**Культурогенез и ценности культуры**

Что такое культура? Почему этот феномен породил такое множество разноречивых определений? Отчего культурность как некое свойство оказывается неотъемлемой чертой различных сторон нашего социального бытия? Можно ли выявить специфику данного антропологического и общественного явления?

Понятие культура относится к числу фундаментальных в современном обществознании. Трудно назвать другое слово, которое имело бы такое множество смысловых оттенков. Для нас вполне привычно звучат такие словосочетания, как «культура ума», «культура чувств», «культура поведения», «физическая культура». В обыденном сознании культура служит оценочным понятием и относится к таким чертам личности, которые точнее было бы назвать не культурой, а культурностью.

Американские культурологи Альфред Кребер и Клайдж Клакхон в их совместном исследовании, посвященном критическому обозрению концепций и определений культуры, отметили огромный и всевозрастающий интерес к этому понятию. Так, если, по их подсчетам, с 1871 г. по 1919 г. было дано всего 7 определений культуры, то с 1920 по 1950 они насчитали 157 определений этого понятия. Позже количество определений значительно увеличилось. Л. Е. Кертман насчитал более 400 определений. Такое многообразие объясняется прежде всего тем, что культура выражает глубину и неизмеримость человеческого бытия.

На вопрос, что же такое культура, В. С. Соловьев недоуменно отвечал: «Тут и Вольтер, и Боссюэ, и Мадонна, и Папа, и Альфред Мюссэ, и Филарет. Как же это все в одну кучу свалить и вместо бога поста- вить?»

**Генезис культуры**

В прошлом веке многие исследователи были убеждены в том, что культура возникла благодаря способности человека к труду и его умению создавать технические приспособления. В ХХ веке генезис культуры трактуется по-разному. К орудийно-трудовой концепции добавились многие другие – психологические, антропологические, социокультурные. Как в природном мире возник радикально новый феномен – культура? Что явилось истоком культуры? Рассмотрим основные версии происхождения культуры.

«Труд создал культуру». Наиболее обстоятельно деятельностный подход к культуре разработан в марксистской традиции. Отличие человека от животных усматривается исследователями этой ориентации в труде. Предполагается, что генезис социального и культурного непосредственно связан со становлением человеческого труда, который и превращает человеческую жизнедеятельность в общественную. Человек же оказывается агентом культуры, общественным человеком.

Согласно орудийно-трудовой концепции, внутри которой осмысливается генезис культуры, человек выделился из животного мира. Теория происхождения человека изложена Ф. Энгельсом в 1873—1876 гг. Она представлена в статье «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека», которая являлась одной из глав его работы «Диалектика природы». Энгельсу принадлежит классическая формула- «Труд создал человека». Под трудом Энгельс понимал целесообразную деятельность, которая началась с изготовления орудий из камня, кости и дерева. По мнению К. Маркса и Ф. Энгельса, сознание возникло в результате труда. В процессе труда у людей возникла потребность что-то сказать друг другу. Так появилась речь как средство общения в совместной трудовой деятельности. Последствия этих предпосылок – возникновения процесса речи и труда – огромны. Дело не только в том, что обезьяна превратилась в человека. В свою очередь, деятельность человека оказалась огромным импульсом, приведшим к культурогенезу.

Социальный механизм воспроизводства человеческой деятельности значительно расширяет пространство культуры. В этом отношении человек с самого начала выступает как «общественное животное», т. е. такое животное, стереотипы поведения которого заложены не в нем (т. е. генетически), а вне его, в социальной форме общения. Сущность человека – не в его генотипе, а в совокупности всех общественных отношений. Поэтому животным рождаются, человеком лишь становятся». (С. В. Чернышев).

Согласно трудовой концепции антропо- и культурогенеза, обезьяны сообразили, что искусственные орудия гораздо эффективнее естественных. Тогда они стали создавать эти орудия и сообща трудиться. Появилась речь. Труд сотворил человека и культуру как способ его жизнедеятельности. Но для того, чтобы трудиться, важно обладать сознанием. Неплохо также для этой цели жить в группе и общаться в процессе приобретения трудовых навыков.

Однако эти рассуждения образуют замкнутый круг. Сознание рождается только как результат труда, но, чтобы заняться деятельностью, нужно иметь нечто подобное интеллекту. Речь обретается внутри общности. Но какая сила побуждает жить сообща и искать общения? Все эти компоненты культурогенеза сцеплены, связаны, но непонятно, как они порождают друг друга.

Авторы трудовой концепции культурогенеза, к сожалению, не могут объяснить эти противоречия. Критикуя сложившиеся взгляды на трудовую деятельность как основу антропогенеза, В. М. Вильчек отмечает: «Они пишут: первобытный охотник догадался, понял, открыл, изобрел, и т. д. Но этот «первобытный охотник» — обезьяна. Действительно, существо очень догадливое, умное, но, чтобы обладать хотя бы частью тех свойств, которые ей были необходимы, чтобы произойти в человека в соответствии с «трудовой» гипотезой, она, обезьяна, предварительно должна уже быть человеком, находящимся на относительно высокой ступени развития. Чтобы снять внутреннее противоречие в «трудовой» гипотезе, надо объяснить, каким образом прачеловек мог нечто выдумать, изобрести, открыть, не умея придумывать, изобретать, открывать открывать и решительно ничего не выдумывая, не изобретая и не открывая….».

Воспроизведем основные положения этой критической концепции В. М. Вильчека. Прежде всего, исследователь пытается уточнить: что такое труд? Обычно мы даем ответ: «труд – это целесообразная деятельность». Но целесообразной деятельностью, строго говоря, занимаются все животные. Разве бобер, который перекрывает воду, создавая запруду, не видит в это целесообразности для себя? Некоторые животные преобразуют среду обитания, координируют совместные действия. Но это еще не труд.

В противном случае, как показывает ученый, надо признать трудом всякое добывание, а также поедание пищи, устройство гнезда и логова, акты, связанные с продолжением рода. В этом случае придется признать искусством брачные игры и ритуалы зверей и птиц, а политикой – защиту территории и потомства, соблюдение иерархии в стае и т. д.

Если же признать трудом нечто, что отделяет человека от природного царства, подразумевая под ним специфически человеческий способ жизнедеятельности, приведший к культуре, то как он появился раньше человека? В силу чего человек мог обрести то, что не заложено в его генетической программе? Что заставило его искать внеприродные пути самовыражения? Именно эти вопросы не затронуты в трудовой концепции культурогенеза, которая озабочена только тем, чтобы выстроить последовательность чудодейственных благоприобретенных свойств, делающих человека человеком.

Укоренившееся в философии натуралистическое объяснение челдовека наталкивается на поразительные противоречия. Так, придерживаясь дарвиновских воззрений на природу человека или марксистских взглядов на роль труда в процессе превращения обезьяны в человека, следовало бы ожидать, что первые шаги человеческой мысли будут связаны с познанием физического окружения. В той же мере само поведение человека может быть направлено только на достижение прямой пользы для себя. Лишь так можно обеспечить стратегию человеческое выживания. Живое существо призвано приспособиться к природному окружению, овладеть практическими навыками. Тогда его поведение окажется максимально эффективным.

Однако новейшие этнографические исследования, накопленный эмпирический материал опровергает такое предположение. Человек, как выясняется, менее всего озабочен тем, чтобы приблизиться к природе. В известном смысле он издревле старался как бы отделиться от нее. Проще говоря, первобытный охотник, если глядеть на него современными глазами, не понимал собственной выгоды. Что проку, скажем, от наскальных рисунков? Вместо того чтобы успешно адаптироваться к внешнему миру, он, напротив, демонстрировал собственную неприспособляемость к природе, к ее велениям и законам.

Древний человек скорее проявил себя как искатель смысла, творец видений, нежели как homo faber. Американский культуролог Теодор Роззак утверждает: до наступления палеолитической эры господствовала другая – палеотаумическая (от двух греческих слов – «древний» и «достойный удивления»). Еще не было никаких орудий труда, но уже была магия. Мистические песнопения и танцы составляли сущность человеческой природы и определяли его предназначение еще до того, как первый булыжник был обтесан для топора.

Вот контуры этой древней жизни: сначала мистические видения, потом орудия, мандала вместо колеса, священный огонь для приготовления пищи, поклонение звездам еще до того, как появился календарь, золотая ветвь вместо посоха пастуха и царского скипетра. Одним словом, молитвенно-восторженное восприятие жизни в противовес одностороннему практицизму палеотической эры.

Обратимся теперь к концепции видного американского культуролога Льюиса Мэмфорда, который считает, что К. Маркс ошибался, придавая орудиям труда направляющую функцию и центральное место в развитии человека и культуры. Вот уже больше века человека обычно определяют как животное, использующее орудия труда. «Платону подобное определение показалось бы странным, поскольку он приписал восхождение человека из первобытного состояния в равной мере как Марсу и Орфею, так и Прометею и Гефесту, богу-кузнецу». Между тем, как подчеркивает Л. Мэмфорд, описание человека как главным образом использующего и изготавливающего орудия труда стало общепринятым.

Многие антропологи, ссылаясь на сохранившиеся каменные артефакты, связывают развитие высшего человеческого интеллекта с созданием и использованием орудий труда. На самом деле, как показывают новейшие исследования, моторно-сенсорные координации, вовлеченные в подобное элементарное производство, не требуют и не вызывают какой-либо значительной остроты мысли.

По мнению Л. Мэмфорда, вторая ошибка в интерпретации природы человека менее простительна: это существующая тенденция датировать доисторическими временами непреодолимый интерес современного человека к орудиям, машинам, техническому мастерству. Орудия и оружие древнего человека были такими же, как и у других приматов, — его зубы, когти, кулаки. Так было в течение долгого времени до тех пор, пока он не научился создавать каменные орудия, более функционально эффективные, нежели эти органы. «Я полагаю, что возможность выжить без инородных орудий дала древнему человеку достаточное время для развития тех нематериальных элементов его культуры, которые в значительной мере обогатили его технологию».

Многие другие биологические виды создали массу устройств, искусных и оригинальных. В этом отношении они оказались более изобретательными, нежели человек. Если техническое умение было бы достаточным для определения активного человеческого интеллекта, то человек долгое время рассматривался бы как безнадежный неудачник по сравнению с другими видами. И только позже производство символов резко обогнало производство орудий и, в свою очередь, способствовало развитию более ярко выраженной технической способности.

«Рассматривать человека как главным образом изготавливающее орудия животное – это значит пропустить основные главы человеческой предыстории, которые фактически были решающими этапами развития. В противовес стереотипу, в котором доминировало орудие труда, данная точка зрения утверждает, что человек является главным образом использующим ум, производящим символы, самосовершенствующимся животным; и основной акцент его деятельности – его собственный организм. Пока человек не сделал нечто из себя самого, он мало что мог сделать в окружающем мире.»

Итак, труд в марксистски ориентированной культурологии рассматривается как процесс взаимодействия человека и природы. Человек не только преобразует форму того, что дано природой, но и ставит сознательную цель, определяющую способ и характер его действий. Орудия труда действительно сыграли немалую роль в жизни человека. Однако они не могут объяснить тайну превращения обезьяны в человека, чуда сознания, дара, совести, секретов социальной жизни. Обычная эволюционная теория, которая исходит из поступательного развития живой материи, здесь оказывается бессильной. Появление самого эксцентричного создания на Земле – человека – связано с качественными прорывами в приключениях живой материи, которая стала вдруг одухотворенной, мыслящей. Феномен культуры в той же мере может оценивться как радикальный сдвиг в развитии универсального мира.

Основатель психоанализа З. Фрейд в книге «Тотем и табу» пытался раскрыть культурогенез через феномен первобытной культуры. Он отмечал, что возможность обнажить первоначальные слои человеческого творчества позволяют подойти к выяснению специфики культуры в целом. Фрейд пытается разгадать первоначальный смысл тотемизма. Вместе с тем он показывает, что для истолкования феномена культуры огромное значение имеет система запретов, то есть табу.

По мнению Фрейда, всякий, кто подходит к проблеме табу со стороны психоанализа, то есть исследования бессознательной части индивидуальной душевной жизни, тот после недолгого размышления скажет себе, что эти феномены ему не чужды. Всем известны люди, которые создали для себя табу, и крайне строго их соблюдают. Точно так же чтят свои запреты дикари. Часть запрещений сама собой понятна по своим целям, другая, напротив, кажется бессмысленной.

Фрейд рассматривает табу как результат амбивалентности чувств. Человек, как он разъясняет, обладает свойством, которого нет в животном мире. Но это качество не прирождено человеку, не соприродно ему. Оно возникает неожиданно, случайно, хотя и не бессмысленно, потому что в самой природе человека заложена возможность такого благоприобретения. Речь идет о совести как даре, выделившем человека из царства животных и создавшем феномен культуры.

Фрейд выводил феномен совести из первородного греха, совершенного пралюдьми, — убийства первобытного «отца». Сексуальное соперничество детей с отцом привело к тому, что они у истоков истории решили избавиться от него. Вот почему дети убили главу рода, а затем закопали его. Однако этот поступок не прошел для них бесследно. Страшное преступление пробудило раскаяние. Дети поклялись больше не совершать таких деяний. Так произошло, по Фрейду, рождение человека из животного. Раскаяние породило и феномен культуры как средства преодоления навязчивых видений.

Но как могло проявить себя чувство, которое прежде не было свойственно человеку? На этот вопрос Фрейд отвечает: «Я должен утверждать, как бы парадоксально это ни звучало, что чувство вины существовало до поступка…. Людей этих с полным правом можно было бы назвать преступниками вследствие сознания вины». По убеждению Фрейда темное ощущение изначальной вины имело своим источником комплекс Эдипа.

Врожденное бессознательное влечение вызывало грех, который оказался поворотным пунктом в антропогенезе, перводвигателем человеческой истории. Фрейд подчеркивал, что «совесть, теперь являющаяся наследственной душевной силой, приобретена человечеством в связи с комплексом Эдипа». Совершив коллективное преступление, пралюди соорганизовались в экзогамный род, то есть обрели способность к социальной жизни, что и содействовало превращению животного в человека.

Пожалуй, стремление Фрейда преодолеть эволюционно-орудийную концепцию культурогенеза заслуживает внимания. Он пытается подойти к этой проблеме через истолкование психической деятельности человека как существа, не обладающего феноменом совести. Эволюция, таким образом, выглядит как такой процесс, в ходе которого выявляется нечто радикально иное, хотя и заложенное в поступательном движении живой материи.

Фрейд считал, что ему удалось найти источник социальной организации, моральных норм и, наконец, религии в акте отцеубийства. Он понимал под человеческой культурой все то, чем человеческая жизнь возвышается над своими животными условиями и чем она отличается от жизни животных. Культура, по его мнению, демонстрирует две свои стороны. С одной стороны, она охватывает все приобретенное людьми знание и умение, дающее человеку возможность овладеть силами природы и получить от нее материальные блага для удовлетворения своих потребностей. С другой стороны, в нее входят все те установления, которые необходимы для упорядочения взаимоотношений между собой, а особенно для распределения достижимых материальных благ.

Каждая культура, по словам Фрейда, создается принуждением и подавлением первичных позывов. При этом у людей имеются разрушительные, следовательно, противообщественные и антикультурные тенденции. Этот психологический факт имеет решающее значение для оценки человеческой культуры. Культурогенез, следовательно, обусловлен наложением запретов. Благодаря им культура безвестные тысячелетия назад начала отделяться от первобытного животного состояния.

Речь идет о первичных позывах кровосмешения, каннибализма и страсти к убийству. Главная задача культуры, по Фрейду, настоящая причина ее существования в том и состоит, чтобы защищать нас от природы. Фрейд считал, что религия оказала культуре огромные услуги. Она активно содействовала укрощению асоциальных первичных позывов.

Фрейд пытается соединить собственную концепцию культурогенеза с представлениями об орудийно-эволюционном характере антропогенеза. «Заглядывая достаточно далеко в прошлое, можно сказать, — пишет он, — что первыми деяниями культуры были – применение орудий, укрощение огня, постройка жилищ. Среди этих достижений выделяется, как нечто чрезвычайное и беспримерное, — укрощение огня, что касается других, то с ними человек вступил на путь, по которому он с тех пор непрерывно и следует: легко догадаться о мотивах, приведших к их открытию».

Теперь поставим вопрос: достоверна ли прежде всего этнографическая версия Фрейда? Этнологи того времени – от У. Риверса до Ф. Боаса, от А. Кребера до Б. Малиновского отвергали гипотезу основоположника психоанализа. Они отмечали, что тотемизм не является древнейшей формой религии, что он не универсален и далеко не все народы прошли через тотемическую стадию, что среди нескольких сот племен Фрезэр нашел только четыре, в которых совершалось бы ритуальное убийство тотема и т. д. Вся эта критика не произвела никакого впечатления ни на Фрейда, ни на его последователей.

Первобытный грех Фрейд связывает с происхождением амбивалентной психики социальных существ. Но ведь если бы этой амбивалентной психики не было до «греха», значит, не было бы и никакого греха, — подчеркивает Ю. М. Бородай. Были бы просто звери, пожирающие друг друга «без зазрения совести». «Фрейд пытался генетически объяснить социальную психику человека (совесть), но он целиком остался внутри магических кругов этой раздвоенной психики – самосознания, обреченного «из кожи вон лезть», пытаясь распутать клубок враждующих вожжделений, подглядывать внутрь себя, противопоставлять себя самому себе в качестве внешней цели и подавлять в себе внутреннего врага этого созидания, вновь низвергаться в хаос и возрождаться вновь.»

Психика человека еще на животной стадии амбивалентна. Фрейд подчеркивает, что мы ничего не знаем о происхождении этой амбивалентности. Коли так, неясно, какова реальная причина тех действий прачеловека, которая привела к появлению феномена совести. Если же не удается объяснить генезис нравственности, то и теория культурогенеза оказывается абстрактной. Ведь она целиком строится на факте благоприобретения совести.

Фрейд связывает генезис культуры с животностью человека, с тем, что люди наделены звероликой природой. При этом сама культура оказывается средством обуздания животных инстинктов. Однако даже в русле психоанализа, в наследии учеников Фрейда эта концепция оспаривается. В частности, Фромм указывает на прямо противоположную тенденцию: именно история, культура раскрыли в человеке некие разрушительные потенции. Стало быть, психоаналитическая версия культурогенеза выглядит малоубедительной.

Многие европейские философы и культурологи усматривают источник культуры в способности человека к игровой деятельности. Игра в этом смысле оказывается предпосылкой происхождения культуры. Различные версии такой концепции находим в творчестве Г. Гадамера, Е. Финка, Й. Хейзинги. В частности, Г. Гадамер анализировал историю и культуру как своеобразную игру в стихии языка, внутри которой человек оказывается в радикально иной роли, нежели та, которую он способен нафантазировать.

Голландский историк культуры Й. Хейзинга в книге «Homo Ludens» отмечал, что многие животные любят играть. По его мнению, если проанализировать любую человеческую деятельность до самых пределов нашего познания, она покажется не более чем игрой. Вот почему автор считает, что человеческая культура возникает и развертывается в игре. Сама культура носит игровой характер. Игра рассматривается в книге не как биологическая функция, а как явление культуры и анализируется на языке культурологического мышления.

Хейзинга считает, что игра старше культуры. Понятие культуры, как правило, сопряжено с человеческим сообществом. Человеческая цивилизация не добавила никакого существенного признака к общему понятию игры. Все основные черты игры уже присутствуют в игре животных. «Игра как таковая перешагивает рамки биологической или, во всяком случае, чисто физической деятельности. Игра – содержательная функция со многими гранями смысла».

Каждый, по мнению Хейзинги, кто обращается к анализу феномена игры, находит ее в культуре как заданную величину, существовавшую прежде самой культуры, сопровождающую и пронизывающую ее с самого начала до той фазы культуры, в которой живет сам. Важнейшие виды первоначальной деятельности человеческого общества переплетаются с игрой. Человечество все снова и снова творит рядом с миром природы второй, измышленный мир. В мифе и культе рождаются движущие силы культурной жизни.

Хейзинги делает допущение, что в игре мы имеем дело с функцией живого существа, которая в равной степени может быть детерминирована только биологически, только логически или только этически. Игра – это прежде всего свободная деятельность. Она не есть «обыденная» жизнь и жизнь как таковая. Все исследователи подчеркивают незаинтересованный характер игры. Она необходима индивиду как биологическая функция. А социуму нужна в силу заключенного в ней смысла, своей выразительной ценности.

Голландский историк культуры был убежден в том, что игра скорее, нежели труд, была формирующим элементом человеческой культуры. Раньше, чем изменять окружающую среду, человек сделал это в собственном воображении, в сфере игры. «Хейзинга оперирует широким понятием культуры. Она не сводится к духовной культуре, не исчерпывается ею, тем более не подразумевает преобладающей ориентации на культуру художественную. Хотя в силу глубокого идеализма в вопросах истории Хейзинга генезис культуры трактует односторонне, видя основу происхождения культурных форм во все времена в духовных чаяниях и иллюзиях человечества, в его идеалах и мечтах, тем не менее функционирующая культура рассматривается Хейзингой всегда, во все эпохи, как целое, система, в которой взаимодействует все: экономика, политика, быт, нравы, искусство.»

Понятное дело, уязвимость концепции Хейзинги не в идеализме как таковом. Правильно подчеркивая символический характер игровой деятельности, Хейзинга обходит главный вопрос культурогенеза. Все животные обладают способностью к игре. Откуда же берется «тяга к игре»? Л. Фробениус отвергает истолкование этой тяги как врожденного инстинкта. Человек не только увлекается игрой, но создает также культуру. Другие живые существа таким даром почему-то не наделены.

Пытаясь решить эту проблему, Хейзинга отмечает, что архаическое общество играет так, как играет ребенок, как играют животные. Внутрь игры мало-помалу проникает значение священного акта. Вместе с тем, говоря о сакральной деятельности народов, нельзя ни на минуту упускать из виду феномен игры. «Как и когда поднимались мы от низших форм религии к высшим? С диких и фантастических обрядов первобытных народов Африки, Австралии, Америки наш взор переходит к ведийскому культу жертвоприношения, уже беременному мудростью упанишад, к глубоко мистическим гомологиям египетской религии, к орфическим и элексинским мистериям».

Когда Хейзинга говорит об игровом элементе культуры, он вовсе не подразумевает, что игры занимают важное место среди различных форм жизнедеятельности культуры. Не имеется в виду и то, что культура происходит из игры в результате эволюции. Не следует понимать концепцию Хейзинги в том смысле, что первоначальная игра преобразовалась в нечто, игрой уже неявляющееся, и только теперь может быть названо культурой.

Культура возникает в форме игры. Вот исходная предпосылка данной концепции. Культура первоначально разыгрывается. Те виды деятельности, которые прямо направлены на удовлетворение жизненных потребностей (например, охота), в архаическом обществе предпочитают находить себе игровую форму. Человеческое общежитие поднимается до супрабиологических форм, придающих ему высшую ценность посредством игр. В этих играх, по мнению Хейзинги, общество выражает свое понимание жизни и мира.

«Стало быть, не следует понимать дело таким образом, что игра мало-помалу перерастает или вдруг преобразуется в культуру, но скорее так, что культуре в ее начальных фазах свойственно нечто игровое, что представляется в формах и атмосфере игры. В этом двуединстве культуры и игры игра является первичным, объективно воспринимаемым, конкретно определенным фактом, в то время как культура есть всего лишь характеристика, которую наше историческое суждение привязывает к данному случаю.»

В поступательном движении культуры гипотетическое исходное соотношение игры и неигры не остается неизменным. По словам Хейзинги, игровой момент в целом отступает по мере развития культуры на задний план. Он в основном растворяется, ассимилируется сакральной сферой, кристаллизуется в учености и в поэзии, в правосознании, в формах политической жизни. Тем не менее во все времена и всюду, в том числе и в формах высокоразвитой культуры, игровой инстинкт может вновь, как полагает голландский историк, проявиться в полную силу, вовлекая отдельную личность или массу людей в вихрь исполинской игры.

Концепция игрового генезиса культуры поддерживается в современной философии не только Хейзингой. Обратимся к работе известного феноменолога Е. Финка «Основные феномены человеческого бытия». В типологии автора их пять – смерть, труд, господство, любовь и игра. Последний феномен столь же изначален, сколь и остальные. Игра охватывает всю человеческую жизнь до самого основания, овладевает ею и существенным образом определяет бытийный склад человека, а также способ понимания бытия человеком.

Игра, по мнению Финка, пронизывает другие основные феномены человеческого существования. Игра есть исключительная возможность человеческого бытия. Играть может только человек. Ни животное, ни Бог играть не могут. Лишь сущее, конечным образом отнесенное к всеобъемлющему универсуму и при этом пребывающее в промежутке между действительностью и возможностью, существует в игре.

Эти утверждения нуждаются в пояснении, поскольку они противоречат привычному жизненному опыту.»Каждый знает игру по своей собственной жизни, имеет представление об игре, знает игровое поведение ближних, бесчисленные формы игры, цирцеевские массовые представления, развлекательные игры и несколько более напряженные, менее легкие и привлекательные, нежели детские игры, игры взрослых; каждый знает об игровых элементах в сфере труда и политики, в общении полов друг с другом, игровые элементы почти во всех областях культуры».

Трактуя игру как основной феномен человеческого бытия, Финк выделяет ее значительные черты. Игра в его трактовке – это импульсивное, спонтанно протекающее вершение, окрыленное действование, подобное движению человеческого бытия в себе самом. Чем меньше мы сплетаем игру с прочими жизненными устремлениями, чем бесцельней игра, тем раньше мы находим в ней малое, но полное в себе счастье. По мнению Финка, дионисийский дифирамб Ф. Ницше «Среди дочерей пустыни», зачастую недооцениваемый и неправильно толкуемый, воспевает как раз чары и оазисное счастье игры в пустыне и бессмысленности современного бытия.

Финк считает, что человек как человек играет, один среди всех существ. Игра есть фундаментальная особенность нашего существования, которую не может обойти вниманием никакая антропология. Следовало бы, утверждает автор, когда-нибудь собрать и сравнить игровые обычаи всех времен и народов, зарегистрировать и классифицировать огромное наследие объективированной фантазии, запечатленное в человеческих играх. Это была бы история «изобретений», совсем иных, нежели традиционные артефакты культуры, орудий труда, машин и оружия. Они (эти «изобретения») могут оказаться менее полезными, но в то же время они чрезвычайно необходимы.

С игрой у Финка связано происхождение культуры, ибо без игры человеческое бытие погрузилось бы в растительное существование. По мнению Финка, человеческую игру сложно разграничить с тем, что в биолого-зоологическом исследовании поведения зовется игрой животных. Человек – природное создание, которое неустанно проводит границы, отделяет самого себя от природы. «Животное не знает игры фантазии как общения с возможностями, оно не играет, относя себя к воображаемой видимости». Поскольку для человека игра объемлет все, она и возвышает его над природным царством. Здесь возникает феномен культуры.

В истории философии человека пытались понять с помощью психологической интроспекции. Э. Кассирер предложил в «Философии символических форм» альтернативный метод. Он исходит из предпосылки, что если существует какое-то определение природы или «сущности» человека, то это определение может быть понято как функциональное, а не как субстанциональное.

Отличительный признак человека – его деятельность. «Философия человека», следовательно, такая философия, которая должна прояснить для нас фундаментальные структуры каждого из видов человеческой деятельности и в то же время дать возможность понять ее как органическое целое. Язык, искусство, миф, религия – это не случайные, изолированные творения, они связаны общими узами. Что касается философии культуры, то она у Кассирера начинается с утверждения, что мир человеческой культуры не просто скопление расплывчатых и разрозненных фактов.

С эмпирической или исторической точки зрения кажется, будто достаточно собрать факты человеческой культуры, чтобы разгадать и сам феномен. Кассирер отдает предпочтение тезису о разорванности человеческой культуры, ее исходной разнородности. Человеческую культуру в ее целостности можно, по Кассиреру, описать как процесс последовательного самоосвобождения человека. Язык, искусство, религия, наука – это различные стадии этого процесса.

Если Финк полагает, что культ, миф, религия, поскольку они человеческого происхождения, равно как и искусство, уходят своими корнями в бытийный феномен игры, то Кассирер выводит феномен культуры из факта несовершенства биологической природы человека. Человек утратил свою первоначальную природу. Мы не можем сказать, почему это произошло. Ученые говорят о влиянии космических излучений или радиоактивности месторождений радиоактивных руд, которые вызвали мутации в механизме наследственности. Сходный регресс – угасание, ослабление или утрата некоторых инстинктов – не является, вообще говоря, абсолютно неизвестным природному миру.

«Частичная утрата (ослабленность, недостаточность, поврежденность) коммуникации со средой обитания (дефект плана деятельности) и себе подобными (дефект плана отношений) и есть первоначальное отчуждение, исключавшее прачеловека из природной тотальности. Данная коллизия глубоко трагична. Как трагедия она и осмыслена в мифе о изгнании перволюдей из рая, причем в мифе метафорически воплощено представление об утрате как плана деятельности («съедение запретного плода»), так и плана отношений в сообществе («первородный грех»). «Изгнанный» из природной тотальности, ставший «вольноотпущенником природы», как назвал человека Гердер, прачеловек оказывается существом свободным: не имеющим позитивной программы существования».

Социальность, культурные стандарты диктуют человеку иные, нежели биологическая программа, образы поведения. Инстинкты в человеке ослаблены, вытеснены чисто человеческими потребностями и мотивами, иначе говоря, «окультурены». Действительно ли притупление инстинктов – продукт исторического развития? Новейшие исследования опровергают такой вывод. Оказывается, слабая выраженность инстинктов вызвана вовсе не развертыванием социальности. Прямая связь здесь отсутствует.

Человек всегда и независимо от культуры обладал «приглушенными», «неразвитыми инстинктами». Виду в целом были присущи лишь задатки бессознательной природной ориентации, помогающей слушать голос земли. Идея о том, что человек плохо оснащен инстинктами, что формы его поведения мучительно произвольны, оказала огромное влияние на теоретическую мысль. Философские антропологи ХХ века обратили внимание на известную «недостаточность» человеческого существа, на некоторые особенности его биологической природы.

Например, А. Гелен полагал, что животно-биологическая организация человека содержит в себе определенную «невосполненность». Однако тот же Гелен был далек от представления, будто человек на этом основании обречен, вынужден стать жертвой эволюции. Напротив, он утверждал, что человек не способен жить по готовым стандартам природы, что обязывает его искать иные способы существования.

Что касается человека как родового существа, то он был природно инстинктуально глух и слеп…Человек как биологическое существо оказался обреченным на вымирание, ибо инстинкты в нем были слабо развиты еще до появления социальной истории. Не только как представитель общества он был приговорен к поискам экстремальных способов выживания, но и как животное.

Однако природа способна предложить каждому живому виду множество шансов. Оказался такой шанс и у человека. Не имея четкой инстинктуальной программы, не ведая, как вести себя в конкретных природных условиях с пользой для себя, человек бессознательно стал присматриваться к другим животным, более прочно укорененным в природе. Он как бы вышел за рамки видовой программы. В этом проявилась присущая ему «особость»; ведь многие другие существа не сумели преодолеть собственную природную ограниченность и вымерли.

Но чтобы подражать животным, нужны какие-то проблески сознания? Нет, вовсе не нужны. Способность к подражанию не исключительна. Этот дар есть у обезьяны, у попугая… Однако в сочетании с ослабленной инстинктивной программой склонность к подражанию имела далеко идущие последствия. Она изменила сам способ человеческого существования. Стало быть, для обнаружения специфичности человека как живого существа важна не человеческая природа сама по себе, а формы его бытия.

Итак, человек неосознанно подражал животным. Это было заложено в инстинкте, но оказалось спасительным свойством. Превращаясь как бы то в одно, то в другое существо, он в результате не только устоял, но постепенно выработал определенную систему ориентиров, которые надстраивались над инстинктами, по-своему дополняя их. Дефект постепенно превращался в известное достоинство, в самостоятельное и оригинальное средство приспособления к окружающей среде.

«Человек обречен на то, чтобы все время, — пишет Ю. Н. Давыдов, — восстанавливать нарушенную связь с универсумом…». Восстановление этого нарушения есть замена инстинкта принципом культуры, то есть ориентацией на культурно-значимые предметы. Концепция символического, игрового приспособления к природному миру разработана в трудах Э. Кассирера. Отметим также, что социокультурная ориентация философии обострила интерес к категории символа, символического. Символическое стало фундаментальным понятием современной философии наряду с такими, как наука, миф, телос, субъект и т. п.

Поле исследований символического велико: философская герменевтика (Г. Гадамер), философия культуры (Й. Хейзинга), философия символических форм (Э. Кассирер), архетипы коллективного бессознательного (К. Юнг), философия языка (Л. Витгенштейн, Ж. Лакан и др.). Исследования символического представлены в концепции символического интеракционизма (Дж. Мид. Г. Блумер, И. Боффман), где символическое рассматривается как «обобщенный» другой».

Кассирер намечает подступы к целостному воззрению на человеческое бытие как протекающее в символических формах. Он обращается к трудам биолога И. Юкскюля, последовательного сторонника витализма. Ученый рассматривает жизнь как автономную сущность. Каждый биологический вид, развивал Юкскюль свою концепцию, живет в особом мире, недоступном для всех иных видов. Вот и человек постигал мир по собственным меркам.

Юкскюль начинает с изучения низших организмов и последовательно распространяет модели их на другие формы органической жизни. По его убеждению, жизнь одинаково совершенна всюду: и в малом и в великом. Каждый организм, отмечает биолог, обладает системой рецепторов и системой эффекторов. Эти две системы находятся в состоянии известного уравновешивания.

Можно ли, спрашивает Кассирер, применить эти принципы к человеческому виду? Вероятно, можно и в той мере, в какой он остается биологическим организмом. Однако человеческий мир есть нечто качественно иное, поскольку между рецепторной и эффекторной системами развивается еще третья система, особое соединяющее их звено, которое может быть названо символической вселенной. В силу этого человек не только в более богатом, но и качественно ином мире, в новом измерении реальности.

Кассирер отмечает символический способ общения с миром у человека, отличный от знаковых сигнальных систем, присущих животным. Сигналы есть часть физического мира, символы же, будучи лишенными, по мысли автора, естественного, или субстанциального, бытия, обладают прежде всего функциональной ценностью. Животные ограничены миром своих чувственных восприятий, что сводит их действия к прямым реакциям на внешние стимулы. Поэтому животные не способны сформировать идею возможного. С другой стороны, для сверхчеловеческого интеллекта или для божественного духа, как подмечает Кассирер, нет различия между реальностью и возможностью: все мысленное становится для него реальностью. И только в человеческом интеллекте наличествует как реальность, так и возможность.

Для первобытного мышления, считает Кассирер, весьма трудно проводить различие между сферами бытия и значения, они постоянно смешиваются, в результате чего символ наделяется магической либо физической силой. Однако в ходе дальнейшего развития культуры отношения между вещами и символами проясняются, как проясняются и отношения между возможностью и реальностью. С другой стороны, во всех тех случаях, когда на пути символического мышления выявляются какие-либо препятствия, различие между реальностью и возможностью также перестает ясно восприниматься.

Вот откуда, оказывается, родилась социальная программа! Первоначально она возникла из самой природы, из попытки уцелеть, подражая животным, более укорененным в естественной среде. Потом у человека стала складываться особая система. Он стал творцом и создателем символов. В них отразилась попытка закрепить различные стандарты поведения, подсказанные другими живыми существами.

Таким образом, у нас есть все основания считать человека «незавершенным животным». Вовсе не через наследование благоприобретенных признаков он оторвался от животного царства. Для антропологии ум и все, что его занимает, относится к области культуры. Культура же не наследуется генетически. Из приведенных рассуждений вытекает логический вывод: тайна культурогенеза коренится в формировании человека как символического животного.

Из всех версий культурогенеза: орудийно-трудовой, психоаналитической, игровой и символической – наиболее разработанной и убедительной выглядит, по нашему мнению, символическая. Она дает представление о тайне антропогенеза, разъясняет происхождение культуры в понятиях современной науки, не прибегая к сложным и умозрительным допущениям. В теоретическом смысле концепция Кассирера выглядит вполне логичной. В ней, правда, не содержится попытка раскрыть трансцендентальную, сакральную природу культуры. Если из сферы науки выйти в мир религии, философии, то могут, как это очевидно, возникать и иные версии генезиса культуры.

**Ценности культуры**

Роль ценностей в строении и функционировании культуры ни у кого из исследователей не вызывает сомнений. Более того, чаще всего культуру как социальный феномен определяют именно через ценностные ориентации. «Культура есть выявление смысла мира в общности людей, в их практике и в идеалах, разделяемых ими сообща», — отмечал в своем пленарном докладе Ф. Дюмон. В современных социально-философских постижениях культуры основательно актуализируется ее аксиологическая природа.

Однако само понятие ценности употребляется в современной философской литературе в различных значениях. Естественно, что эти оценки и расхождения создают спектр неожиданных, зачастую противоречивых представлений о культуре. Наиболее распространенным оказывается расширительное истолкование ценности, при котором трудно выявить специфику и содержание понятия.

Осуществляя опыт понятийно-терминологического анализа, хотелось бы прежде всего указать на сложившиеся в философской литературе специфические подходы к определению ценности:

1) ценность отождествляется с новой идеей, выступающей в качестве индивидуального или социального ориентира;

2) ценность воспринимается как распространенный субъективный образ или представление, имеющее человеческое измерение;

3) ценность синонимизируется с культурно-историческими стандартами.

4) Ценность ассоциируется с типом «достойного» поведения, с конкретным жизненным стилем.

Ценность фиксируется и обозначается через определенные жизненные представления. Ее содержание раскрывается с помощью конкретного комплекса идей. Однако ценность ни в коей мере не может быть отождествлена с идеей, ибо между ними пролегает существенноеЮ принципиальное различие.

Идеи могут быть истинными или ложными, научными или религиозными, философскими или мистическими. Они характеризуются через тот тип мышления, который дает им нужный импульс. Главный критерий в данном отношении – степень истинности той или иной идеи.

Что же касается ценностей, то они тоже ориентируют человеческую деятельность в определенном направлении, однако не всегда с результатами познания. Например, наука утверждает, что все люди смертны. Это вовсе не означает, что каждый индивидум воспринимает данное неопровержимое суждение как безусловное благо. Напротив, в сфере ценностного поведения человек как бы опровергает безоговорочность приведенного суждения. Человек в своем поведении может отвергать конечность своего существования. Более того, традиции некоторых культур опровергают идею смертности человека.

Человек сам определяет, что для него свято, какие святыни ему дороги. Однако многие духовные абсолюты у людей тождественны, одинаковы. О том, что у человека могут быть безмерно дорогие для него жизненные установки, знали давно. Однако общепринятого слова, которое закрепляло бы данное понятие, не было. Оно появилось только в XIX в. Незыблемую сокровенную жизненную ориентацию философы называли ценностью. Это и есть то, без чего человек не смыслит полноценной жизни. Исследователи подразумевают под ценностью то, что свято для конкретного человека, что для меня лично….

Личность далеко не всегда стремится жить по науке. Напротив, многие с опаской относятся к ее чисто умозрительным рекомендациям, хотят погрузиться в теплый мир мечты, презрев общезначимые реальности. Люди часто ведут себя так, словно они бессмертны. Человек черпает жизненную энергию в том, что по существу противостоит холодному научному постулату. Стало быть ценность – это нечто иное, нежели одухотворяющая истина.

Наука по своему определению отдалена от ценностей. Представим себе такую картину. На лужайке пасется ягненок. Вдруг появляется волк и разрывает его на части. Наука, разумеется, способна объяснить, что тут произошло. Однако само это истолкование, по-существу, не затронет вопроса о смысле эпизода. Ученый может сказать: хищники поедают травоядных, так устроен мир. Однако отчего и во имя чего ягненок оказывается жертвой? Увы, такой вопрос не соотнесен с логикой науки как средства объяснения мира.

Возможно, кое-кто удивится: как же так, ведь мы познаем реальность, чтобы понять ее законы. Это верно. Но откуда взялись эти законы? Как они соотносятся с нашими ожиданиями, запросами? Скажем, Николай Коперник открыл, что Земля вовсе не центр Вселенной. Оказывается, человек живет в огромной, поистине колоссальной Вселенной, которая совершенно равнодушна к судьбе человека, к его переживаниям и чувствам. Объективная констатация науки далеко не всегда годится как ориентир человеческого поведения. Философы интуитивно догадывались, что истины науки можно дополнить чем-то более значимым для человека, вырастающим из самых глубин человеческого существа.

Ценности, стало быть, родились в истории человеческого рода как некие духовные опоры, помогающие человеку устоять перед лицом рока, тяжелых жизненных испытаний. Ценности упорядочивают действительность, вносят в ее осмысление оценочные моменты, отражают иные по сравнению с наукой аспекты окружающей действительности. Они соотносятся не с истиной, а с представлением об идеале, желаемом, нормативном. Ценности придают смысл человеческой жизни.

Столь важные культурные императивы как справедливость, сосуществование, сотрудничество, мир и свобода лежали в основе человеческих действий на протяжении всей истории, — отмечал на Всемирном философском конгрессе Л. Сеа. Следовательно, с философской точки зрения нет основания называть ценностями новые идеи, которые возникают в диапазоне сознания.

Однако, с другой стороны, было бы неоправданно отождествлять ценность с субъективным образом, с индивидуальным предпочтением, возникающим в противовес аналитическому, всеобщему суждению. Разумеется, спектр ценностей в любой культуре достаточно широк, но не беспределен. Человек волен выбирать те или иные ориентации, но это происходит не в результате обсолютного своеволия. Иначе говоря, ценности обусловлены культурным контекстом и содержат в себе некую нормативность.

Факты, явления, события, происходящие в природе, обществе, жизни индивида осознаются не только посредством логической системы знания, но и через призму отношения человека к миру, его гуманистических или антигуманистических представлений, нравственных и эстетических норм. Хотя ценности более субъективны, а научные истины объективны, они далеко не всегда противостоят друг другу. Я, скажем, вряд ли могу доказать, что добро – это благо. Однако, с другой стороны, приверженность добру – глубинная человеческая потребность, а не только мой индивидуальный выбор. Познание и оценка не одно и то же, но это не означает, будто они фатально разъединены.

Человек соизмеряет свое поведение с нормой, идеалом, целью, которая выступает в качестве образца, эталона. Понятия «добро» или «зло», «прекрасное» или «безобразное», «праведное» или «неправедное» могут быть названы ценностями, а 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 обусловливают человеческое поведение, называют ценностными. Люди постоянно соизмеряют свои действия со своими целями, общепризнанными нормами. В истории сталкиваются различные идеалы, абсолюты и святыни. В каждой культуре обнаруживается ее ценностная природа, то есть наличие в ней стойких ценностных ориентаций.

Например, технократическое сознание предлагает людям следовать социоинженерным рецептам. Общество в целом представляется им грандиозной машиной, где отлажены все человеческие связи. Однако люди поступают нередко вопреки этим императивам. Технократы с горечью констатируют: «Человек неуправляем!» Многие поэтому отказываются рассматривать науку как единственное и всесильное средство разрешения любых человеческих проблем. Они даже отвергают науку как способ достижения гармонии на путях рационально спроектированного миропорядка.

Ценности также более подвижны, нежели культурно-исторические стандарты. В рамках одной культуры может произойти смена ценностных ориентаций. Американский культуролог Даниэль Белл в работе «Культурные противоречия капитализма» показал, что на протяжении исторической судьбы капиталистической формации радикально менялись ценностные ориентации от протестантской этики до модернизма, то есть совокупности новых жизненно-практических установок.

Наконец, хотелось бы оспорить и четвертое толкование ценности как прямой ассоциации со стилем поведения. Ценности далеко не всегда находят прямое отражение в социальной практике. Иначе говоря, можно иметь и умозрительные идеалы. Те или иные ориентации могут не подкрепляться реальными поступками и, следовательно, не получать воплощения в жизненном стиле. Скажем, индивид воспринимает доброту как безоговорочную ценность, однако реальных добрых поступков не совершает.

В чем же тогда можно разглядеть специфику ценности как компонента культуры? На наш взгляд, ценность выражает человеческое измерение культуры, воплощает в себе отношение к формам человеческого бытия, 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 измерение общественного 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.

Бурное отвержение традиционных ценностей, нарождение новых ориентаций усиливает меру ответственности человека. Поляризация ценностей ставит его в положение выбора собственных жизненных установок. Мы, скажем, живем в эпоху решительной ломки вековых ценностных ориентаций. Протестантская этика в прошлом рассматривала труд как потребность, как смысл и содержание всей человеческой жизни. Сегодня во многих странах говорят о крушении этики труда. Возвеличивание семейных добродетелей в духе культуры «бидермейер» сменилось сексуальной революцией. Представление о прогрессе замещается апокалиптическими сюжетами.

Процесс смены ценностей, как правило, длителен. К тому же ценностные ориентации могут возрождаться, обретать новое звучание в другую эпоху. С этой точки зрения культура человечества обладает неким фондом абсолютов и святынь. Культура во многом архетипна, ибо она постоянно воспроизводит определенные жизненные ситуации, с которыми люди встречаются во все времена. Речь идет о проблемах долга, любви, жертвы, трагедии, героизма, смерти. Разумеется, поведение человека в этих ситуациях далеко не одинаково. Каждая культура несет на себе отпечаток ценностно-нравственного ядра.

Различные зоны культуры имеют разный аксиологический потенциал. Религия как форма сознания ценностно окрашена и призвана ответить на смысложизненные вопросы. Вот почему рациональное опровержение религии требует формирования такой системы ценностей, которая отвечала бы объективным психологическим и нравственным запросам человека. Поэтому религия в течение двух тысячелетий удерживает центральное место в структуре общественного сознания. «Несмотря на все успехи науки в технократических обществах Запада, даже вопреки им, религия продолжает мыслиться западными идеологиями как единственная сила, способная сплотить общество и дать покой мятущейся человеческой душе».

Люди по-разному относятся к жизни и даже к самой ее ценности, к труду, к преобразованию бытия как к смыслу человеческого существования, к радостям жизни, к нравственным нормам. Иногда возникает иллюзия, будто ценностные ориентации носят вечный, внеисторический характер. Однако это не так. В каждой культуре рождаются, расцветают и умирают свои ценностные ориентации.

В Древних Афинах Сократ, приговоренный к смертной казни, сам выпил бокал с цикутой. «И вот, мои судьи, — сказал философ, — не следует ожидать ничего плохого от смерти, и если что принимать за верное, так это то, что с человеком хорошим не бывает ничего плохого при жизни, ни после смерти и что боги не перестают заботиться о его делах. И моя участь сейчас определилась не сама собой, напротив, для меня ясно, что мне лучше умереть и избавиться от хлопот». В поступке Сократа отразилась ценность человеческого достоинства.

«Помню с детства старинную картинку, — пишет российский критик Лев Аннинский, — варвар врывается в Сенат и, обнажив короткий меч, бежит к сенатору, который ждет его, сидя в кресле. Меня поразило спокойное величие этого старика. Не опасается, не просит о пощаде, не блажит о «мире и сотрудничестве» — спокойно ждет».

Однако в ту же эпоху подданный восточной империи вовсе не считал за благо личную гордость и независимость. Напротив, в соответствии с иными культурными стандартами он принимал за счастье возможность раствориться в величии монарха, целуя пыль, на которую ступала нога владыки. Ценностные ориентации нередко противостоят друг другу. Возможна ли в таком случае их типология?

Каждый человек не просто выбирает ценности. Он придает им различную значимость, то есть выстраивает в определенной иерархической системе. Существуют ли вечные ценности? Некоторые святыни сопровождают историю человеческого рода от самых истоков. Без них человечество не было бы тем, чем оно является. Эти ценности сохраняют в себе статус всечеловеческого. Святость жизни, достоинство свободы, величие любви, лучезарность истины, немеркнущий свет красоты, неиссякаемый исток добра….

Истина, Добро, Красота. Вера, Надежда, Любовь. В этих двух триадах испокон веков воплощалась идея высших духовных ценностей человека. В трудах многих выдающихся мыслителей понятие культуры раскрывается в терминах классической философской традиции, а именно Истины, Добра и Красоты. Культура есть научное и вдохновенное приближение к разрешению проблемы человечества, — отмечает Николай Рерих. — Культура есть красота во всем ее творческом величии. Культура есть точное знание вне предрассудков и суеверий. Культура есть утверждение добра – во всей его действительности.

В разное время эти универсальные ценности могут восприниматься внутри конкретной иерархии. У древних мыслителей в триединстве Истины, Добра и Красоты на первом месте было Добро, в Новое время-Истина. Наш русский писатель Федор Достоевский устами одного из своих персонажей возвестил: «Красота спасет мир». Красота в иерархии ценностей нашего времени господствует и у Н. К. Рериха.

Однако определить статус универсальных ценностей не так-то просто. Возьмем, к примеру, ценность жизни. Кажется, ее истолкование как святыни бесспорно. Ведь если нет земного существования, остальные ценности утрачивают свою непреложность. Человечество не сможет продлить собственное бытие, если оно перестанет воспринимать жизнь как суперценность.

Интуиция подсказывает: бессмертие отнюдь не универсальное благо…. У истоков человеческого бесконечность жизни вовсе не оценивалась как безусловная ценность. Ф. Энгельс, например, подчеркивал, что представление о бессмертии на определенной стадии развития человечества оборачивалось неотвратимостью судьбы. Довольно часто оно не только не утешало, а, напротив, воспринималось как настоящее несчастье…

В древнеиндийской культуре, где господствовала идея многократного воскрешения души, люди часто бросались под колесницы или в воды священного Ганга, чтобы завершить очередное кармическое существование и вернуться на Землю в новом телесном обличье….

Воспринимали ли античные греки жизнь как некую ценность? По мнению Ф. Ницше, эллин видит видит ужасы и скорби мира. Смысл жизни для него теряется. Как только повседневная действительность входит в сознание, она принимается с отвращением. Человек повсюду видит абсурды и ужасы бытия. Стало быть, жизнь утрачивает ценность…

Иначе трактует мироощущение древнего грека В. В. Вересаев. «Вовсе он не обвивал истины священным покровом поэзии, не населял «пустой» Земли прекрасными образами. Земля для него была полна жизни и красоты, жизнь была прекрасна и божественна – не покров жизни, а жизнь сама». Вывод Вересаева: неискоренимо крепко было в душе эллина основное чувствование живой жизни мира.

Однако если в античности представление о краткосрочности земной жизни, которая в своем значении представлялась величайшим благом беспокоило умы, то позже возникает сознание ничтожности этой жизни в холодном и бесстрашном космосе. Идея бессмертия как наказания воплощена в образе персонажа христианской легенды позднего западноевропейского христианства – Агасфера. Во время страдальческого пути Иисуса Христа на Голгофу под бременем креста Агасфер отказал ему в просьбе о кратком отдыхе. Он безжалостно повелел ему идти дальше. За это Вечный Жид получил Божье наказание. Ему было отказано в покое могилы. Он был обречен из века в век безостановочно скитаться, дожидаясь второго пришествия Христа. Только тот мог снять с него проклятье. Этот сюжет и различные его интерпретации вошли в мировое искусство. Легенда об Агасфере становится достоянием литературы с XIII в. По рассказу английского монаха Роджера Уэндоверского, архиепископ, прибывший в Англию из Великой Армении, рассказывал, что лично знаком с живым современником и оскорбителем Христа. В 1602 г. выходит анонимная народная книга «Краткое описание и рассказ о некоем еврее по имени А.» Хотя эта легенда в XVIII в. становится объектом насмешек, образ Агасфера вместе с тем оказывается объектом творческой фантазии, позволяющей осмыслить бессмертие в контексте новой эпохи. К этому сюжету обращается молодой Гете.

Легенда об Агасфере давала романтикам возможность переходить от экзотических картин сменяющихся эпох и стран к изображению обреченности человека и мировой скорби. Э. Кине превратил Агасфера в символ всего человечества, пережившего свои надежды, но чудесно начинающего свой путь заново. Современный вариант «агасферовского» сюжета о проклятии тяготеющего, безрадостного бессмертия дал аргентинский писатель Х. Л. Борхес в рассказе «Город бессмертных».

Мы видим, стало быть, что, казалось бы, универсальные ценности на самом деле обнаруживют свою ограниченность в контексте человеческой истории. Обратимся, скажем, к такой святыне, как свобода. Издревле человека, который стремился обрести свободу, казнили, подвергали изощренным пыткам, предавали проклятиям. Но никакие кары и преследования не могли погасить свободолюбие. Сладкий миг свободы нередко оценивался дороже жизни…. На алтарь свободы брошены бесчисленные жертвы. И вдруг обнаруживается: свобода вовсе не благо, а, скорее жестокое испытание.

Соотнесемся хотя бы с собственным опытом. Как долго мы грезили о свободе…Казалось, когда оковы тяжкие падут и рухнут темницы, все стороны нашего бытия обретут состояние гармонии и блаженства. Теперь мы пьем ее, вожделенную, большими глотками. Но с каждым новым вздохом охватывает оторопь. Нам предстоит на собственной судьбе прочувствовать неизмеримые долгосрочные последствия распада Союза. Каждый уже сегодня испытывает на себе отголоски ничем не ограниченных противостояний. Свобода предпринимательства – она тоже обернулась кошмарными неожиданностями.

Рождается вопрос, который Артур Шопенгауэр формулировал в виде парадокса: «Свободен ли тот, кто свободен?» И в самом деле, не отягощен ли бременем нынешний демократ, который вдруг обнаруживает авторитарные замашки? Свободен ли тот, кто захвачен эгоистическими вожжделениями? А может быть, прав бессмертный Гете: «Свободен только первый шаг, но мы рабы другого…»?

Поразмыслим: правда ли, что свобода во все века воспринималась как святыня? Увы, история подтверждает не только истину свободы. Она полна примеров добровольного закабаления – красноречивых иллюстраций психологии подчинения. Накануне звездного часа нацизма и сталинщины Эрих Фромм описал специфический культурный и антропологический феномен – бегство от свободы…Именно так называется его первая книга.

Оказывается, человек массы вовсе не тяготеет к свободе. Психологически ему гораздо уютнее, когда его жизнью, его волей и разумом распоряжается тоталитарный лидер. Еще не выветрились из нашей памяти поразительные строчки, когда человек благословляет свою готовность не быть собою: «Мы так вам верили, товарищ Сталин, как, может быть, не верили себе».

Не вырабатывается ли на протяжении веков инстинктивный импульс, парализующий волю человека, его спонтанные побуждения? Кому мы более верны сегодня – себе или политическому лидеру? Отчего люди демонстрируют фанатическую приверженность не идеям, а популистским лидерам? Возможно, правы публицисты, которые все еще видят в нашей стране огромную тюремную зону с вышками на каждом километре?

Свободен ли человек? О чем идет речь – о политическом положении или о внутреннем самоощущении? Человек, закованный в кандалы, крайне стеснен в своих поступках. Но его гордый дух, возможно, непреклонен…Варлам Шаламов рассказывал, что он никогда не чувствовал себя таким внутренне независимым и свободным, как в тюрьме. Другому индивиду никто не чинит препятствий, он волен распоряжаться собой. Однако, вопреки счастливым обстоятельствам, он добровольно закабаляет себя.

У свободы различные лики. Ее связь с моралью крайне разноречива. Независим ли, к примеру, тот, кто обуздывает собственные вожжделения? Как совместить радостную идею суверенитета с опасностью своеволия индивида? Теперь только и слышишь отовсюду: о, дайте, дайте мне свободу. Но мало кто готов искупить свой позор…

Свобода представляется многим чем-то самоочевидным. О чем тут рассуждать? Каждый человек, задумавшийся над своим предназначением, не сомневается в том, что при любых обстоятельствах способен возвыситься над самим собой и условиями. Все зависит от его духовных усилий, напряжения, воли. Если он захочет, свобода окажется его союзницей. Не проявляются ли в подобном ходе мысли обычные житейские предрассудки? Мы постоянно видим, как человек оказывается заложником собственных шагов, из которых только первый свободен…

Свобода не призыв, не благопожелание, не субъективная настроенность и далеко не всегда сознательный выбор. Это, скорее всего, онтологическая проблема. Она, скажем, может ассоциироваться с полным своеволием, но она может отождествляться и с сознательным решением, с тончайшим мотивированием человеческих поступков.

Сколько сарказма извели наши публицисты по поводу лондонского Гайд-парка. Не забавно ли: человек встает на картонный ящик и начинает вещать о вселенских проблемах? Тут же и слушатели – тоже случайные пророки. Но ведь это такое естественное право: быть для самого себя мудрецом, высказываться по проблемам, которые выходят за узкий горизонт собственного существования. Между тем ограничимся предостережением: свобода всегда возникает как отрицание чего-то…Отвергая, поразмыслим, где мы окажемся, когда отречемся. Теперь то нам ясно, что стало с нашей исторической судьбой. Мы жертвами пали в борьбе роковой….

Итак, во многих культурах свобода вообще не воспринимается как ценность. Люди бегут от этого дара, хотят, чтобы бремя свободы не отягощало их. Для конформистски настроенного филистера свобода тоже не является абсолютом. Он готов соблюдать заповеди общества, которое берет на себя обязанность быть его поводырем. Наконец, когда страна сбрасывает с себя тоталитарное ядро, оказывается, что появляется такое множество проблем, о которых раньше никто не подумал. Выходит, несвобода тоже может восприниматься как благо….

Вместе с тем условимся: универсальные общечеловеческие ценности существуют. Однако природа сложна, противоречива. Вот почему на протяжении человеческой истории они нередко оспаривались. Многим, возможно, кажется, что провозглашаемые нами общечеловеческие ценности мгновенно вросли в ткань общественного сознания. Однако мы еще не успели утвердиться на новом ценностном пространстве, как со всех сторон посыпались предостережения и доводы против общечеловеческого. Постоянные атаки в философской литературе и публицистике ведутся, можно сказать, и «справа» и «слева». Чаще всего подчеркивается, что общечеловеческие ценности выжны только тогда, когда речь идет об устранении вселенской катастрофы. Во всех иных сферах человеческого бытия, как предполагается, лучше руководствоваться конкретными интересами нации, класса, державы или политического союза.

Консервативно настроенные политики, философы, публицисты толкуют о том, что общечеловеческие ценности не рождаются в готовом виде, в панораме конкретной истории, они существуют в форме классовых, каковым и надлежит отдать предпочтение. Пророчествуют о космополитическом забвении национального, идеологически конкретного. Пугают идейным разоружением. Размышляют о том, что в диалектике общечеловеческого и классового мы неправомерно увлеклись (когда только успели!) первой стороной названного соотношения.

Но вот что парадоксально: не менее яростное отвержение общечеловеческих ценностей ощутимо со стороны радикальной мысли, выступающей с прямо противоположных позиций от имени гуманизма и демократии. Особый гнев в данном случае вызывает частица «обще». Это она, подчеркивают радикалы, своей абстрактностью растворяет, обезличивает человеческое содержание одухотворяющих святынь. В пространстве всечеловеческого конкретный индивид размыт, его предпочтения неразличимы. Взамен персоналистской идеи, размышляют радикалы, опять предлагается нечто безличностное. Не проще ли на путях гуманистического обновления общества ограничиться ценностными ориентациями человека, а ненавистное «обще» отбросить ка воплощение чуждой и анонимной сущности?

В мировоззренческих спорах, как это ни огорчительно, историко-философская традиция отступает на второй план. Идея надмирного, универсального, рожденная религиозной интуицией, философским прозрением и выстраданная всей историей человечества, становится объектом критики с позиции «злобы дня». Опыт тоталитаризма заставляет нас с подозрением относиться к любому идейному построению, внутри которого определяются некие пределы для личности. Философы и публицисты озабочены тем, чтобы освободить людей от всевластия доктринальной мысли, деспотии государства, от полного растворения личности в таких надличностных сущностях, как коллектив, нация, культура, человечество. Отсюда полемически заостренное стремление избавить человека от всех оков, раскрыть неисчерпаемый потенциал персоналистской традиции, обеспечить безраздельный примат индивида, противостоящего любым отчужденным структурам и безымянным феноменам.

Общечеловеческие ценности предполагают, прежде всего, осмысление единства человеческого рода. Нет таких святынь, которые почитались бы во все времена. Однако есть такие абсолюты, которые значимы для всего человеческого рода, без них единство человечества не было бы столь тотальным. Христианство совершило колоссальный переворот в осмыслении универсальных связей, провозгласив заповедь: «Возлюби ближнего своего, как самого себя». Отныне каждый человек сопричастен другому, между людьми укрепляется вселенская близость, основанная на единой принадлежности к человеческому роду.

Общечеловеческие ценности предполагают сохранение совокупного духовного опыта. К святыням человеческого рода относится, например, сократовское триединство Истины, Добра и Красоты. Эти абсолюты отражают достояние всего человеческого рода. Когда мы говорим об общечеловеческих достижениях, то нередко имеем в виду приобретения европейского мира. Скажем, не теряет своего значения рожденная в античности идея демократии. Доказали свою эффективность товарно-денежные отношения. Оправдал себя духовный плюрализм.

Но разве этим исчерпывается богатство человеческого рода? Пора осознать, что восточный мир внес в сокровищницу человечества свои неоспоримые и универсальные ценности. Допустим, идея ненасилия, осмысленная многими религиями, в том числе восточными. Или мысль о развитии телесных, духовных сил человека. Общекультурный опыт человечества еще предстоит изучить в полном объеме.

**Список литературы**

1. П. С. Гуревич «Философия культуры». 1993 г.

2. «Введение в философию» – учебник для ВУЗов. 1989 г.

3. «Морфология культуры. Структура и динамика» 1994 г.

4. К. Х. Момджян «Социум. Общество. История». 1994 г

5. «Вопросы философии» № 1,3,4,5,7.9,10,11,12 за 1998 г.