека жизни. Однако утопизм, искусственность и нежизнеспособность подобных объединений лишат их возможности длительного существования. Но не только утопизм явился альтернативой революции и разочарования, их подлинной альтернативой было формирование парламентской демократии и политических партий, представлявших интересы различных слоев населения

¹ Писаренко К. А. Цит. соч. С. 48, 49.

республики в законодательных и исполнительных органах власти и вырабатывавших в ходе диалога совместную позицию, консолидирующую общество. Парламент был местом, где могли быть расслышаны ценности свободы и меньшинства. Впрочем, и парламент в период своего формирования часто узурпировал власть; были распространены подкупы избирателей, постоянный перенос срока выборов, несправедливое распределение депутатских мест между регионами страны (иногда один депутат представлял несколько человек, причем они могли существовать только на бумаге, а другой — густонаселенный город). «Олигархический и продажный парламент, очень далекий от того, чтобы быть народным представительством, во многих отношениях держал себя как настоящий деспот: подвергал преследованию тех, кто осмеливался печатать без его согласия речи, произнесенные в собрании, или критиковать то, что происходило на собраниях».¹

Ценностные модели более конкретных социальных институтов остались почти без изменений по сравнению с прошлыми веками. Разве что на место ренессансной буйной чувственности пришел более утонченный ее тип, который вполне можно определить как развращенная чувственность. Семейное общение неимущих и малоимущих классов не изменилось со времен средневековья; его ценностям «свойствен аскетизм и ригоризм, суровый дух добро-

¹ *Bunneper P. Ю.* Цит. соч. С. 212, 216.

детели, понимаемый в соответствии с религиозными догмами». ¹ Внебрачные и добрачные отношения, развод были запрещены и карались; супружеская верность, патриархальная семейная власть родителей и мужа над детьми и женой провозглашались незыблемыми ценностями. Однако эти ценности и нормы подверглись трансформирующему влиянию нового семейного общения аристократической и буржуазной элиты. Ценность семьи была вновь поставлена под сомнение. Запрещенное считалось не только нормальным, но и необходимым условием социального престижа; «добродетель, верность, целомудрие скучны и вызывают насмешку. Порок идеализируется». ² Все это не только не скрывали, но даже стремились выставить напоказ, что находило всеобщее одобрение, если только дело не доводилось до публичного скандала. Ф. Бродель писал: «Существовало две манеры жить и являться перед окружающими: либо выставление напоказ, либо же скромность»; первое — удел аристократии, второе — буржуазии. ³ Симуляция добродетели и любви стала неизбежной характеристикой поведения и общения. Юная женственность и утонченность стали идеалом физической красоты представителей обоих полов, роскошная нагота эпохи Возрождения уступила мес-

¹ Козьякова М. И. Цит. соч. С. 70.

² Там же. С. 98.

³ Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV—XVIII вв. Т. 2. Игры обмена. М., 1988. С. 496.

ту утонченной полуобнаженности галантного века, бледности и томности. Между властью мужчины и поклонением его женщине возникло противоречие, приведшее к формированию множества извращений. Садомазохизм стал нормой половых отношений. Рафинированность наслаждения и безмерность его поисков приводили к многообразному, противостественному и беззастенчивому разврату, вырабатывавшему даже образцы и технику. Изнасилования (в том числе и детей) были чрезвычайно распространены. В такой ситуации, однако, в услугах проституток стали нуждаться меньше, но проституция продолжала существовать. Принуждение к проституции нищих и безработных со стороны сутенеров, сведен и полиции даже увеличилось. Ценность детей была поставлена под сомнение, ибо мешала осуществлению основной цели жизни — чувственным наслаждениям, отнимая время и силы. Количество абортот и детоубийств снова увеличилось. Незаконнорожденные дети не имели политических прав, которыми пользовались родители. Старость теперь игнорируется, играет роль молодости; благодаря гриму «все казались одного возраста».¹ Протестантизм легализует разводы, но высокая стоимость не позволяла подчас воспользоваться ими; в таком случае существовала практика продажи жен, за выручку от которой можно было оформить развод. Впрочем, разводы не были редкостью даже в православной России. Возник ин-

¹ Фукс Э. Цит. соч. С. 88.

ститут брачных контор и объявлений; зачастую не выполнявшееся обещание вступить в брак было достаточным для вступления в половую связь, да и сам брак стал средством соблазнения, поскольку существовала мода на незаконную полигамию. Брак по-прежнему определялся сословными и имущественными интересами родителей супругов. Существовала тенденция «вступать в брак с людьми преимущественно одного и того же круга».¹ Но распространен был и неравный брак (мезальянс) как способ поправить имущественное (для аристократии) или сословное (для буржуазии) положение. Из-за бедности многие вообще никогда не вступали в брак. Все отмеченные выше внебрачные отношения оказывались неизбежным протестом личности против безликой сущности брака.

Женщина по-прежнему была лишена большинства политических прав и зависела от мужчины. В социальных низах жизнь женщины ограничивалась кухней, детьми и церковью. В социальных верхах ее сферой деятельности стала теперь, однако, светская жизнь, а не семья и хозяйство. Основным, фактически официальным, занятием были многочисленные любовные связи; любовника или любовницу каждому «надо иметь, чтобы соответствовать требованиям светских приличий», а «большие вельможи содержали целые гаремы», часто состоявшие из крепостных

¹ Дидерикс Г. А. и др. От аграрного общества к государству всеобщего благосостояния. Модернизация Западной Европы с XV в. до 1980-х гг. М., 1998. С. 57.

наложниц.¹ По выражению Э. Фукса, основным принципом галантной эпохи стало выражение «каждая женщина должна принадлежать всем»; но отношения между мужчиной и женщиной не грубы, наоборот, они определяются утонченной кокетливостью и массой игровых условностей.² Любовь стала редкостью, ограничиваемой разумными и традиционными моральными требованиями, наслаждение же стало безмерным, техничным и хорошо оплачиваемым; лишь изредка экзальтация превращала игру наслаждения и флирт в любовь. Даже сословные границы оказывались прозрачными для любовниц и любовников, они могли происходить из самых низших сословий, но стать впоследствии предметом поклонения царствующим особ. Любовная связь являлась формой карьерного, социального и имущественного роста самого любовника или любовницы и их супругов. Существовал институт фиктивных мужей. Женщину боготворили больше, чем когда-либо, но видели в ней лишь предмет роскоши, праздного времяпрепровождения и чувственного сладострастия. Сохранялись даже и средневековые формы женоненавистничества. Женские измены карались более жестоко, чем мужские. Впрочем, и «мужчина как таковой упразднен. Он превратился в простое понятие эротического чувства».³ Новый тип чувственности

¹ Козьякова М. И. Цит. соч. С. 101.

² Фукс Э. Цит. соч. С. 75, 193.

³ Там же. С. 92.

позволил женщине добиваться даже невиданных ранее успехов и влияния, вплоть до самых высоких политических ролей. Л. Рындина писала: «Тени печали лежат на лице женщины, о муке и рабстве говорят ее глаза на портретах средневековья. Точно предчувствуя свою победу, но еще не веря ей, робко улыбается она с портретов XVII в. Но смело, кокетливо и гордо она смотрит с портретов XVIII в.»; «восемнадцатый век на Западе — век фавориток, в России — век цариц».¹ Фаворитку или фаворита почитали почти так же, как и короля или королеву, официально; за этот «пост» существовала жестокая конкуренция.

§ 3. Аксиологическая модель креативной культуры эпохи Романтизма и Позитивизма

Культура эпохи Романтизма и Позитивизма. Окончательное утверждение ценностей креативной культуры и завершение процессов модернизации в эту эпоху. Романтическое двоемирие и разочарование идеалами Просвещения (оппозиция тезауруса и исторического бытия). Романтическая личность как основной психосоматический тип этой эпохи.

Деятнадцатый век — уникальное время в истории ценностей и культуры. Это время оказалось единственным периодом торжества и утверждения ценности разума, личности и творчества. В полити-

¹ Рындина Л. Цит. соч. С. 3, 31.

ческом, социальном, экзистенциально-идеологическом планах в ценностях креативной культуры больше никто не сомневался, хотя ценности прошлого продолжали оказывать определенное влияние и в описываемый период. Это влияние не было настолько мощным, чтобы суметь сыграть хоть какую-то существенную роль в организации ценностной модели различных типов артефактов культуры Романтизма и Позитивизма. Существенную роль играли только новые ценности. Демократия, права человека, уважение личности, любовь в семье — вот классические версии ценностей креативной культуры. Рост материального благосостояния, связанный с научными открытиями новых источников энергии, прежде всего электричества, обеспечивал утверждение этих ценностей в течение XIX века и к концу его сформировал новый тип общества — общество массового потребления.

Однако XIX век не однороден в своих ценностных моделях культуры. Он делится на два различных в этом отношении периода: эпоху Романтизма и эпоху Позитивизма. Романтизм первой половины девятнадцатого века представлял собой реакцию на эпоху Просвещения и имел характер разочарования в ряде ее ценностей. Важнейшей ценностью, пережившей кризис в этот период, кстати говоря первый в истории креативной культуры, стала ценность разума. Эпоха Просвещения не создала ни справедливого общества, ни материального благосостояния народа (это, впрочем, было закономер-

но, ибо намеченный им путь только начинался и не мог сразу привести к удовлетворительным результатам). Романтический мир возник как рефлексия этих проблем. Просвещение слишком много обещало, слишком много разрушило в ходе осуществления своих стремлений и слишком малого добилось. Оно, что называется, забежало вперед и вызвало желание остановиться и даже вернуться. В основе Просвещения лежало представление об универсальной ценности разума. Отдельные критики этой универсальности в лице Руссо или Гердера не были услышаны, но тем громче зазвучал их голос в эпоху разочарования просвещенческой рациональностью. Рациональное, а следовательно, реальное осуществление основных ценностей креативной культуры — творчества и личности — стало ощущаться как невозможное. Романтизм стал культурой поиска иных путей утверждения этих ценностей. Таким путем оказалось искусство.

Художественное творчество стало экзистенциальной ценностью романтизма. Жажда художнического самовыражения сделалась стимулом развития культуры. Искусство и художник были объявлены ведущим типом деятельности и образцом новой личности человека. Искусство позволяло создать идеальный мир, соответствовавший запросам времени, т. е. то, чего не позволяла сделать наука и политика. Оно не только утверждало оппозицию ценностного идеала и реальности, но и разрешало ее своими средствами, иллюзорность которых либо

признавалась, либо даже преодолевалась в актах особого рода веры, мистического и мифологического характера. Искусство, и мы еще обратим на это внимание ниже, проникло в реальность и превратило бытовое поведение человека в сценическую позу. Романтический герой — это теперь не только художник, но и обычный человек. Его основное свойство — разочарование в реальности и мечтательность, авантюризм и героизм. Социальные ценности жизни стали игнорироваться. Показателем индивидуального и романтического отношения к своей судьбе стал значительный рост количества самоубийств. Смерть давала свободу и славу. Пессимизм Артура Шопенгауэра стал философским сознанием эпохи. Наконец, романтические идеалы даже смогли в ряде исключительных случаев проникнуть гораздо глубже в историческую реальность, чем художественная мистика в сознание и быт человека. Единственный путь этого проникновения был революционно героический подвиг. Тем не менее на этом пути можно было не только принести жертву на алтарь новых ценностей, но и победить, превратившись в вершителя новой реальности во всей полноте ее проявлений. Таков путь революционных освободителей Греции, таков путь Наполеона Бонапарта. Если эпоха Просвещения — это время революций, то эпоха Романтизма — это время революционных преобразований, постепенно принимавших форму тирании и империалистических войн. Судьба романтических героев в любой

ситуации, даже когда они побеждали, оказывалась трагедией, если не их личной, то их народов. Однако преодоление этой трагедии становилось способом утверждения новых ценностей.

Дифференциация сообщества буржуазии и пролетариата (наемных рабочих). Процессы демократизации и эмансипации в обществе XIX века.

Буржуазная демократия и креативная культура, победившие в XIX веке, фактически утвердили ценности разума, творчества и личности в качестве доминирующих. Как писала М. И. Козьякова, «конкуренция и стихия капиталистического хозяйства требуют незаурядных личных качеств: ума, силы воли, предприимчивости и т. д. Именно они, а не сословная принадлежность могут обеспечить успех, принести богатство, власть».¹ Однако, как показал Д. Ливен, аристократия в этот период не утрачивает своего социального влияния, особенно в военной и дипломатической сфере; она вырабатывает новую своеобразную идеологию государственного служения.² Дворянский образ жизни и титулы по-прежнему привлекательны для буржуазии, поэтому ее представителями аристократия постоянно пополняется с помощью браков, денежных сделок и карье-

¹ Козьякова М. И. Цит. соч. С. 15.

² Ливен Д. Аристократия в Европе. 1815—1914 гг. СПб., 2000. С. 37. Ср. также: «Дворянство по-прежнему оставалось лидером в сфере высоких человеческих стандартов» (Раков В. М. Цит. соч. С. 94).

ерного роста (как благодаря талантам, так и благодаря протекции); дворянство «коммерциализируется», а буржуазия «одворянивается». Продолжает формироваться «новое дворянство»; а «старое» все больше разоряется.

«Главной привилегией капитализма ныне, как и в прошлом, остается свобода выбора»; ни одна альтернатива капитализма не устранила неравенства, и все они опирались на насилие, поэтому будущее у него, безусловно, есть.¹ Наемный труд и частная собственность освободили человека от феодальной зависимости. Как писал Т. А. Эррэ, «выдающиеся достижения в области науки, техники, искусства возвели XIX столетие в ранг особых эпох, направляющих человечество по пути процветания и прогресса».² Наметилось формирование будущего среднего класса, составившего социальную основу общества массового потребления во второй половине XX века. По мнению В. Миллса, давшего среднему классу выразительное название «белые воротнички», уже в XIX веке его состав был определен: это государственные служащие, интеллигенция, мелкая буржуазия.³ Средний класс в будущем будет

¹ *Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV—XVIII вв. Т. 3. Время мира. М., 1992. С. 642, 647.

² *Эррэ Т. А.* Цит. соч. С. 4.

³ *Mills W.* White Collar. American Middle Classes. N.Y., 1951. P. 3. Это были, таким образом, люди, которые, как писал А. И. Левковский, не только «обладают собственностью,

обладать собственностью, достаточной для того, чтобы решить основные проблемы человека: получить жилье, образование, медицинскую помощь, элементарные условия труда и право на отдых. Согласно мнению группы голландских историков модернизации Европы в Новое время во главе с Г. А. Дидерикс, «человеческие взаимоотношения принимают деловой характер и основываются на договорах».¹ Закон стал выше воли индивида. Демократические конституции, и первая из них — Американская, провозгласили политическое равенство граждан вне зависимости от пола, национальности или имущественного статуса, обеспечили личную свободу. Рабочие — в силу особенностей усложнившегося производственного труда — все больше прибегали к достижениям науки и образования. Формировалось общественное сознание собственных прав, и, следовательно, неизбежным оказывалось возникновение политических организаций и профессиональных союзов, ставящих себе цель реализовать эти права. «Массы стали везде в значительной степени одним из решающих политических факторов», причем не только внутригосударственного масштаба, но и мирового.²

в том числе и на средства производства, но и сами используют ее в трудовом процессе» (*Левковский А. И.* Мелкая буржуазия: Облик и судьба класса. М., 1978. С. 9).

¹ Дидерикс Г. А. и др. Цит. соч. С. 11.

² Фукс Э. Иллюстрированная история нравов: Буржуазный век. М., 1996. С. 83.

Однако многие противоречия прошлого не только не были разрешены, но и усугубились. Социальное расслоение продолжало углубляться на имущественной основе. Фактически любые права могли реализовать только аристократы, буржуа и подконтрольная им бюрократия; протекция оставалась важнейшим способом занятия государственных должностей. При этом в чиновничьей и офицерской среде сохранялись и доставшиеся по наследству пороки: невежество, снобизм по отношению к низшим и штатским, заносчивость. Широкие слои населения фактически не получили провозглашенных политических и человеческих прав. Экономическая база нового общества — наемный труд — последовательно превратила все формы культуры и социальных отношений, даже самого человека, в формы товара, подлежащего купле и продаже.¹ Отношения между людьми стали определяться выгодой, их деформировала жестокая конкуренция, провозгласившая стремление к успеху основной ценностью и целью нового образа жизни, перед достижением которой даже ценность другой личности превращается в средство. Богатство буржуа постоянно росло. Нищета и бесправие огромной массы рабочих были доведены до предела. Фактически условия труда (низкая и невыплачиваемая заработная плата, тесное и убогое жилье, грязное рабочее ме-

¹ «На фундаменте собственничества строится вся сложная структура буржуазного сознания» (*Кертман Л. Е.* Цит. соч. С. 245).

сто) превращали человека в машину, работающую только ради продления собственной службы. В местах концентрации рабочей бедноты «царит скученность, пыль и дым от промышленных производств образуют густой смог, хронически не хватает зелени, отсутствуют тротуары и мощеные улицы».¹ Смертность рабочих, особенно их детей, от голода и болезней невероятно возросла. В таких условиях жестокость в отношениях между рабочими, убийства и насилия стали обычными явлениями. Революционные процессы достигли апогея своего количественного роста. Классовая борьба в этот период носила крайне жестокий, военный характер. Участники этой борьбы изменились, бывшие враги — буржуазия и аристократия — объединились перед лицом значительной угрозы со стороны рабочих движений. Впрочем, в России объединения, подобного европейскому, не произошло, власть имущие были разобщены. С другой стороны, правительству противостояли многочисленные революционные организации. Многие из них представляли собой террористические группы с предельно жесткой организацией. Отношения между представителями подобных организаций были чрезвычайно противоречивыми; причем, как показали исследования историка рабочего движения В. Кендалла, это характерно как для России, так и для Европы.² Они

¹ Козьякова М. И. Цит. соч. С. 158.

² Kendall W. The Labor Movement. L., 1985.

складывались из настоящей солидарности, доходившей до жертвенной самоотверженности во имя другого, и одновременно из немилосердной жестокости, доходившей до убийства в качестве возмездия за ту или иную ошибку. Под влиянием роста силы рабочего движения и уровня материального благосостояния только к началу XX века экономическое положение рабочих повсюду улучшилось. Наметились перспективы утверждения унифицированной и примитивной, отвечающей потребностям массового спроса культуры всеобщего потребления и противоположной ей усложненной и элитарной, а значит, лишенной широкого распространения культуры. Промышленно развитые страны превратили свои колонии в сырьевые придатки собственной экономики, а их жителей в настоящих рабов. «В том, что касается индейца или африканского негра, слово „геноцид“ не будет неправомерным»; их могли убить, лишить семьи без всякого суда.¹ Впрочем, рабство имело не только формы расизма или национализма, существовало и «рабство белых», например российское крепостничество. Войн не стало меньше, наоборот, их количество увеличилось и большинство носило захватнический и жестокий характер. Причем и жестокость, и милосердие в отношениях между воюющими (например,

¹ *Бродель Ф.* Цит. соч. С. 403. По мнению Ф. Броделя, американское рабство и российское крепостничество — следствия существования незначительного количества населения на большой территории (Там же. С. 459).

обращение с пленными) по сравнению с прошлым также возросли. Война стала тотальной, вовлекающей все население страны в борьбу, например в партизанскую, диверсантскую, информационную и т. п.

На фоне бурь общественного и государственного масштаба возникла и противоположная тенденция — минимизация ценностно окрашенных социальных институтов. Для многих людей публичная жизнь не доминировала, основной ценностью стала семья, «тихие семейные радости в уютном, защищенном от бурь мирке, довольство мирного и сытого покоя».¹ Семейное общение строилось на иных основаниях, чем прежде. Как писал историк повседневности XIX века К. Сайкис, «теперь все формы традиционной морали (запрет внебрачных и добрых связей, развода) обосновывались личностными ценностями».² Нарушение этих запретов рассматривалось как нравственная распущенность, ибо утверждало неспособность к основанной на индивидуальном выборе супружеской любви, провозглашенной основной ценностью брака, т. е. неспособность быть человеческой личностью и достойным членом общества. Любовь или, по крайней мере, индивидуальная симпатия к личности другого должны были обосновать и сексуальность.

¹ Козьякова М. И. Цит. соч. С. 75.

² Sykes C. S. *Private Palaces. Life in the Great London Houses*. L., 1985. P. 71.

Однако свобода пока не проникла в сферу морали. Само мышление в категориях запрета и нормы сохранилось, хотя изменилось их содержание. Запреты достигли даже небывалых пределов; составил принцип, согласно которому «то, о чем не говорят вслух, в действительности не существует».¹ Фактически вся половая сфера не подлежала никакому общественному обсуждению; люди становятся бесполоыми и отличаются друг от друга только прической и одеждой. Нравственность превратилась в консервативное плоское морализаторство. На фоне этих ценностей и норм существовали и противоположные им, негласно признаваемые. Сословное и имущественное содержание брака фактически продолжало господствовать над утверждаемым идеалом брака по любви. Брак по расчету был желанным для многих, но для многих он стал настоящим насилием. Протест против брака по расчету и традиции привел к отрицанию брака как такового или к внебрачным и добрачным связям, к лицемерию и ролевому поведению; «соблюдение внешних приличий, моральное лицемерие превратились в важнейший закон частной и общественной жизни», достигающий своего апогея в «негласном требовании „грешить тайком“».² Явные фаворитки сменились тайными любовницами. Появления незаконнорожденных детей по-прежнему боялись, но аборт стало

¹ Козьякова М. И. Цит. соч. С. 105.

² Там же. С. 75, 106.

меньше в силу распространения элементарных знаний о контрацепции. Возник и распространился во всех социальных слоях институт свободных, неофициальных семейных связей, не освященных церковью и государством, в перспективе поставивший под сомнение существование института семьи как такового. Развод стал массовым явлением. Впрочем, существовала и противоположная тенденция, подражающая праздности и роскоши аристократии старого режима: возрождался культ физических наслаждений, отрицающий личную любовь. Проституция вновь распространилась, несмотря на невиданное до сих пор общественное порицание ее. В среде актеров проституция стала обычным явлением, она использовалась и в других социальных сферах ради собственной карьеры или карьеры супруга. «Нет такой формы разврата, нет такой половой извращенности, с которыми мы не встретились бы в период господства буржуазии».¹

Противоречиво и положение женщины. Ее права в век романтизма и позитивизма мало кто отрицал. Из рабыни или средства наслаждения, матери и хозяйки она превратилась в человека и личность. Романтизм придал женщине как материнскую женственность, так и героические и демонические черты; красота женщины теперь оценивается в зависимости от ее духовных качеств. «Представители обоих полов вращались на равных и были неотделимы друг от друга»; за-

¹ Фукс Э. Цит. соч. С. 64.

мужние женщины и вдовы «определяли правила поведения общества», светские «дамы соперничали, стремясь стать хозяйками наиболее модных салонов».¹ Вместе с тем к концу периода выявились и противоположные тенденции. Возникает желание видеть в женщине снова только эротический объект. Фактически институтов реализации прав женщины так и не было создано. Зависимость от мужа и ограничение жизни семейными и хозяйственными обязанностями сохранились; об общественной карьере не могло быть и речи. Женские измены по-прежнему карались жестче, чем мужские. Только к концу периода женщины получили возможность участвовать в большинстве форм общественной жизни (хотя заработная плата за один и тот же труд у мужчин была еще долго выше, чем у женщин), а также доступ в высшие учебные заведения; возникло феминистское движение.

Изменилось отношение к детям. Наконец, сформировалась концепция детства. Ценность материнства и детей вновь стала высокой, однако они чаще рассматривались только как наследники; возникло рациональное планирование человеческого воспроизводства. Использование детского труда только возросло, причем иногда дети выполняли самые тяжелые обязанности взрослых. Образовательные технологии по-прежнему сохраняли розгу и зубрежку. Однако диалогическая педагогика и воспитание уважения к другому человеку стали ут-

¹ Ливен Д. Цит соч. С. 166.

верждаться как основные ценностные модели развития человека. И хотя «усадьба просвещенного помещика все еще являлась истинным оазисом культуры посреди крестьянской дикости», а городские малоимущие классы зачастую не могли получить образование, оно постепенно становилось всеобщим, совместным и обязательным.¹ Школьное обучение вытесняло домашнее; церковь была отделена от школы, а содержание обучения приобрело более практическую направленность.

Кроме общения в кругу семьи, распространены были и другие формы минимизации ценностно окрашенных социальных институтов — частные кружки и салоны. Хотя время, отдаваемое досугу и развлечениям, заметно сократилось (зачастую рабочий день не имел границ не только для рабочих, но и для их хозяев), оставшийся минимум не заполнялся в этих кружках и салонах высокими формами общения, его посвящали игре в карты, визитам и, прежде всего, сплетням.² Развлечения (спорт, трактиры, танцы, балы, театр, охота, курорты) стали стереотипными или рафинированными, элитарными, игнорирующими массовую культуру или заведомо ориентированными на борьбу с ней.

¹ Там же. С. 195.

² «Понятия праздника, отдыха, досуга почти исчезают из обихода громадного большинства людей. Дело, заработок, вопросы материального существования выдвигаются на первое место в разговорах и помыслах» (*Bunner P. Ю.* Цит. соч. С. 176).

Повышение роли искусства, прежде всего музыки и литературы, в структуре художественной деятельности. Возникновение классического социально-гуманитарного знания в структуре науки.

Романтическая культура стала настоящим триумфом искусства. Еще никогда художник не занимал такого высокого места в социальной структуре. Титаническая личность эпохи Возрождения всегда представляла собой нечто большее, чем художник, хотя творчество, и в первую очередь художественное, занимало центральное место в ее структуре. Однако она была универсальной, протеической фигурой, претендующей на космический статус своей деятельности и реализующей ее во всех сферах культуры, а не только в искусстве. Художник оказался важнейшим культурным типом личности эпохи романтизма благодаря своему олицетворению важнейшей ценности эпохи романтизма — ценности творчества. То, что невозможно оказалось для политика и ученого, стало реальностью для художника. Если нельзя создать реальный мир справедливости и благосостояния, то можно этот мир придумать. Романтическое двоемирие приобрело свое подлинное воплощение именно в художественной культуре эпохи. Искусство представило целый ряд версий этого двоемирия. Оно могло стать трагическим, как в прозе Виктора Гюго, если реальный мир превращал в иллюзию мир идеальный и губил его; ироническим, если дело не доходило до гибели и оборачивалось печальной и смешной стороной, как

это происходило в повестях Гофмана; наконец, фантастическим, если сказка одерживала верх над реальностью. Сказки для взрослых приобрели характер новой мифологии и в романах Новалиса, Гёльдерлина открылись во всем величии мистического откровения, становясь больше чем литература. Романтическое двоемирие могло реализоваться и в историческом или географическом плане, демонстрируя идеал в будущем, прошлом или в далеких загадочных странах. Наконец, оно могло стать иллюстрацией глубокого конфликта, вызревающего изнутри сознания героя, доводящего его до глобального разочарования или саморазрушения. Таковы герои Байрона или Лермонтова. Итогом этого творческого метода стало невиданное доселе проникновение искусства в бытовую мир человека. Реальность и искусство смешались и превратили даже повседневность в театральную сцену.

Не только художественная литература, но и изобразительное искусство стало формой воплощения романтического двоемирия. Живописно-графические портреты и скульптурные изображения романтических героев, архитектурные сооружения, содержащие реминисценции героического прошлого, различными средствами и жанрами воплощали ведущие ценности эпохи. Однако подлинным выражением романтического духа стала музыка, как в своем оперном, так и в симфоническом вариантах. Оперное искусство романтических мастеров, и прежде всего Рихарда Вагнера, воплотило как литературные,

так и собственно музыкальные версии романтического двоемирия. Мифологическая тетралогия Вагнера «Кольцо Нибелунгов» стала одновременно героической и исторической ареной борьбы идеалов и реальности. Романтические симфонии Бетховена в свою очередь демонстрировали богатство внутренней эмоциональной жизни романтического героя. Еще в прежнюю эпоху музыка стала одним из важнейших способов выражения экзистенциальных культурных ценностей, в силу особенностей ее эмоционального содержания позволяющего индексально передать с помощью звуковой интонации уникальность содержания бытия человеческой личности. Никакое другое искусство не в состоянии этого сделать так, как музыка. Оно приближается именно к процессуальности, неопределенности и бесконечной многозначности экзистенции человека. Однако эти особенности музыки только в романтическую эпоху были восприняты во всем глобальном значении их выразительных возможностей.

Наука не стала важнейшим способом выражения ценностей романтизма. Определенное разочарование в ценности разума сказалось на ее исторической роли в это время. Однако романтизм повлиял и на ее судьбу. Это связано прежде всего с переносом акцента с социального и естественнотехнического знания, хотя и оно продолжало развиваться в течение описываемого периода, на гуманитарное. Романтизм — это время расцвета филологии, искусствознания, психологии, фольклористи-

ки и этнографии. Со времен эпохи Возрождения, и в частности в культуре Просвещения, социально-гуманитарные науки были посвящены в основном изучению греко-римской античности. Она ощущалась как образец и источник вдохновения новой культуры. Внимание ученых было обусловлено этим обстоятельством в не меньшей мере, чем художников. И только романтизм направил этот интерес на все многообразие культурного наследия. В поле зрения гуманитариев попали самые разные традиции как европейского, так и восточного, даже американского происхождения. В соответствии с духом романтического утверждения ценности уникальности каждая нация и ее культура могли стать воплощением идеалов подлинного бытия и должны были стать одним из центров, приковывающих исследовательский поиск. Он стал, наконец, универсальным и в дальнейшем приобретет соответствующий природе науки характер позитивной энциклопедической объективности.

Эпоха Позитивизма и завершение периода существования классической креативной культуры. Практическая личность как основной психосоматический тип этой эпохи. Создание общества людей с равными возможностями; рост политических и экономических прав человека.

Эпоха Позитивизма стала временем максимального торжества ценностей креативной культуры. Разочарование романтизма в возможностях разума

было преодолено за счет невиданного научно-технического прогресса второй половины XIX века. Скорость превращения цивилизации в техногенную именно в этот момент стала просто стремительной. Это выразилось в росте промышленного и сельскохозяйственного производства, улучшении средств транспорта, развитии банковской сферы и формировании мировой экономической системы. Социальное напряжение в этот период достигло своего максимума и выразилось в ряде успешных с точки зрения утверждения ценностей креативной культуры революций. Демократизация общества и увеличение наукоемкости производства создали условия для повышения материального благосостояния значительного числа граждан. Политические и экономические права человека получили, наконец, юридическое признание и положили начало процессу роста фактического их осуществления; контуры будущего общества людей с равными возможностями стали четко обрисовываться именно к концу XIX века. Появились реальные предпосылки для формирования общества массового потребления и расслоения культуры на массовую субкультуру, отвечающую запросам нового социума, и элитарную, пытающуюся противостоять ей и сохранять классические свойства базовой креативной культуры.

Ведущей ценностью этого времени стала ценность эмпирического разума, основанного на эмпирическом опыте. Родоначальник духа эпохи Огюст Конт определял позитивизм как сочетание полезно-

го и конкретного. Ценно теперь лишь то, что полезно, между Шекспиром и сапогами позитивисты выбирают последнее. Главная задача эпохи — принести пользу обществу, а сделать это можно лишь тогда, когда его усилия направлены на решение конкретных задач улучшения жизни человека и научно обоснованы. Конкретность придает рациональности эмпирический характер. Эмпирическая наука оказывается ключевым способом решения всех проблем. Все, что существует вне ее компетенции, либо отрицается, либо редуцируется к ее предмету. Только то, что можно почерпнуть из сенсуалистического опыта, становится фактом, на который направляется научный интерес. Обобщения признаются теперь лишь в виде практически значимых гипотез. Эта ориентация науки, несмотря на всю ее ограниченность, оказывается чрезвычайно эффективной и играет значительную роль в росте промышленности и материального благосостояния общества.

Ученый-техник, инженер-практик становится основной ценностной моделью личности эпохи позитивизма. Это человек, творческая мощь которого направлена на изобретение технических решений — устройств, проектов усовершенствования, конструкций. Это человек, который подчиняет свою творческую уникальность общей социальной задаче улучшения жизни людей. Это строитель. Одной из форм реализации подобной ценностной модели стала и политическая деятельность. Управление демократизировалось, и стремление принести пользу об-

шеству выразилось в инженерном подходе к политике. Даже социальная наука теперь рассматривается как инструмент конкретных преобразований общественной организации. Утопии оказываются планами работы. Заявление Карла Маркса о преобразовательной сущности его материалистической философии истории определяется той же позитивистской системой ценностей. Профессиональный революционер и профессиональный политик — разновидности ведущего типа личности времени, личности ученого-позитивиста и практика.

Результатом деятельности позитивистов стала культура XX века со всеми ее противоречиями и достижениями, это не только либерализация общества, но и возникновение самого бесчеловечного социально-политического устройства — тоталитаризма, это не только создание социальной экономики и промышленный рост, но и глобальные демографические и экологические проблемы человечества. Путь позитивизма был предопределен логикой развития креативной культуры, но он не мог не привести ее к кризису.

Ведущая ценность эмпирического разума и опыта в науке и искусстве эпохи Позитивизма. Натурализация, социализация и психологизация науки. Натурализм, реализм и импрессионизм в искусстве.

Ведущая ценность эмпирического разума и опыта в науке уже отмечалась выше. Это выразилось в перемещении акцента научных исследова-

ний в сферу технического знания и ориентации изучения природы на практические результаты. Предметом науки стал чувственный опыт и извлечение пользы из его изучения. Основной аксиологической предпосылкой позитивизма, который он не осознавал, стало именно это утверждение ценности опыта. Опыт в том виде, в котором его описывали позитивисты, никогда не существовал. Реальный результат их исследований не мог не содержать рациональных и аксиологических предпосылок своего описания. Итогом позитивизма в философии стала феноменология Э. Гуссерля, убедительно продемонстрировавшая невозможность непосредственного описания опыта, т. е. вскрывшая противоречие между научной интенцией позитивизма и его аксиологическим фундаментом. Тем не менее результатом позитивизма в науке стал рост классического естествознания, ключевые открытия в области физики, химии, биологии, технических наук, новый ренессанс пережила логика и математика. Социально-гуманитарное знание в этот период пережило неоднозначную метаморфозу. Оно было редуцировано к естественнонаучному и техническому. Не только психология, но даже социология и культурология были сведены к биологии и политэкономии. Философия вообще перестала вызывать уважение серьезных ученых и была подменена логикой, психологией, социологией либо каким-то странным дополнением к конкретным наукам, содер-

жение которого связывалось с вторичным обобщением их результатов. Лишь к концу позитивизма было осознано различие между целью, методом и предметом естественных и социально-гуманитарных наук. Поиск типичного и открытие уникального, беспредпосылочность и рефлексия исследовательской позиции, объяснение и понимание — вот те методологические ориентиры, которые были введены в философию науки к концу позитивизма и стали преодолением его аксиологической модели. Это различие после эпохи редукции было необоснованно провозглашено настоящей пропастью. Поэтому ценность методологического монизма и возможности применения точных наук к социально-гуманитарным исследованиям, т. е. восстановление всего продуктивного, что было свойственно позитивизму, стало возможным лишь к концу XX века.

Искусство эпохи Позитивизма формировалось под воздействием ценностей позитивизма, и образцом для художников стала именно эмпирическая наука. Опыт теперь не только научная, но и художественная ценность. Он становится и методом, и предметом изображения и выражения в искусстве. Изобразить и выразить опыт означает максимально приблизиться к реальности, ее процессуальности и подлинности. Искусство столкнулось здесь с той же проблемой, что и наука. И та, и другая формы отражения мира всегда обобщают и схематизируют его, а стремление пе-

редать опыт всегда сопряжено с исторической уникальностью и эфемерностью. Поэтому обобщать приходилось, не выходя за пределы единичного. Наука справлялась с этим на пути порождения уникальных комбинаций универсальных категорий, а искусство демонстрировало наиболее выразительные примеры проникновения к границе осуществления контакта между чувственным миром человека и реальностью внешних стимулов этого мира.

Среди видов искусства живопись вновь заняла ведущее место, но теперь уже не в силу ее возможностей продемонстрировать центральное место человека в космосе и максимальное единство разнообразия мира, сфокусированное вокруг этого места, выраженного на заднем плане картины точкой концентрации прямой перспективы, уменьшающей объекты по мере приближения к ней и направляющей взгляд художника и зрителя, как это было в эпоху Возрождения. Теперь живопись становится формой максимального выражения позитивистских ценностей благодаря иным своим свойствам. Эти свойства представляют собой способность живописи передавать предельно конкретное чувственное восприятие мира. Импрессионизм становится наиболее последовательным методом передачи опыта видения, зрительных впечатлений от увиденного. Вместо изображенных предметов на картине оказываются сложные взаимодействия, осуществляющиеся зрением между

средой и предметами, погруженными в нее. Теперь трехмерное пространство отражается на плоскости не просто благодаря топологическим, метрическим или даже светотеневым деформациям образа, а благодаря изображению воздушных масс, уплотняющихся или разжижающихся за счет их цветовых характеристик. Сама изображенная предметность, а не топологические и метрические параметры создает иллюзию собственной объемности. Воздушная перспектива включает и отказ от контура образов, диффузию среды и предмета, возникающую благодаря технике наложения не соприкасающихся друг с другом мазков краски на полотно. Живопись импрессионистов передает не только чувственно воспринятый мир, но и сам процесс его восприятия, ибо единство взгляда продолжает оставаться ключевой характеристикой содержания картины. Именно поэтому никакое другое искусство не в состоянии было выразить ценности позитивизма так последовательно, как это произошло в живописи.

Литература и музыка создает ряд методов, приближающихся к позитивистским ценностям, но выражает их менее последовательно, чем живопись. Литературный реализм определяется социально-исторической типизацией повествуемых событий и образов, а натурализм — естественнонаучной. Социально-исторические или натуралистические детали не есть результат пограничных взаимодействий сенсуалистического мира человека и воздейст-

вующих на него внешних стимулов. Эти детали есть в свою очередь результат обобщения, рационалистической обработки опыта, однако само стремление к детализации есть несомненное свидетельство позитивистского характера реализма и натурализма как художественных методов. Музыкальный оперный веризм есть попытка уже музыкальными средствами добиться того же, чего добивался живописный импрессионизм и литературный натурализм. Веризм предполагал включение в музыкальную ткань произведения звуков природы, своего рода естественных цитат, однако становясь частью интонационного рисунка, эти цитаты утрачивали свою непосредственную соотнесенность с породившими их предметами и стихиями природы и оказывались еще одним вариантом ресурсов собственно музыкального искусства. Все результаты искусства эпохи позитивизма отличались невиданным усложнением породивших их художественных методов и средств. Для их восприятия требовалась уже не только особая подготовка реципиента, но и своего рода художественная чувствительность, одаренность, любовь к изысканному и утонченному. Это искусство стало первым шагом на пути к формированию элитарной субкультуры XX века и упрощающего ее сложность и загадочность антагониста — массовой субкультуры.

В любом случае, предельно усложняясь или упрощаясь, содержание художественной культуры выхолащивалось и, по словам Х. Ортеги-и-Гасета,

«дегуманизировалось». Характерный факт художественного общения конца XIX века — формирование «культы звезд», достигшего апогея своего развития в следующем веке: актеров, художников, политиков, т. е. публичных людей, ставших атрибутом любого заметного в обществе события и являющихся предметом поклонения и ориентиром подражания для многих поклонников массовой культуры. Такие «звезды» зависели от стереотипов меняющейся моды и законов коммерции; они либо изначально не имели ничего общего с уникальностью подлинно творческой личности, либо, оказавшись «на небосклоне», лишались ее, скрывали или даже превращали в своего рода стереотип. Отношения между «звездами» не напоминали взаимодействие, скорее, это была конкуренция.

Но сохранились и традиционные формы художественной культуры. Более того, в этот период они приобрели классический вид, их содержание стало одновременно подлинно высоким и доступным самой широкой аудитории. Наиболее показательным в этом отношении видом искусства является художественная литература. Традиционный ее характер даже заставил многих исследователей полагать, что именно она, а не живопись играла ключевую роль в системе видов искусства эпохи.¹ Од-

¹ См. напр.: «Среди различных видов художественного творчества главное место продолжает занимать литература, тесно связанная с идейно-политическими воззрениями» общества (Эррэ Т. А. Цит. соч. С. 128).

нако литература в той мере, в какой она выражала стилистические тенденции эпохи, демонстрировала свою вторичность. Однако в силу ментального характера ее содержания, особенно в прозе, она всегда, на протяжении всей истории традиционной и креативной культуры, с момента ее зарождения и до эпохи Постмодернизма, была очень близка религии и идеологии в их способности концентрировать ценности эпохи. Позитивизм стал последним периодом в истории утверждения ценностей креативной культуры, их исключительный и сложный характер требовал не менее сложного выражения, и литература всегда соответствовала этим требованиям; массовая культура нуждалась в более примитивных формах выражения своих ценностей, и поэтому роль литературы в XX веке постепенно сходит на нет. Литературоцентризм художественной культуры и художественного общения в эпоху Позитивизма особенно характерен для России. Было образовано множество творческих союзов, члены которых пытались совместно разработать программу собственного творчества и противопоставить ее программам других творческих союзов.

§ 4. Аксиологическая модель креативной культуры эпохи Модернизма и Постмодернизма

Культура эпохи Модернизма и Постмодернизма. Кризис всех основных ценностей креативной культуры (творчества, личности и разума) в эту эпоху. Ведущая роль ценностей потребления. Глобальные экологические и демографические проблемы, возникшие в ходе стремительного роста промышленности и военной конкуренции между тоталитарными и открытыми культурами, угроза военной катастрофы.

Двадцатый век, по мнению многих исследователей истории культуры, является переходным. В. Шубарт назвал его межвременьем.¹ Х. Ортега-и-Гассет назвал его нестабильным и предвосхищающим будущую, невиданную ранее стабильность.² Чрезвычайно характерно, что М. С. Каган охарактеризовал почти все века истории креативной культуры (кроме XIX) как переходные.³ Нам кажется, что только традиционная культура отличалась стабильностью. Креативная же культура стабильной никогда не была, перед нами — непрекращающийся переход, в котором одно состояние, еще не успев утвердиться, сменяется другим, содержащим опять-таки и в самом себе элементы будущего состояния. Вместе с тем креативная культура не была бы историческим

¹ Шубарт В. Европа и душа Востока. М., 2000. С. 12.

² Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М., 2000.

³ Каган М. С. Цит. соч.

типом, если бы не обладала комплексом определяющих ее свойств и ценностей, воспроизводящихся на каждом шагу перехода. Комплекс этот мы уже неоднократно определяли: это рациональность, личность и творчество. И вот, XX век действительно занимает особое место в истории креативной культуры, поскольку он был веком первого всеобъемлющего кризиса ее основных ценностей. Кризис нельзя рассматривать как отмену этих ценностей. Античный кризис традиционной культуры не привел ее к гибели, она возродилась в новом — средневековом — обличье. Очевидно, что и у креативной культуры есть значительный шанс на подобное возрождение.

Тоталитаризм и глобальные проблемы человечества — результат кризиса одной из важнейших ценностей креативной культуры: рационализма. Как уже отмечалось, кризис охватил и другие ее ценности: личность и творчество. Кризис персонализма выразился в разрушении большинства социальных институтов, альтернативу которым крайне сложно себе представить, а также в увеличении индивидуального и группового одиночества. В большинстве работ по истории социальных отношений XX век называется веком разобщения. Наконец, кризис творчества выразился в появлении примитивной массовой культуры и усложненной и бессмысленной элитарной культуры. И. В. Бестужев-Лада отмечал: «Культура теряет свое рациональное, конструктивное, полезное для общества значение, превращается в антикультуру, иррациональную,

деструктивную, подталкивающую человечество к развернувшейся перед ним пропасти»; «развитие культуры происходит как бы между Сциллой и Харибдой» тоталитаризма и массовой культуры.¹

Каковы же ценности, пришедшие на смену классическому тезаурусу креативной культуры? Ведущей экзистенциальной ценностью стала ценность потребления. Речь идет об экстенсивном потреблении, т. е. чем больше потреблено, тем ценность подобной деятельности выше, о качестве потребляемого речь вплоть до конца эпохи Постмодернизма почти не шла. В силу роста материального благосостояния и возникновения общества массового потребления материальная культура и процессы ее производства стали центральным компонентом в социальной стратификации культуры XX века. Ценность потребления была косвенно признана даже в тоталитарных культурах. Так, коммунистическая идеология непосредственно определялась через ценность всемерного удовлетворения человеческих потребностей, а исламский фундаментализм упирал на посмертное райское блаженство безмерного потребления, потреблять за счет других мечтали и вожди благородных арийцев. Обращаясь к массе, всегда приходится обещать ей золотые горы, этот козырь абсолютно безупречен в игре за ее поддержку. Только элитарная субкультура Модернизма ставила под

¹ Бестужев-Лада И. В. Перспективы развития культуры в проблематике социального прогнозирования. СПб., 1997. С. 29.

сомнение эту ценность, определяя свою аксиологическую модель с помощью традиционной для креативной культуры ценности творчества и личности.

Достижения XX века весьма противоречивы. Часть стран, принадлежащих к высокоразвитым, создало общество массового потребления с подлинно демократической формой правления. Жители этих стран заняты в процессах управления, создания наукоемких производств и образовательных технологий. Другая, причем значительно большая, часть стран весьма далека даже от самого элементарного материального благосостояния, их жители находятся иногда далеко за гранью нищеты, зачастую заняты в технологически очень вредных и тяжелых экономических видах деятельности — добыче и переработке природных ресурсов и к тому же беспощадно эксплуатируются. Господствующие страны стремятся во всем мире поддерживать выгодный им порядок, а ощущающие несправедливость такого порядка — протестовать против него, утверждая свою, иногда далеко не привлекательную, идентичность национального и религиозного характера. Но даже и в этой полемике ценности потребления в равной мере оказывают центральное влияние на каждую из выступающих в ней сторон.

Модернизм, как в форме открытой, так и в форме тоталитарной культуры, благодаря своим экзистенциальным ценностным ориентирам на безграничное потребление завершился еще одним видом кризиса — возникновением реальной угрозы эколо-

гической и демографической катастрофы. Глобальные проблемы человечества — это угроза ядерной гибели (в результате промышленных аварий или военных столкновений), это угроза перенаселения земного шара, мировых эпидемий, массового голода и вымирания, загрязнения окружающей среды и истощения ее ресурсов. Логика исторического развития, связанная с попытками человека улучшить свое материальное благосостояние, подкрепленная научно-техническим прогрессом, конкуренцией мировых идеологических систем XX века, поставила человечество перед выбором — существовать ему дальше или нет. Эпоха Постмодернизма пока не нашла способов решить эту проблему. Однако идеи разумного регулирования деятельности человека, ограничения и восполнения ресурсов являются единственно возможными аксиологическими и научными ориентирами в этой ситуации.

Максимум кризиса в эпоху Модернизма. Кризис ценности творчества в эпоху Модернизма в форме возникновения массовой и элитарной культуры. Упрощение и физиологизация содержания и формы массовой культуры. Массовое искусство, массовая наука, массовый человек и массовое общество. Кризис всех социальных стратификаций, возникновение жанрового безавторского искусства, идеологизация науки, возникновение одномерного человека.

Эпоха Модернизма демонстрирует нам максимальное проявление кризиса креативной культуры.

Ее базовые характеристики еще сохраняются, но на этом фоне возникает как массовая, так и элитарная культура, предельно упрощая их и, наоборот, усложняя. В этот период проявляется и опережающий характер модернизма, выражающийся в разрушении традиционной культуры в тех странах, в которых еще не созданы условия для решения основных материальных и духовных проблем, возникших в ходе модернизации, что привело к реставрации ценностей традиционализма в форме тоталитарной культуры. На исходе модернизма угрожающий характер принял и сам процесс промышленной революции, что проявилось в качестве экологических проблем: угрозы ядерной катастрофы, загрязнения и истощения окружающей среды, демографических кризисов.

Основная форма кризиса креативной культуры в эпоху Модернизма — кризис ценности творчества. Этот кризис привел к распаду культуры на две субкультуры — массовую и элитарную. Массовая культура ориентируется не на индивидуальное творчество, а на процессы потребления, где выбор товаров, услуг и способов осуществления активности определяется модой и рыночными законами отношения между массовым спросом и адекватным ему предложением, это потребление органично вписывается как в схему раскрепощения и персонализации человека, так и в рамки тотального управления им и его потребностями. Можно сделать следующий вывод: все артефакты массовой культуры

на всех уровнях своего бытия (на уровне деятельности их создания и потребления и на уровне продуктов этой деятельности) определяются структурой производственной деятельности. По законам рынка и моды начинают функционировать социальные институты, представляя собой исключительно институты производства и потребления; человек превращается в продукт этих институтов как в телесном, так и в духовном аспекте своего бытия, а произведения искусства и науки становятся частью технологических процессов. Так, художественное производство и потребление, научная индустрия оцениваются исключительно с помощью критериев коммерческой привлекательности и эффективности. Даже общение функционализируется в вышеуказанном направлении. Таким образом, в центре морфологии массовой культуры оказывается тип производства, т. е. массового, стереотипного производства, и по его законам и ценностным моделям создаются все остальные виды артефактов. Массовая культура — своеобразная модификация народной культуры, синтезированной с городской. Однако на смену народу, объединенному традициями, пришла масса, объединенная модой на потребление и изготовление потребляемого. Потребление это диктуется своим средним массовым стандартом. В основе такой усредненности лежат примитивные формы, способные удовлетворить и стимулировать спрос огромного количества разных людей, а также снизить высокое и уравнивать обыденное

и исключительное. Это факты, вызывающие сильное физиологическое возбуждение (ужас и эротика), сильный смех (причем не сатирический, а юмористический), чувство безопасности и комфорта, обладающие социальным престижем и подобными ему модными «ценностями».

Направленность всех сил человека массовой культуры на потребление переводит естественно присущий людям эгоцентризм в эгоизм, доходя в своей логической завершенности до идеи превосходства потребляющего над всеми остальными благодаря исключительности, эксклюзивности того, что он потребляет. В массовой культуре четко проявляется дифференциация полов, фокусируется внимание на различии половых характеристик мужчины и женщины. Аспект телесности и сексуальности рассматривается не как уступка человеческой природе, а как одна из ее основных составляющих. В этой связи трактуется и эстетика тела человека в массовой культуре. Демонстрируя сексуальность мужчины и женщины, массовая культура воспроизводит как рельеф мужских мускул, так и все сексуальные черты женского тела. Демонстрация сексуальности подчеркивает нацеленность массовой культуры на все, что связано с удовольствием, раскрепощением сознания, культом приобретательства. Анализируя психологические особенности массового человека, можно отметить преобладание у него эмоциональности над разумностью. Процесс потребления сопровождается большей скоростью, если человек ру-

ководствуется эмоциями, а не разумом, если на первое место выходит импульсивность, а не сдержанность. Массовый человек, по справедливому утверждению Г. Маркузе, есть одномерный человек.¹ Одномерность его связана со стереотипностью его массовых ценностей и гиперболизацией его выхолащенной уникальности, фоном которой служат теперь эти самые массовые бессодержательные ценности, а не сложные традиционные социальные и религиозные тезаурусы.

Массовый человек живет в массовом обществе, ценности которого представляют собой модели разрушения каких-либо социальных связей, традиционных социальных институтов — семьи, неформальной дружбы, профессиональных союзов, альтернативу которым чрезвычайно сложно представить, а также увеличения индивидуального и группового одиночества. XX век оказался веком разобщения. Отношения между людьми в массовом обществе потребления характеризуются поверхностностью и гедонизмом. На данном этапе развития общества приходится констатировать кризис социально-культурной идентичности. Благодаря мировой интеграции влияние западноевропейской массовой культуры на мировые культуры значительно возросло. Влияние Западной Европы и США на них не всегда носит характер диалога. В ряде случаев

¹ *Маркузе Г. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. М., 1994.*

данное влияние приводит к вырождению самобытности культур и даже к духовной и моральной деградации их носителей. В других случаях данное влияние превращается в откровенное или маскируемое насилие над ними со стороны европейских и американских стран.

Тиражирование в масскульте становится самой существенной его особенностью, так как возникают технологии копирования идей, образов, способов восприятия и понимания. Как убедительно отмечал В. Беньямин, тиражирование, лишая искусство его непосредственной ауры, а общение с ним исключительности переживания, приводит к тому, что искусство становится повседневностью, а его восприятие — обыденным автоматизированным действием.¹ Практика технического воспроизводства стирает грань между копией и оригиналом, нивелируя его художественную ценность. Искусство становится жанровым, но в отличие от эпохи Классицизма, которая тоже стремилась подчинить нормативной эстетике все художественное творчество, в центре новой нормы лежат не нравственные ценности служения государству и обществу, а гедонистические ценности потребления. Мы уже писали о том, что эти ценности апеллируют к элементарным физиологическим потребностям человека в пище, агрессивном самоутверждении, защите, родовой

¹ См.: Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. М., 1996.

репродукции, порождая соответствующую систему жанров искусства: эротику, хорроры и триллеры, катастрофы и боевики, систему моды в искусстве костюма и кухни. Центральным искусством становится кинематограф и телевидение, а позднее — Интернет. Эти искусства воспринимаются зрительно, т. е. требуют наименьшего интеллектуального напряжения, и отличаются наибольшей массовостью своей аудитории. Они становятся частью бытового пространства человека за счет дешевой доступности, а с другой стороны — в их содержании искусство и быт последовательно смешиваются, лишая первое художественной завершенности и наделяя последний чертами массовых идеологических схем. Мыльные оперы, реалити-шоу, ток-шоу и телевизионные игры, Интернет чаты и форумы, хэппининги и перформансы — все это явления одновременно выстроенных вокруг ценности потребления массовизации искусства и художественной идеологизации быта. По этому принципу существуют и другие искусства — музыкальное, литературное. Особое значение в этой связи приобретает дизайн и декоративно-прикладное искусство.

Интеллектуальная деятельность приобрела массовый характер и стала продуктом культурной индустрии с ее потоком, шаблоном и ширпотребным качеством. Популяризация науки на сегодняшний день привела к отрицанию противопоставления научного, специализированного мышления обыденному. Характеризуя процесс усвоения знаний со-

временным человеком, А. Моль определяет его как «стохастический процесс».¹ Его основа — принцип случайности. Массовый индивидуум получает случайные знания из случайных источников. Эта случайная информация вынуждает его оставаться на поверхности вещей, ни во что ни углубляясь. Массовая культура не требует от науки систематизации, ибо жертвам «мозаичной культуры» систематизированные знания и систематизированное мышление недоступны, так как система предполагает иерархию и сравнение. Современное развитие средств массовой коммуникации привело к тому, что на вершине культурной пирамиды оказались редакции, грошовые газеты, радио и телевидение, а творческая интеллигенция приобретает лишь служебные функции, исполняя замыслы владельцев средств массовой коммуникации. Наука оказалась заменяемой и подменяемой «всасывающим и нагнетательным насосом журнализма».² На данном этапе развития общества приходится констатировать тот факт, что представители творческой интеллигенции стали наемными работниками средств массовой коммуникации, продающими свои знания, способности, а иногда и принципы. Развитие массовой культуры характеризуется не только процессом популяризации науки, но и распростране-

¹ Моль А. Социодинамика культуры. М., 2005. С. 292.

² Тард Г. Мнение и толпа // Психология толп. М., 1998. С. 308.

нием такого феномена, как лженаука в ее различных модификациях — астрологии, религиозных интерпретаций научных фактов, магии. Каналы коммуникации, по которым происходит трансляция ценностей массовой культуры, предлагают программы, статьи и книги откровенно антинаучного содержания. Проникновение в систему образования лженаучных явлений ведет к уничтожению самих основ науки. Проблема распространения невежества остро встает во всем мире.

Усложнение и утрата формы и содержания артефактов в элитарной культуре. Возникновение социального эгоизма и нарциссизма, эпатирующего человека, бесформенного искусства и науки, основанной на плюрализме истины.

Элитарная культура — другая сторона того же кризиса творчества, который характерен для массовой культуры. Это результат перепроизводства творчества. Творчество ради творчества опустошает его достижения. Уникальность перестает быть уникальной и разрушается в условиях отсутствия стандартного. Творчество усложняется и обесмысливается. «Отныне нами правит пустота, однако такая пустота, которая не является ни трагической, ни апокалиптической».¹ Взаимоотношения между элитарной и массовой культурой никогда не похо-

¹ *Липовецки Ж.* Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме. СПб., 2001. С. 24.

жи на диалог. Они могут впитывать достижения друг друга, трансформируя их в соответствии с собственными принципами. Но гораздо чаще они стараются не замечать друг друга или конфликтовать, результатом чего оказываются многообразные формы контркультуры. А. И. Парфенов выделяет следующие коммуникативно-экспрессивные свойства контркультуры: экстаичность, бунт, интерактивность, натурализм.¹ Элитарная культура, подобно специализации профессионалов, вытеснила способность к пониманию другого и ощущение целостности собственной личности; отчуждение людей друг от друга, их собственной деятельности от ее цели не преодолено, но еще более развито усилиями специалистов и элитарных творцов.

В условиях кризиса рационализма и персонализма в современном обществе появилась характерная форма разобщения, открытая К. Лэшем и названная им «нарциссизмом»; общение нарциссов уродливо в силу резкого преобладания в нем формальной стороны над содержательной: главное — «сама связь, а не ее смысл».² Нарциссы глухи к другим и даже к себе подобным, они отрицают какие бы то ни было социальные и моральные ценности, кроме безграничного индивидуализма и собственного превосходства за счет других. Ж. Липовецки

¹ Парфенов А. И. История культуры нового и новейшего времени. Саратов, 2000. С. 14.

² Lasch Chr. The Culture of Narcissism. N. Y., 1979. P. 61.

приводит следующие примеры коллективного нарциссизма: «...объединения вдов, родителей, гомосексуалистов, алкоголиков, матерей-лесбиянок, обжор».¹ Самым ярким примером нарциссизма является агрессивный феминизм с его «идеей превосходства женского начала над мужским» и «взаимобратимости женского и мужского» или агрессивный гомосексуализм с его пропагандой подобных связей, ставящих под сомнение само отношение между представителями различных полов.² «Нарциссы характеризуются не только гедонистическим самопоглощением, но также потребностью группироваться с „аналогичными“ созданиями, чтобы почувствовать свою полезность», правоту и защищенность.³ Н. Тил отмечает еще один вид нарциссизма, а именно развитие миссионерского движения в XX веке, рост количества религиозных сект.⁴ Появление многочисленных неформальных молодежных организаций, политических партий, сепаратистских движений, претендующих на некое самоутверждение за счет других, также свидетельствует о проявлении нарциссизма. Все эти нарциссические сообщества не останавливаются в своей борьбе ни

¹ Липовецки Ж. Цит. соч. С. 29.

² Парфенов А. И. Цит. соч. С. 14.

³ Липовецки Ж. Цит. соч. С. 30, 79.

⁴ Тил Н. Прогнозы на новое тысячелетие // Впереди XXI век: Перспективы, прогнозы, футурологи. Антология современной классической прогностики. 1952–1999. М., 2000. С. 89.

перед чем, совершенствуя и изобретая самые соблазнительные формы обольщения и самые дикие формы терроризма. Терроризм превратился в массовый и слепой. Насилие продолжает существовать даже в открытом и правовом обществе; «мы живем в эпоху всеобщего шантажа, у которого два облика с дополняющими друг друга гримасами — угрозой насилия и угрозой глумления».¹

Социальный нарциссизм является коллективной формой личного эпатажа, характерного для элитарной субкультуры эпохи Модернизма. Кризис личности проявляется в этой форме как отрицание каких-либо традиций, который могли бы подчеркнуть ее уникальность на их фоне. Личность настолько уникальна, что утрачивает какое-либо содержание. Страх превратиться в одномерного человека приводит к жутким изворотам, направленным на недопущение этого. Эпатаж становится важнейшей формой проявления уникальности. Шокирующий и незамысловатый характер этого эпатажа не брезгует никакими средствами для достижения своего эффекта, даже если его длительность измеряется несколькими мгновениями журналистских репортажей. Это могут быть убийства деятелей культуры и политики, террористические акции, физиологические аномалии, демонстрации собственного тела, отрицание каких-либо традиционных норм морали и этики поведения. Все идет в ход, ко-

¹ *Ортега-и-Гассет Х.* Цит. соч. С. 111.

гда уникальность личности становится ценной сама по себе.

Элитарное искусство отличается непрекращающимся экспериментом. Ряд ее выдающихся достижений демонстрирует предельные возможности того или иного искусства. Весь космос литературы воплотили в своих романах Марсель Пруст и Джеймс Джойс, полифоническая музыка, живописно-графический кубизм и экспрессионизм. Вместе с тем стремление к эксперименту и новизне приводят искусство к неоправданному усложнению, выхолащиванию смысла. Автор настолько стыдится собственного творчества и передоверяет содержание своих произведений реципиенту, что оно почти полностью утрачивается. Средства искусства начинают противоречить базовым основам их существования. Такими предельными направлениями становятся футуризм в литературе, абстракционизм в живописи, отказавшаяся от ритма и интонационной логики музыка. Аналогичные процессы протекают и в научном творчестве. Ученые-модернисты изобретают язык, который лишает возможности его адекватного однозначного истолкования, а исследование, созданное на подобном языке, — возможности верификации и развития, уничтожая науку как форму отражения мира. Однако модернистская наука еще не отказывается от понятия истины. Каждая новая научная традиция продолжает настаивать на своей правоте и лишь отказывается от стремления в ходе позитивной критики

других традиций выработать общее пространство истины. Фактический плюрализм истины еще не провозглашается ее единственно возможной формой существования, как это произойдет в эпоху Постмодернизма.

Кризис ценности личности и разума в эпоху Модернизма. Военные конфликты и терроризм. Возникновение крупнейших тоталитарных культур, возрождающих ценность традиции и основанных на различных видах консервации традиционных аспектов креативной культуры: прямом восстановлении рационализированных традиций — в исламском фундаментализме; построении модернизированного (улучшенного и подлинного) национального бытия — в фашизме; единственно справедливого бесклассового общества — в коммунизме.

Еще одно проявление кризиса всех ценностей креативной культуры — тоталитаризм. Динамика изменений креативной культуры имеет чрезвычайно большую скорость. Совершенно очевидно, что подобная скорость часто приводила, с одной стороны, к попыткам преждевременных модернизаций традиционных культур, а с другой — к отдельным попыткам восстановления традиционной культуры и ее ценностей. Подобные восстановления мы и называем тоталитарными культурами.¹ Они не могли

¹ В отличие от традиционного понимания тоталитарной культуры, основного на темпоральной и пространственной локализации ее в XX веке в Германии и СССР, вос-

не быть чрезвычайно болезненными социокультурными явлениями, поскольку для их успешного завершения требовалось насилие. Чем более поздней оказывалась модернизация традиционной культуры, тем масштабнее и тяжелее было насилие в условиях утверждения восстанавливаемой культуры. Через периоды тоталитаризма прошли почти все этнические варианты креативной культуры. К подобным этническим формам тоталитаризма мы относим инквизицию эпохи Возрождения, абсолютные монархии в Европе, националистический фашизм, коммунистические режимы, исламский фундаментализм. Аксиологические варианты реставрируемой традиционной культуры были различны. Это могло быть действительное прошлое, как например в условиях исламского фундаментализма. Это могло быть идеализируемое прошлое, как в условиях фашизма. Это могло быть даже будущее, истолко-

ходящего к работам Ханны Арендт, мы трактуем понятие тоталитаризма более широко, скорее опираясь на доводы, изложенные Т. Адорно и М. Хоркхаймером (см.: *Адорно Т., Хоркхаймер М.* Цит. соч.). Впрочем, по сути трактовка тоталитаризма у Ханны Арендт мало отличается от нашей: «Коренное отличие современных диктатур от всех тираний прошлого заключается в том, что террор используется не как средство уничтожения и запугивания противников, а как инструмент управления совершенно покорными массами людей. Террор, каким мы его знаем сегодня, применяется без какого-либо предварительного повода, его жертвы невиновны даже с точки зрения преследователя» (*Арендт Х.* Истоки тоталитаризма. М., 1996. С. 39).

ванное с опорой на некоторые образцы и архетипы идеализируемого прошлого, как в условиях коммунизма вообще и советской культуры в частности. Необходимо, однако, отметить, что попытки восстановления прошлого никогда не заканчивались успехом, происходила своего рода консервативная модернизация.¹ В ее результате прошлое фальсифицировалось, а настоящее отрицалось либо во имя этой фальсификации, либо во имя будущего. Тоталитаризм — явление, по существу, модернистское, ибо оно направлено на отрицание настоящего и устремлено к будущему и новому. Однако оно также всегда есть антимодернистское явление, поскольку представляет собой синтез креативно-персоналистского рационализма (с его технологиями) и традиционного коллективизма (с его идеологиями).

В любом варианте тоталитарной культуры личность утрачивала свою ценность, хотя это могло и опровергаться в ряде идеологий (например, в коммунистической). Подлинной ценностью обладал социум — благородная нация, достойный класс, сообщество правоверных или верноподданных. От личности требовалось беспрекословное следование социальным нормам, которые были рационально и сакрально обоснованы как единственно верные и подлинно ценные, т. е. способные практически и теоретически разрешить экзистенциальное проти-

¹ Термин А. Вишневого. См.: *Вишневский А. Серп и рубль. Консервативная модернизация в СССР*. М., 1998.

воречие. Чтобы сохранить его напряжение идеологи формировали представление о зыбкости с трудом завоеванных достижений. Война и террор были средствами сплочения общества вокруг тоталитарных ценностей. Создавались антиценности в виде идеологием врагов народа, класса и религии, враждебных сообществ и классов. Борьба с ними — как духовная, так и военно-политическая — представлялась способом сохранения и утверждения собственных ценностей. В ходе этой борьбы кровавые ее результаты никогда не могли вызвать сомнения в их оправданности, более того по мере разворачивания войны и террора оправдательных жертв подобной политики требовалось все больше и больше. Внешние враги уничтожались благодаря мировым войнам, внутренние — благодаря политическим преследованиям и массовому террору.

Искусство и наука полностью служили господствующей системе ценностей. Они перестали быть автономными. Метод и предмет искусства определялись политическими решениями. Оно предельно упрощалось и стереотипизировалось, становясь массовым и приобретая все характерные для массовой культуры особенности, кроме центральных ценностных ориентиров. Хотя и эти ориентиры не были полностью противоположны ценностям потребления, как это уже отмечалось выше. Искусство иллюстрировало господствующий тип личности и общества и выразительно подчеркивало их иерархическое преимущество над всеми другими типами.

Художники, нарушившие соответствующий канон, порицались или уничтожались. Основным методом искусства становится монументализм, проникающий во все его жанры и виды. Архитектура, скульптура, музыка, живопись, литература, кинематограф и театр демонстрируют выдающиеся и героические проявления жертвенности во имя ценностей тоталитаризма.

Наука стремилась к тому же, но только с помощью иных средств. Она пыталась рационализировать тоталитарные ценности, доказать их научный характер. В условиях тоталитарного идеологического синтеза идеология не только ограничивает познание, запрещая или разрешая выбирать методы и объекты исследования, она включает в результаты познания свои элементы, направляя познание к получению необходимого идеологии результата. Именно так учение о классовой, религиозной и расовой борьбе проникает в далекие от социальных отношений сферы — в биологическое учение о естественном отборе и наследственности или кибернетику. Особому идеологическому насилию подверглись сферы гуманитарного и социального знания. Ряд наук были просто уничтожены за ненадобностью, ибо они пытались объективно и непредвзято исследовать идеологию и связанное с ней бытие. Поэтому ни культурология, ни аксиология, ни философия, ни социология в тоталитарных обществах либо вовсе невозможны, либо до неузнаваемости модифицированы и напоминают анало-

гичные явления рационализированной религиозной культуры средневековья. Догматизм становится основным свойством философского метода. Не могло быть и речи о научном сомнении. Необходимо было усвоить в простых тезисах ряд догматов философской веры (подобных догматам о первичности материи или о трех законах диалектики), иллюстрируя примерами, их подтверждающими, и беспощадно клеймить врагов подлинно научного или религиозного мировоззрения.

Культура эпохи Постмодернизма как предварительное разрешение кризиса. Возникновение мирового сообщества и интегрированной мировой культуры. Создание пространства для процессов межкультурной коммуникации. Эклектизм и снижение конфликтности культуры эпохи Постмодернизма на фоне отсутствия подлинного единства. Эклектизм в науке, искусстве, обществе, психосоматических характеристиках человека. Всеядность и неразборчивость как основные категории ценностного мира эпохи Постмодернизма. Кризис аксиологического отношения человека к миру в эпоху Постмодернизма.

Модернизм с необходимостью перерастает в постмодернизм. Многие тенденции модернизма находят завершения в следующей культурной эпохе. Однако модернистская конфронтация постепенно перерастает в конформизм и терпимость к иному. Этот путь оказался предварительным разрешением кризиса ценностей креативной культуры. Процессы де-

мократизации общества и увеличения его материального благосостояния были последовательно доведены до своего удовлетворительного завершения. В ряде стран было создано социальное государство, регулирующее экономику с целью снижения социальной напряженности, недопущения имущественного расслоения общества, реализации основных прав человека на труд, жилище, отдых, гарантированной защиты людей с ограниченными возможностями, старости и детства. Дискриминация по национальному, половому, расовому и иным социальным признакам теперь рассматривается как одна из важнейших антиценностей, с которыми борется общество, порождая соответствующую юридическую защиту от их проявлений. Признание прав народов на самоопределение, уважение к правам меньшинств, борьба с нищетой — все это в эпоху Постмодернизма достигло своего образцового состояния и стало подлинно эффективным. Вместе с тем, как это уже отмечалось выше, далеко не все страны переживают подобное состояние, и конфронтация между развитыми и развивающимися странами только набирает свои обороты. XX век создал массу организаций, пытающихся решать экологические и демографические проблемы, урегулировать военные конфликты. ООН, Юнеско, Всемирная организация здравоохранения, Красный крест вносят значительную лепту в разрешение возникающих чрезвычайных ситуаций, хотя пока и не могут решить многие из застарелых проблем и конфликтов.

Тоталитаризм потерпел экономическое и политическое поражение в большинстве стран, в которых он утвердился; подобные государства, бесспорно, — «не строители будущего, а могильщики прошлого».¹ Однако мир еще не избавился от угрозы тоталитаризма, для многих его идеи сохранили свою привлекательность, сохраняются до сих пор и многие диктаторские режимы. В СССР и Китае тоталитаризм претерпел длительную эволюцию, с течением времени он стал мягче и обнаружил тенденцию к перерождению в открытое общество. Все же безболезненно и плавно это перерождение не может произойти. Как показал А. И. Борозняк, преодоление тоталитаризма в странах, его переживших, — тяжелый и отнюдь не поступательный процесс.² Это преодоление — прежде всего, нравственно-культурный процесс, хотя его политический аспект также чрезвычайно важен. Оно бывает успешно только тогда, когда осуществляется сознательно, причем не только в форме оценок прошлого, но и в форме четкого понимания ценностей, служение которым видится задачей настоящего и будущего. Преодоление — это не суды над конкретными людьми (хотя в Германии подобные суды проводились, а в России — нет, что породило у преступников не только ощущение безнаказанности, но и собственной пра-

¹ *Сорокин П. А.* Цит. соч. С. 532.

² См.: *Борозняк А. И.* Искушение. Нужен ли России германский опыт преодоления тоталитарного прошлого? М., 1999. С. 9, 135.

воты), в состоянии страха или идеологической истерии выполнявшими приказы власти, а выработка политической системы, которая ни при каких обстоятельствах не сможет допустить возникновения тоталитаризма, это создание гражданского общества, быстро распознающего опасность тоталитаризма и предпринимающего реальные и четкие меры по его недопущению. Преодоление — это последовательное искоренение всяких ростков реваншизма, это понимание того, что тоталитаризм всегда и везде есть абсолютное зло, которое нельзя ничем оправдать. Скорая гибель любого тоталитарного государства в силу его внутренних противоречий, внешней конфликтности, преступности и лжи неизбежна, но в условиях XXI века она может повлечь за собой гибель всего человечества. Сохраняется и перспектива новой войны. Осознание губительности тоталитаризма и военного насилия должно стать одной из основных забот культуры, образования и науки настоящего и будущего. Итальянский футуролог и социолог П. Лигети верно назвал войну и тоталитаризм «путем к хаосу».¹

Элитарная и массовая культура проникают друг в друга. Первая стремится быть воспринятой и иметь покупательный спрос у масс, а вторая стремится использовать даже достижения элитарной культуры для своего продвижения на рынке. Возникает странный эклектизм, соединяющий несоеди-

¹ *Ligeti P. Der Weg aus dem Chaos. München, 1931. S. 7.*

нимое, внешним образом приспособливающий различные противоречивые социальные тенденции и институты, психические свойства и типы личности. Этот эклектизм характеризуется в ценностном отношении безразличием и всеядностью. Допустимым оказывается почти все, а подлинным объединением ценностных моделей отличается редкий артефакт. «Задача постмодернизма состоит не в разрушении новых форм, не в возрождении прошлого, а в мирном сосуществовании стилей».¹ Приемлемым оказывается даже насилие; бунтарство стало обыденным явлением и измельчало, но вместе с тем оно стало крайним экстремизмом, ибо теперь уже все дозволено, а еще очень хочется удивить, значит, необходимо нечто невероятное, иначе никто не заметит. Вместе с тем постмодерн — это «обращение к диалогу и полилогу, принципиально отвергающее идеи господства над природой, обществом и личностью».² Более того, постмодерн восстанавливает ориентацию на индивидуальное творчество, поскольку начинает считаться с традицией. Научная деятельность все больше сливается с журналистикой и искусством, границы между отдельными дисциплинами становятся зыбкими. Наряду со здоровой тенденцией интеграции научного знания наблюдается губительная для его природы тенденция нерелексированного смешения различных форм

¹ Липовецки Ж. Цит. соч. С. 180.

² Рязанцева Л. В. Цит. соч. С. 36.

знаний, полученных с помощью принципиально несовместимых методов. Модернистский плюрализм конфликтующих истин сменился постмодернистским плюрализмом безразличных друг к другу истин. В эпоху постмодерна наблюдается еще более радикальные изменения структуры художественной культуры. Синтез и стилизация окончательно вытесняют творческую конкуренцию. Автор окончательно утрачивает приоритет над реципиентом. Их участие уравнивается. В ряде случаев (перформанс, концептуальное искусство) реципиент даже доминирует над автором, функция которого сводится к простой организации творчества реципиента. Происходит «переориентация искусства: с произведения на процесс, с автора — на публику, с вечного — на настоящее».¹ По справедливому мнению С. Т. Махлиной, «как никогда раньше, в искусстве XX века проявилось активное взаимодействие и взаимовлияние разных видов искусства. Одно из проявлений синтетичности современного художественного мышления — тенденция к жанровой „гибридизации“».² Г. К. Щедрина писала о расширении границ художественной деятельности в постмодернистской культуре, ее слиянии с «политикой, религией, техникой».³ Искусство освобождается от

¹ Там же. С. 67.

² *Махлина С. Т.* Семиотика культуры и искусства. Опыт энциклопедического словаря. Ч. 1. А — Л. СПб., 2000. С. 34.

³ *Щедрина Г. К.* Художественная культура и эстетика. СПб., 1999. С. 134.

особого и замкнутого пространства, оно сливается с действительностью (карнавалы, маскарады, массовые шоу). Продолжают сохраняться рыночные отношения в сфере искусства, создание произведений в соответствии со спросом, реклама и стимуляция спроса в форме «модного» искусства; в такой ситуации каждый реципиент «ощущает себя полупрофессионалом в оценке» достоинств потребляемых произведений.¹ «Во главе угла стоит не слава Божья и не слава отечества, не служение каким-либо идеалам, а рыночный спрос, прибыль, независимо от того, является ли ее источником коммерческая продажа картин и скульптур или же заказы от богатых магнатов, политиков, или даже заказы государственных».²

Мир вступил в эпоху глобальной интеграции. Межкультурная коммуникация получила возможность стать широким диалогом и полилогом ценностных позиций. Однако средства транспорта и связи не смогли пока выработать пространство для взаимообогащения тезаурусов культур, они поверхностно объединили различные культуры и нивелировали их ценности. Унификация аксиологической уникальности наций происходит под знаком западноевропейских и американских ценностей и в виде полного отрицания аксиологического характера этнических культур. Ценности пытаются заменить

¹ Беньямин В. Цит. соч. С. 43.

² Сорокин П. А. Цит. соч. С. 164.

пользой. Налицо кризис аксиологического отношения к миру вообще, т. е. самой специфики положения человека в космосе. Возможно, будущая картина мира не будет характеризоваться единой аксиологической моделью, ценности будут индивидуализированы, а единство культуры приобретет чисто праксеологический характер. Индивидуализация медицины и образования, социальных институтов и вещественного мира, художественной культуры и идеологии — характерные для XXI века тенденции. До их завершающей эффективности еще очень далеко, но намечающийся путь обещает возможности сохранения человечества не только как вида, но и как специфического субъекта космических преобразований, отличающегося от всех остальных существ именно своей аксиологической доминантой.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Ценность и человеческая субъективность как существо экзистенции. Обзор основных результатов исследования в теоретическом и историческом плане.

Ценность определяет положение человека в космосе, его экзистенцию. Среди свойств, отличающих человека от других сущих, можно назвать разум, социум, культуру. Однако все эти свойства есть условия бытия главного из них — человеческой субъективности. Человек уникален, все остальные сущие — типичны. Вот основной смысл различия между человеком и другими формами бытия. Ценность же есть выражение содержания этой уникальности, поэтому она есть суть человеческой экзистенции и должна быть исследована в первую очередь, если мы хотим понять человека как человека, т. е. экзистенциально.

Ценностные модели интегрируют весь объем артефактов культуры и в свою очередь интегрированы вокруг экзистенциального центра — смысла человеческой жизни. Они целостно переживаются чело-

веком как мотивы его действий и убеждений. Морфология культуры, включающая искусство, науку, религию (идеологию), социальные нормы, тип личности (индивидуальности), тип коммуникации, вещественную среду, разнообразно соотносится с ценностными моделями. Ряд типов артефактов соотнесены с ценностными моделями в большей мере, ряд — в меньшей. Существует такой тип артефактов, который фактически представляет собой ценностный мир — это религия и идеология. Существует такой тип артефактов, который дальше всего от ценностей — это наука и познание. Их бытие есть попытка человека объективно разобраться в окружающем его мире. Конечно, человеческая субъективность неустранима и из этой деятельности, но никакая другая не стремится ее устранить так последовательно, как эта. Ближе всего к ценностям оказывается историческое познание. Художественные образы и типы коммуникации представляют собой максимально близкие ценностям артефактам формы, поскольку ценности составляют сердцевину содержания искусства и суть коммуникативных полюсов, т. е. общающихся субъектов. Именно к ценностям мы стремимся проникнуть, воспринимая художественное произведение и общаясь с другим человеком. Причем не только оценить их, но и откорректировать собственную эталонную ценностную модель, делающую возможным любые оценки. Более объективны результаты преобразования, из которых самым объективным оказывается мате-

риальный мир и тип личности (индивидуальности). Эти явления подчинены ценностным моделям, но вместе с тем они же подчинены и объективным утилитарным потребностям человека в полезном благе. Из антропных артефактов следует выделить как наиболее близкий ценностям духовную сферу бытия личности (индивидуальности), а из вещественных — символические коннотации любого явления, характерные для традиционной культуры. Социальный мир норм оказывается посередине этого спектра аксиологических статусов явлений. Норма всегда оказывается синтезом полезного и ценного. Наиболее близким ценностям видом социальной нормы являются этические нравы.

История культуры есть смена определенных пространственно-временных ее типов, которая обусловлена рядом причин. Это, с одной стороны, тезаурусы, а с другой — научно-технический прогресс. Если первая причина имеет определяющий характер для существа типа, то вторая — для понимания специфики его изменений. Весь культурно-исторический процесс следует разделить на два больших типа — традиционную и креативную культуру. В эпоху традиционной культуры господствующим типом ценности оказывается собственно традиция, выражающаяся в определенном способе ценностного осмысления хозяйственной деятельности, доминируют ценностные модели социума, легитимирующего своими нормами традицию, а также ценностно-религиозные формы духовного отражения мира,

обеспечивающие традиции и социальным нормам сакральный, т. е. абсолютный, статус. На этапе аксиогенеза происходит само становление субъективности как способа бытия. Формируется рефлексивное мышление с определяющей его ролью абстракций, социальная дифференциация труда, устраняющая возможность непосредственного решения биологических задач и ставящая успех деятельности человека в зависимость от других членов его коллектива, а также изменяющиеся со значительной скоростью орудия труда (культура), фиксирующие технологические операции и отражающие их рефлексии в качестве своеобразных знаков, которые интериоризируются, становясь языком. Все это вместе взятое значительно повышает роль индивидуального опыта в бытии коллектива, а следовательно, и создает предпосылки формирования субъективности и ее ценностных оснований. На следующем этапе истории — в эпоху архаики и присваивающего хозяйства — формируются все основные ценности традиционной культуры. Трудмагическое отношение к миру, ценность структур родства и традиционные формы культуры. Из трех форм присвоения возникают три формы производящего хозяйства (собирательство — земледелие, охота — скотоводство, изготовление орудий труда — ремесло). Производящее хозяйство расслаивает традиционную культуру на три соответствующих типа производства варианта. Земледельцы создают культуру, определяемую ценностью циклических природных

явлений, фиксируемых в виде языческой религии. Их социум раскалывается на классы, причем управленцы приобретают более значительный аксиологический статус, чем управляемые. Скотоводы создают культуру, определяемую ценностью пути и обеспечивающих его животных. Продолжает существовать старый магический тотемизм и формируется новая форма религии — монотеизм, поклонение единому богу изменяющегося пространства. Их социум приобретает ярко выраженный военный характер, а ценность его оказывается в прямой зависимости от способности воевать. Ремесленники и торговцы создают культуру, определяемую ценностями творческого отношения к миру, что приводит к первому мощному аксиологическому кризису, ставя под сомнение ценность традиции (в первую очередь в виде религиозной индифферентности), однако этот кризис не отменяет традиций, а только рационализирует их. Их социум в форме античного полиса сохраняет многие черты архаической военной демократии, поддерживая ценность соответствующих традиций, обеспечивающих гражданское единство. Средневековая культура есть рационализированная традиционная культура, ценности которой порождают социальное расслоение нового характера. Помимо известного уже ранее расслоения на официальную и народную культуру каждая из этих субкультур раскалывается еще на две. Официальная — на политическую и религиозную, а народная — на городскую и сельскую. Это расслоение

имеет хозяйственно-аксиологический характер. Выделение религиозной культуры показывает особую роль рационализированных ценностей в системе общества. Выделение городской культуры показывает роль творчества в системе производства.

Возникновение креативной культуры в эпоху Ренессанса и Реформации связано с развитием средневековой городской субкультуры. Важнейшей ценностью оказывается теперь уже не традиция, а творчество. Обеспечение бытия этой ценности связано с социальным признанием ценности человека и его рациональных способностей сделать свой опыт значимым для всех и каждого. Эпоха Ренессанса как раз и есть эпоха перехода к этим ценностям в рамках города. На смену ремеслу приходит механическая промышленность, важнейшим компонентом которой оказывается роль человеческой предприимчивости и творческой оригинальности. Теперь уже не религия, а искусство (причем живописно-графическое — в силу антропоцентричности его прямой перспективы и потенциально бесконечной вариативности содержания каждого из его произведений) становится основным способом человеческой деятельности, поскольку оно есть предел выражения творческого потенциала человека, а также наука как форма рационализации и социализации его опыта. Реформация есть процесс кризиса религиозной средневековой субкультуры, связанный с персонализацией религии, упразднением церкви как посредника в общении между богом и человеком. Этот процесс, в

конце концов, приводит к гибели данной субкультуры. Сельская субкультура вообще не развивается и постепенно приобретает черты городской. В эпоху феодального абсолютизма (его утверждения в классицистическо-барочном варианте и кризиса в просветительском) возникает первая форма кризиса креативной культуры в форме тоталитарной культуры. Тоталитаризм есть процесс насильственного восстановления традиционной культуры в условиях креативной. Абсолютистский тоталитаризм преодолевается в ходе революционных процессов. Возникает первая форма классической креативной культуры — романтизм. Это период разочарования победами над традицией, поскольку эти победы не имели тогда утилитарно-хозяйственного приложения. Романтическое двоемирие в искусстве (причем более всего в музыкальном — в силу беспредметной эмоциональности его содержания, позволяющей выражать субъективный мир идеала в чистом виде) становится основным аксиологическим компонентом данной культуры. Вторая форма классической креативной культуры — позитивизм. Это период окончательного утверждения креативной культуры, провозгласившего господство ценностей научного поиска, социально ориентированного государства и прав человека на творческое самоопределение. XX век стал периодом полномасштабного кризиса ценностей креативной культуры. Этот кризис наиболее ярко проявился в эпоху Модернизма. Отрицание ценностей творчества выразилось, с одной стороны,

в возникновении массового общества и культуры, характеризующихся зависимостью от моды, стереотипностью, примитивизацией, а с другой — в возникновении элитарной культуры, характеризующейся бессодержательной сложностью. Кризис ценности человека привел к широкомасштабному утверждению тоталитаризма (в разнообразных формах — классового, националистического, фундаменталистски-религиозного). Кризис науки — к скептицизму, угрозе ядерной войны, демографическим и экологическим проблемам. В эпоху Постмодернизма наметился выход из всех этих форм кризиса, пока связанный только с поверхностным синтезом ценностей традиционной и креативной культуры, признанием мультивариантности социума и культуры. Подлинное преодоление кризиса связано с возникновением нового исторического типа культуры, основанного, по-видимому, уже на других ценностных моделях.

Наше исследование не отвечает на все вопросы социального и гуманитарного знания, но оно позволяет увидеть культурно-исторический процесс как целое и проанализировать его с точки зрения экзистенциальных особенностей человека. Пока это только очерк теории истории культуры, конкретизация этого очерка и будет называться наукой о культуре.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	5
Введение	15
Глава 1. Методологические основания исторической аксиологии культуры	32
§ 1. Сущность и морфология культуры	32
§ 2. Ценности как кардинальный вид артефактов культуры	61
§ 3. Ценность и истина	98
§ 4. Ценность и художественный образ	129
§ 5. Ценность и польза	156
§ 6. Ценность и норма	191
Глава 2. Аксиологические модели в структуре традиционных культурно-исторических типов	222
§ 1. Ценности в исторической динамике культуры	222
§ 2. Проблема аксиогенеза	251
§ 3. Аксиологическая модель архаической традиционной культуры	279
§ 4. Аксиологическая модель классической традиционной культуры древних скотоводов-кочевников	312

§ 5. Аксиологическая модель классической традиционной культуры древних земледельцев	339
§ 6. Аксиологическая модель классической традиционной культуры торговцев и ремесленников античной Греции и Рима	367
§ 7. Аксиологическая модель рационализированной традиционной (средневековой) культуры	400
Глава 3. Аксиологические модели в структуре креативных культурно-исторических типов	451
§ 1. Аксиологическая модель креативной культуры эпохи Возрождения	451
§ 2. Аксиологическая модель креативной культуры эпохи Классицизма и барокко и эпохи Просвещения .	487
§ 3. Аксиологическая модель креативной культуры эпохи Романтизма и Позитивизма	526
§ 4. Аксиологическая модель креативной культуры эпохи Модернизма и Постмодернизма	555
Заключение	585

Докучаев И. И. Ценность и экзистенция. Основоположения исторической аксиологии культуры / И. И. Докучаев.— СПб.: Наука, 2009.— 595 с.— (сер. «Слово о сущем»).

ISBN 978-5-02-026365-9

В книге обсуждается роль ценностей в человеческом бытии и его познании. Ценность определяется как экзистенциальный центр этого бытия и интегральная порождающая модель всех артефактов культуры, выражение субъективного места человека в космосе. Субъективность и моделирующий характер ценности сравниваются с носителями аналогичных свойств: художественным образом, познавательной истиной, практической пользой, социальной нормой, формами междисциплинарного приобщения. Теоретическая концепция ценностей спроецирована в сферу культуры. Рассматриваются ценностные порождающие модели важнейших исторических типов культуры, динамика ее морфологии, интервалы между реальным бытием и тезаурусами. Ценности показаны как важнейшая движущая сила исторических изменений, прослеженных от периода антропосоциокультурогенеза, через формы традиционной культуры, к формам креативной культуры.

Для студентов, преподавателей гуманитарных ВУЗов и интересующихся вопросами философии, культурологии и истории.

Научное издание

Илья Игоревич Докучаев

**ЦЕННОСТЬ И ЭКЗИСТЕНЦИЯ. ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ
ИСТОРИЧЕСКОЙ АКСИОЛОГИИ КУЛЬТУРЫ**

*Утверждено к печати
Редколлегией серии «Слово о сущем»*

Редактор издательства *М. В. Орлова*
Художник *Е. В. Кудина*
Технический редактор *И. М. Кашеварова*

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000г.
Сдано в набор 01.12.08. Подписано к печати 02.09.
Формат 70×100 ¹/₃₂. Бумага офсетная. Гарнитура «Таймс».
Печать офсетная. Усл. печ. л. 24.38. Уч.-изд. л. 11.7. Тип. зак. №

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1

E-mail: main@nauka.nw.ru

Internet: www.nauka.spb.ru

Первая академическая типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9-я линия, 12

ISBN 5-02-026365-6

