**Реферат**

По Философии Культуры, на тему:

«Философия Культуры в России»

2010г.

**Оглавление**:

Вступление

1. Философия культуры в России (середина XVII - вторая половина XIX века)
2. Развитие культурологической мысли в России накануне XXI века

Используемая литература

**Вступление**

"Светская" культура и в Западной Европе и в России есть явление распада предшествовавшей ей церковной культуры. Это происхождение светской культуры из религиозного корня дает себя знать в том, что в светской культуре - особенно по мере ее дифференциации - есть всегда своя религиозная стихия, если угодно - свой (внецерковный) мистицизм. Действительно, светское культурное творчество всегда одушевлено ярким и определенным идеалом - устроения "счастливой" жизни здесь на земле. Это творчество принципиально "посюсторонне", но с тем большей силой в нем разгорается "религиозный имманентизм". Идеал, одушевляющий светскую культуру, есть, конечно, не что иное, как христианское учение о Царстве Божием, - но уже всецело земном и созидаемом людьми без Бога. Но как раз в силу этого, психология культурного делания неизбежно заключает в себе дух утопизма, страстного ожидания всецелого и всеобщего, свободного и радостного воплощения идеала на земле. Отсюда неизгладимая печать романтизма в светской культуре по ее существу - в ней научные, социальные и иные идеи сочетаются с социально-политической мечтательностью.

Культура формирует всегда свой "передовой класс", в котором кристаллизуются творческие силы и устремления эпохи, - и в представителях этого "передового класса" постепенно слагается своя особая психология, существенно и глубоко отличная от церковности. Деятели культуры настолько обычно внецерковны в самых основах и глубинах своей творческой жизни, что среди них одинаково возможны (без серьезного перелома) и дружелюбное и враждебное отношение к Церкви. Но в обоих случаях светская культура стихийно движется в сторону вытеснения Церкви из жизни; этот внутренний конфликт Церкви и культуры объясним только из того, что секуляризация культуры (по крайней мере, в Западной Европе) развивалась в линиях отхода и разрыва с Церковью, но не с христианством. Вот отчего в самой динамике культурного творчества, в движущих силах культуры пылает видимым или скрытым пламенем вековая тяжба с Церковью.

В России этот процесс отхода от целостной церковности и создания нового стиля "мирской" жизни начался приблизительно уже в конце XV века (при Иоанне III), - но уже тогда он сразу осложнился тем, что новый стиль жизни формировался под влиянием западной светской жизни, притягательность, а позже и очарование которой действовали чрезвычайно сильно на русских людей. Этот процесс принимает яркие, можно сказать - "острые" формы после Смутного времени, т. е. с середины XVII века, но во всей своей силе, почти "стихийности", он проявился при Петре Великом и его наследниках. Сначала быт самих царей и их приближенных, а затем постепенно и тех слоев, которые их окружали, стал сильно и быстро меняться. Не только разные технические "удобства" жизни, но еще больше эстетика западного быта пленяли русских людей часто с невообразимой силой. Уже в XVII веке у нас заводится театр, а при Петре Великом, под его прямым наблюдением и по строгому приказу, насаждаются разные формы западного быта (костюмы, снятие бороды, ассамблеи, свободное появление на них женщин и т.д. Эти перемены отвечали, конечно, внутренним сдвигам, происходившим в русской душе, - и прежде всего внутренней секуляризации, которая создавала потребность и внешнего выражения своего. Так было и на Западе, который не обошелся без своей модели (каковой была для него античность), - но на Западе этот процесс шел около двух веков. В России же наличность живой и привлекательной западной "модели" устраняла (по крайней мере первое время) необходимость самостоятельной выработки нового стиля жизни. Вот отчего этот стиль жизни формируется в верхних слоях русского общества с такой быстротой, что уже через несколько десятилетий старый быт сохранился в целостности лишь в провинции, - у народа, да у старообрядцев.

Разумеется, менялись не только внешние формы жизни. Вырастала потребность и в новой "идеологии", - вместо былой (церковной). Всюду вспыхивает жажда образования и именно светского, - в данный момент находимого на Западе. Как типична в этом отношении биография Ломоносова, сына дьячка, пробравшегося в Москву в Духовную Академию, попавшего за границу и ставшего затем замечательнейшим ученым! В биографии многих русских людей XVIII века есть сходные внешние черты, - и всюду поразительно раннее созревание, быстрое овладение всем значительным в западной культуре. В качестве примера укажем на молодую княгиню Дашкову, ставшую позже президентом Академии Наук: она была широко образована, знала несколько языков, во время пребывания в Западной Европе была в самых дружественных отношениях с выдающимися писателями того времени...<<2>> Быстрота, с какой русские люди овладевали важнейшими результатами западной культуры, с какой они выходят один за другим на путь самостоятельного творчества, - поразительна. Но в этой быстроте было и другое: отрываясь от церковного уклада жизни, русские люди в первое время попадали в безоговорочный плен Западу, не имея у себя никаких зачатков для выработки самостоятельного типа жизни. Вот почему долго на Руси было так много слепого подражания Западу; по позднему выражению Хомякова, было так много "комической восторженности", доводившей до нелепостей.

**I. Философия культуры в России (середина XVII - вторая половина XIX века)**

Развитие русской культуры на протяжении целых столетий определялось духовной конфронтацией России и Запада. При этом на первом плане стоял вопрос о “правой вере”, который актуализировался после разделения христианства на православие и католицизм (1054 г.). Древнерусские книжники считали, что истинная религия несовместима ни с какой формой рационализации — ни с платоновской, ни с аристотелевской.

Все это создавало особое умонастроение, противопоставлявшее культуру и духовность. Русская духовность по сути дела оказывалась как бы обескультуренной, лишенной познавательно-мирских, секуляристских ориентации. Ее идеалом была святость, а не знание. Она была погружена в своеобразную стихию афилософии, которая исключала какое бы то ни было самобытное творчество в сфере духа. Главную роль здесь играла охранительная тенденция.

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

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

Западничество было способом претворения буржуазности в социальный 'быт и самосознание русского общества. Для западничества характерна установка на соревновательность (состязательность) культур в противоположность старообрядческо-московскому отрицанию всякой инокультуры. Особым признаком западничества становится вероисповедный индифферентизм, благодаря которому укреплялось и усиливалось гуманистическое начало в русской культуре.

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

Татищев выделял три этапа “всемирного умопросвячения”.

1. “Первое — обретение букв, через которое возымели способ вечно написанное в память сохранить и далеко отличным наше мнение изъявить.
2. Второе — Христа спасителя на землю пришествие, которым совершенно открылось познание творца и должность твари к Богу, себе и ближнему.
3. Третье — через обретение тиснения книг и вольное всем употребление.

Характеризуя первый этап, Татищев обращал, прежде всего, внимание на то, что в начале своего существования люди жили по естественному закону, который был “при сотворении Адама ему и его наследникам вложен”. Тогда все держалось одной только памятью. Но так как не у всех она одинаково “тверда”, то со временем мало кто мог “правильно и порядочно” пересказать доставшиеся от предков правила и законы. Поэтому “первое просвячение ума” было положено обретением “письма”. Значение письменности Татищев видел не только в том, что она достоверно закрепляла человеческие познания, но и в том, что она способствовала развитию правильного законодательства.

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

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

К наибольшим бедам, проистекавшим от церкви, он относил политическое властолюбие, присущее не только “римским архиепископам”, но и “некоторым нашим митрополитам и патриархам”, которые “от гордости и властолюбия противобожного” возомнили, “якобы духовная власть выше государственной”. Впрочем, все это Татищев находил в “предсказаниях” самого Христа, и потому “тиснение книг” он рассматривал как средство полного преодоления негативного воздействия церкви на развитие “всемирного умопросвячения”. Апология книгопечатания относится к лучшим страницам сочинений Татищева. И в этом случае он вдохновлялся идеей об одновременном, соравном приобщении России и Запада к вершинам человеческого разума. Тиснение книг, отмечал он, было обретено “лишь в 15-м столетии”. У нас оно появилось при “Иоанне Первом и Великом” — Иване IV Грозном. Следовательно, “мы не вельми пред протчими в том укоснели”. Изобретение книгопечатания открывает широкий простор для совершенствования разума. Татищев самым решительным образом опровергал мнения противников “умопросвячения”, доказывавших, что “чим народ простяе, тем покорнее и к правлению способнее, а от бунтов и сметений безопаснее”. Подобные рассуждения, на его взгляд, исходят как раз от невежд и глупцов, не познавших пользу наук. Между тем именно науки, созидая благо, устраняют почву для всяких бунтов. Пример тому — Европа: там науки процветают, но “бунты неизвестны”. И наоборот, “турецкий народ пред всеми в науках оскудевает, но в бунтах преизобилует”. Схожим образом обстоит дело в России, где “никогда никаких бунтов от благоразумных людей начинания не имел” и “редко какой шляхтич в такую мерзость вмешался”; если же в России и случались бунты, то виновниками их были “более подлость, яко Болотников и Боловня холопи, Заруцкой и Разин казаки, а потом стрельцы и чернь, все из самой подлости и невежества”. Другими словами, несмотря ни на какие внешние, политические “изъяны”, просвещение, культура придают целесообразный характер общественно-историческому процессу, умножают богатство и славу государства.

Нетрудно заметить, что культурология Татищева непросто выражала ориентацию на западный идеал — ее отличительной чертой было именно “выпрямление” культурно-исторического процесса, выделение в нем той общечеловеческой мечты, которая уравнивает народы и нации. В схеме Татищева нет противопоставления культур, все культуры для него едины по своей сущности и различаются лишь уровнем развития. Если Запад достиг более высокой культуры, это не свидетельствует о каком-то особом превосходстве его народов, а лишь указывает на более раннее приобщение их к наукам и философии.

России уготована та же будущность, без этого она не вырвется из тенет невежества и суеверий. Но ей необходимо политическое обновление, необходим разрыв с традиционной духовностью, основанной на извращенной вере, на чистой церковности. Татищев полагал, что главная задача состоит в создании культуры, всецело сосредоточенной на светской власти. Со времен Татищева идея глубокой нерасторжимой связи культуротворческого процесса и “государственного устроения” становится основополагающим постулатом русской просветительской философии XVIII в.

В русле данной традиции складывается самобытническая культурология, разработка которой связана прежде всего с именем М.В. Ломоносова (1711—1765). В числе особенных заслуг великого русского ученого было составление им “Древней Российской истории”, ознаменовавшей важный этап в изучении отечественных древностей. Культурологический аспект ломоносовской историографии отчетливо выразился в его периодизации. Он выделял пять периодов российской истории:

1. первый — с древнейших времен до образования Древнерусского государства;
2. второй — от образования Киевской Руси до Ярослава Мудрого, когда произошло объединение разных славянских племен под эгидой великокняжеского единовластия;
3. третий — с середины XI в. до монголо-татарского завоевания: это время отмечено усилением центробежных тенденций и развитием удельной системы;
4. четвертый — период Золотоордынского владычества и до царствования Ивана III, когда страна освободилась от чужеземного ига и вновь объединилась под единой властью;
5. пятый — от Ивана III до смерти Федора Алексеевича: за этот полуторовековой период в России завершилось создание национального государства.

Данная периодизация не только позволяла группировать факты и давать последовательное изложение исторических событий, но и открывала путь для культурологических обобщений, осмысления духовно-творческого развития российского народа. Ломоносов решительно отвергал распространенные в тогдашней историографии представления о “дикости” и “варварстве” славянских племен. Размышляя о величии и славе наших предков, он с гордостью констатировал:

“Немало имеем свидетельств, что в России толь великой тьмы невежества не было, какую представляют многие внешние писатели. Инако рассуждать принуждены будут, снесши своих и наших предков и сличив происхождение, поступки, обычаи и склонности народов между собою”.

Защита культурной самобытности славян стояла в центре полемики Ломоносова с историком Г. Ф. Миллером. Немец по происхождению, Миллер всячески стремился подчеркнуть превосходство варяжского элемента над славяно-русским. Согласно его концепции варяго-руссы были скандинавами (шведами), и только благодаря им Россия обрела собственную государственность. В своих “Замечаниях на диссертацию Миллера” Ломоносов, доказывая славянское происхождение руссов, приводил, в частности, лингвистический аргумент:

если бы они действительно были скандинавами, то в русском языке, несомненно, отразились бы следы их “чужестранного” влияния. Это подтверждает пример монгольского завоевания. “Татара, — писал Ломоносов, — хотя никогда в российских городах столицы не имели, а следовательно ни гварнизонов, ни гвардии при себе не держали, но токмо посылали баскак или сборщиков, однако и поныне имеем мы в своем языке великое множество слов татарских. Посему быть не может, чтоб варяги-русь не имели языка славенского и говорили бы по-скандинавски, однако бы, переселившись к нам, не учинили знатной в славенском языке перемены”. Таким образом, Ломоносов вводил в историографию культурологическую константу, придавая тем самым истории характер духовной биографии народа. Это обстоятельство сыграло важную роль в позднейшей славянофильской философии культуры.

Мысль о культурно-исторической самобытности народов лежала и в основе воззрений С.Е. Десницкого (ок. 1739—1789). Для него первостепенное значение имело не столько развитие “всемирного умопросвячения”, т. е. познаний, наук самих по себе, сколько своеобразие хозяйственной деятельности, определявшей различные состояния духовной жизни общества. Следуя данной методологии, мыслитель подразделял историю человеческого рода на четыре “состояния”:

* первобытное,
* скотоводческое или пастушеское,
* хлебопашественное
* коммерческое.

Между первым состоянием, когда люди жили “ловлею зверей” и питались “плодами самозарождающимися на земле”, и последним, характеризующимся высоким уровнем разделения труда, выделением мануфактур, учреждением банков и появлением купечества, дистанция огромного размера. Но пройти этот путь необходимо всем народам, если они хотят достичь цивилизации. “Такое происхождение и возвышение обществ человеческих, — отмечал Десницкий, — есть сродно всем первоначальным народам, и по оным четверояким народов состоянием мы должны выводить их историю, правление, законы и обычаи и измерять их различные преуспевания в науках и художествах”. Как видно, Десницкий не только уникализирует феномен культуры, возвышая ее до сущностных свойств человеческой природы, но и вносит в ее оценку четкий философско-исторический критерий, вытекающий из специфики хозяйственной, материально-практической деятельности людей. Культура становилась символом всякой образованности и просвещения, всякого благоустроенного человеческого бытия.

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

Немалую роль в укреплении этого процесса сыграло творчество М.М. Щербатова (1733—1790). Сокрушаясь по поводу того, что со времени Петра так скоро “повредились повсюду нравы в России”, он замечал: “Науки, художества и ремесла стали в ней процветать, торговля начала ее обогащать и преобразовались россияне — из бородатых в гладкие, из долгополых в короткополые, стали сообщительное и позорища благонравные известны им учинились. Но тогда же искроенная привязанность к вере стала исчезать, таинства стали впадать в презрение, твердость уменьшилась, уступая место нагло стремящейся лести, роскошь и сластолюбие положили основание своей власти, а сим побуждением и корыстолюбие к разрушению законов и ко вреду граждан начало проникать в судебные места”. Из рассуждений Щербатова следовало, что в результате реформ Петра I Россия вместо прежнего духовного единения впала в контрасты культурной разорванности и повреждений. Екатерининский вельможа в принципе не отвергал европейской культуры вообще, но он не видел возможности для национально-духовного самоопределения русского народа в рамках унифицированной европейской цивилизации.

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

**Славянофилы**

Сущность славянофильства определялась идеей “несхожести” России и Запада, самобытности русского духовно-исторического процесса. Она занимала воображение всех “старших славянофилов” — К.С. Аксакова, И.В. Киреевского, А.С. Хомякова. Сам термин “славянофильство” достаточно условен и выражает лишь их общественно-политические позиции. Чернышевский писал: “Симпатия к славянским племенам не есть существенное начало в убеждениях целой школы, называемой этим именем... Кто же из образованных людей не разделяет ныне этой симпатии?”. Славянофильство было, прежде всего, “любомудрием”, которое сами представители данного направления характеризовали по-разному: то как “славяно-христианское”, то как “православно-русское”, то просто как “русское воззрение”. Во всяком случае, их объединяла ориентация на учение православной церкви, на верования и идеалы русского народа.

В философии культуры ранних славянофилов преобладающее место заняла тема противостояния России и Запада. Больше всего ее разрабатывал И.В. Киреевский (1806—1856), проделавший, подобно Чаадаеву, эволюцию от европеизма к руссицизму. Для его методологии было характерно различение духовности и культуры, которое он обусловливал разным характером просвещения в России и на Западе. Отличительная особенность русского просвещения виделась ему в непосредственном “общении с вселенскою церковью”. Россия восприняла истинное православие из Византии, и оно, ничем не замутненное, во всей “полноте и чистоте” сохранялось в монастырях. Под руководством учения отцов православной церкви, писал Киреевский, “сложился и воспитался коренной ум, лежащий в основе русского быта”.

Напротив того, западное просвещение не смогло удержаться в пределах духовности и уклонилось в рационализированную культуру. Этому содействовало то, что она складывалась на основе трех основных элементов: католицизма, древнеримской образованности и идеологии государства. Всеобщим господством пользовалась римская церковь. Ее учение было пронизано философией аристотелизма, благодаря чему на всем облике западноевропейского просвещения сказалось всесокрушающее влияние рационализма. “Система Аристотеля, — писал Киреевский, — разорвала цельность умственного самосознания и перенесла корень внутренних убеждений человека вне нравственного и эстетического смысла, в отвлеченное сознание рассуждающего разума”. Так развилась односторонность западноевропейского просвещения, которая пагубно отразилась на всех сферах общественного и политического быта. В межчеловеческих отношениях возобладало “насилие”, возникли “враждующие племена”, угнетенные и завоеватели. Казавшаяся благом западноевропейская культура на поверку выявила свою конфронтационную сущность и тем самым поставила себя на грань самоистребления. Свои размышления Киреевский свел к следующему итогу: “Христианство проникало в умы западных народов через учение одной римской церкви — в России оно зажигалось на светильниках всей Церкви Православной; богословие на Западе приняло характер рассудочной отвлеченности — в православном мире оно сохранило внутреннюю цельность духа; там раздвоение сил разума — здесь стремление к их живой совокупности; там движение ума к истине посредством логического сцепления понятий — здесь стремление к ней посредством внутреннего возвышения самосознания к сердечной цельности и средоточению разума; там искание наружного, мертвого единства — здесь стремление к внутреннему, живому; там церковь смешалась с государством, соединив духовную власть со светскою и сливая церковное и мирское значение в одно устройство смешанного характера, — в России она оставалась не смешанною с мирскими целями и устройством; там схоластические и юридические университеты — в древней России молитвенные монастыри, сосредоточившие в себе высшее знание... Там враждебная разграниченность сословий — в древней России их единодушная совокупность при естественной разновидности... Там законность формально-логическая — здесь выходящая из быта... Там волнение духа партий — здесь незыблемость основного убеждения; там прихоть моды — здесь твердость быта... Там изнеженность мечтательности — здесь здоровая цельность разумных сил; там внутренняя тревожность духа при рассудочной уверенности в своем нравственном совершенстве — у русского глубокая тишина и спокойствие внутреннего самосознания при постоянной недоверчивости к себе и при неограниченной требовательности нравственного усовершения; одним словом, там раздвоение духа, раздвоение мыслей, раздвоение наук, раздвоение государства, раздвоение сословий, раздвоение общества, раздвоение семейных прав и обязанностей, раздвоение нравственного и сердечного состояния: раздвоение всей совокупности и всех отдельных видов бытия человеческого, общественного и частного”. Киреевский считал, что без облагораживающего влияния России, ее православной духовности Запад не может сохранить свое историческое призвание и силу.

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

Таким образом, принцип соборности устанавливал многолинейное движение человеческой духовности, что, естественно, ставило Хомякова в непримиримое отношение к философии Гегеля, который принимал “движение понятия в личном понимании за тождественное с самой действительностью”. Вследствие этого, полагал Хомяков, отстраняется “сущее”, разум сам, “в своей полнейшей отвлеченности”, возрождает “из собственных недр” все то, что составляет предмет бытия; не остается места творению, на всем лежит печать одномерности и рациональности. Имея в виду западников, Хомяков не без основания писал, что гегелевская философия “сбила с толку многих даровитых и достойных подвижников исторической науки”. Именно критика Гегеля послужила для Хомякова средством обращения к русской национальной истории, к народной духовной традиции.

В России, согласно Хомякову, духовное начало народа издревле воплотилось в сельской общине. Помимо выгод хозяйственных, административных, общинное устройство заключает в себе всю “жизненность общества”, т. е. “вечные духовные истины” и “вневременные человеческие мнения”. Их единство составляет соборность, которая служит идеальным прообразом материальной общины. Однако неравноценность составляющих соборное сознание элементов делает его внутренне противоречивым, способным к изменению, развитию. Если вечные истины воплощаются в духе народном, то выразителем временных мнений выступает отдельный человек. Народ сохраняет, лицо творит. В то же время всякое истинное творчество должно быть народным. Без этого творчество проникается эгоистической рассудочностью, которая разрушает духовную силу народа.

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

Н.Я. Данилевский (1822-1885) завершает собой эволюцию классического славянофильства, намечая переход к позднейшему “русофильству” (К.Н. Леонтьев, М.Н. Катков, Н.Н. Страхов, Л.А. Тихомиров и др.). Для него уже не существовало единой “общечеловеческой задачи”, реализуемой в ходе исторического развития народов. Подобный гегелизм, не преодоленный до конца ранними славянофилами, он отвергал начисто и бесповоротно. Данилевский выдвинул идею о разнородности цивилизаций, наличии множества несхожих, “своеземных” культурно-исторических традиций. Прогресс, с его точки зрения, “состоит не в том, чтобы исходить все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, во всех направлениях”. Из этого, однако, не следует, будто каждый народ способен создать собственную самобытную культуру. В истории выработалось только десять культурно-исторических типов:

* египетский,
* китайский,
* халдейский, или древнесемитический,
* индийский,
* иранский,
* еврейский,
* греческий,
* римский,
* ново-семитический, или аравийский,
* германо-романский, или европейский.

Роль же других народов не была столь “положительной”; они либо действовали в качестве “бичей Божьих”, разрушителей “дряхлых цивилизаций” (таковы гунны, монголы, турки), либо составляли “этнографический материал” для других культурно-исторических типов (как, например, финны).

Формулируя общие законы развития самобытных цивилизаций, Данилевский исходил из того, что все они представляли собой осуществление определенной формы культурного творчества — научного, правового, религиозного или художественного. Поэтому первый закон гласил: для возникновения цивилизации необходимо, чтобы народ обладал соответствующими “духовными задатками” и пользовался политической свободой. Далее выдвигались следующие законы функционирования цивилизаций:

1. “Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа”.

2. Полнота и богатство культурно-исторического типа зависят от разнообразия входящих в него этнографических элементов, “когда они, не будучи поглощены одним политическим целым, пользуясь независимостью, составляют федерацию, или политическую систему государств”.

3. Период роста цивилизации всегда неопределенно продолжительнее периода цветения и плодоношения, после которого она истощает свои жизненные силы и больше не возобновляется.

По схеме Данилевского, Запад, создавший последнюю историческую цивилизацию, уже пережил “апогей своего цивилизационного величия”, и на очереди теперь — возвышение славянства. Именно ему предстоит создать новый тип, новую форму цивилизации, который будет “четырехосновный”, т. е. представит собой “синтезис всех сторон культурной деятельности”, разрабатывавшихся до сих пор “его предшественниками на историческом поприще в отдельности или в весьма неполном соединении”. Однако во главе культурного движения славянства должна стать Россия. Данилевский полагал, что она вполне готова к выполнению этой исторической миссии.

Желая обосновать свой вывод, автор “России и Европы” предпринимает обстоятельный анализ исторических тенденций отечественной культуры. На его взгляд, она всегда зижделась на двух основополагающих началах — народности и государственности. В то же время их разобщенность на протяжении столетий создавала серьезные препятствия для духовного возвышения России. Сперва причиной этой разобщенности явилось, прежде всего “чужеродное” происхождение русского государства. Данилевский в данном вопросе занимал позиции норманистов. Он полагал, что именно “призвание варягов” послужило “закваскою, дрожжами, побудившими государственное движение в массе славян, живших еще одной этнографическою, племенною жизнью ...”. Но варяги оказались слишком слабы, чтобы в полной мере “сообщить государственный характер русской жизни”, поэтому на Руси вскоре упрочилась удельная система. Положение выправилось только “при татарской власти”. Несмотря на опустошительность набегов, она была все же сравнительно “легка”. Татары установили простое данничество, никогда не растворяясь в славянстве. “Степень культуры, — писал Данилевский, — образ жизни оседлых русских славян и татарских кочевников были столь различны, что не только смешение между ними, но даже всякая власть последних над первыми не могла глубоко проникать, должна была держаться на одной поверхности”. В такой ситуации, естественно, вся выгода власти оказывается на стороне московских князей, получивших от Орды ярлыки на правление. Это позволило им довольно быстро усилиться и сбросить, в конечном счете, монгольское иго.

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

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

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

На основании этих соображений Леонтьев приходил к выводу, что в создании культурного типа решающее значение имеет не столько народ, сколько государство, объединяющее в политическом единстве разнородные этносы и нации. Соответственно, Россия представлялась ему безусловно способной к культурно-историческому творчеству, более того — к созданию самобытной цивилизации, но эта цивилизация должна была быть уже не славянской, а русско-азиатской, ибо Россия “давно уже не чисто славянская держава”. Обширное население азиатских провинций, подвластных русской короне, имеет в ее судьбах не меньшее значение, чем славяне. “... Это целый мир особой жизни, — писал Леонтьев, — особый государственный мир, не нашедший еще себе своеобразного стиля культурной государственности”. Таким образом, культура должна была воплощать идею государства, а государство — стимулировать развитие культуры. По существу культура трансформировалась в идеологию, по необходимости принимавшую консервативные, охранительные формы.

Идеи Данилевского и Леонтьева отразились на позднейшей философии культуры русских евразийцев (С.Н. Трубецкой, П.Н. Савицкий, Л.П. Карсавин, Л.Н. Гумилев). Несомненное влияние они оказали также на таких крупнейших западноевропейских культурологов, как О. Шпенглер и А. Тойнби.

**II. Развитие культурологической мысли в России накануне XXI века**

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

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

Столь бурный взлет культурологической мысли в России объясняется, главным образом, двумя причинами.

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

Вторая, более частная причина, являющаяся по существу следствием первой, но оказавшая более непосредственное и потому особо значимое воздействие на развитие культурологической мысли, заключалась в том, что культурология была введена (с 1992/93 уч. г.) в учебные программы всех вузов страны в качестве обязательной гуманитарной дисциплины. Собственно говоря, именно это обстоятельство и определило оформление в нашей стране культурологии как особой науки. Даже само слово «культурология» приобрело хождение в этой связи. В советские времена оно вызывало у власть имущих подозрение, так как считалось, что им обозначается «буржуазная наука». Проблемы культурологии рассматривались в рамках области научных исследований, именовавшейся «история и теория культуры». Под этим названием сначала в гуманитарных, а затем и в технических вузах стали появляться и учебные курсы155. Они имели, главным образом, историческую направленность и по содержанию в значительной мере были похожи на курсы истории искусства. Правда, теоретические проблемы культуры в какой-то мере затрагивались в учебном курсе марксистской философии (в разделе «Исторический материализм»). Но перемены в преподавании философии привели к тому, что и такое рассмотрение этих проблем перестало быть обязательным, и во многих случаях они в курсах философии вообще не раскрывались. В создавшихся условиях стало целесообразным вместо учебного предмета под названием «История и теория культуры» ввести дисциплину «Культурология».

На этом фоне (и в значительной мере в связи с потребностями преподавания) на передний план выдвинулись философские вопросы культурологии, решение которых определяет построение и содержание ее как научной и учебной дисциплины. Разработка их продолжала традиции 70-х и 80-х годов. Новым, однако, явилось то, что российские культурологи окончательно преодолели изоляционистскую позицию, противопоставлявшую марксистскую концепцию культуры всем остальным, и стали интенсивно использовать идеи зарубежных школ и направлений культурологической мысли.

В философско-культурологических исследованиях 90-х годов по-прежнему преобладающей остается так называемая деятельностная трактовка культуры, сложившаяся в Советском Союзе еще в 60-е годы. Сторонники ее определяют культуру как совокупность форм, способов, средств и результатов человеческой деятельности. В реализации этого подхода к пониманию культуры наблюдается множество вариантов, различающихся, главным образом, по акцентам на ту или иную сторону деятельности.

Одни исследователи выдвигают на первый план в содержании культуры, прежде всего, способы человеческой деятельности, ее «технологический контекст» (В. Давидович, 3. Файнбург); другие — совокупность надбиологических программ человеческой жизнедеятельности (В. Степин); третьи — духовные ценности (Н. Злобин, Г. Выжлецов); четвертые— творческую деятельность, направленную на «поиск сакрального смысла бытия» (И. Гуревич) и т. д. Некоторые придерживаются, в основном, социоцентристского взгляда на культуру (который по сути своей более всего соответствует марксистскому историческому материализму); другие же, опираясь на идеи философской антропологии, экзистенциализма, герменевтики, развивают антропоцентристские (или персоналистские) представления, в которых подчеркивается роль человека, личности как субъекта культуры, ее носителя, творения и творца. Но обилие различных нюансов в трактовке культуры (подчас трудно уловимых) перестает служить почвой для ожесточенных споров, как это было в предшествующее время. Во-первых, потому, что эти споры порядком надоели и стали скучны; мало кто ныне верит в возможность сформулировать единое определение культуры, которое получило бы всеобщее признание: в среде культурологов утвердилась мысль о необозримом многообразии феноменов культуры, которое мешает свести ее содержание к какой-либо краткой дефиниции. А во-вторых, деятельностный подход оказался достаточно широким и гибким, чтобы вобрать в себя едва ли не все возможные характеристики культуры (и, в частности, поглотить противопоставлявшееся ему раньше аксиологическое понимание культуры). Можно констатировать, что на основе этого подхода российские культурологи в 90-х годах почти единодушно отстаивают ряд фундаментальных для философии культуры положений, в том числе:

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

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

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

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

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

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

Значительно углубляется морфологический анализ культуры. Развитие получают сформулированные в общих чертах В. Степиным, А. Гуревичем и др. еще в предшествующие годы представления о категориях культуры и роли философии в их экспликации и рационализации. Философия предстает как рефлексия над основаниями культуры, имеющая одной из своих важнейших задач создание прогностических моделей возможной модификации категориальных структур сознания и, соответственно, общих принципов и ориентиров деятельности людей. В работах М. С. Кагана раскрываются сущность и функции художественной культуры в жизненном мире человечества. Анализируя место художественного освоения мира в структуре человеческой деятельности и сущность художественного образа, он обосновывает тезис о том, что искусство выступает как центральная подсистема культуры и форма ее самосознания (в отличие от науки и философии, которые являются ее сознанием). Этому же автору принадлежит проведенный впервые анализ семиозиса культуры (т. е. состава используемых ею языковых средств), обнаруживший ее «полиглотность» и, в частности, существование в ней двух типов языка — монологического и диалогического. Трудами многих исследователей преодолевается унаследованный от школьной систематики курса «истмата» разрыв между культурой и техникой (которая рассматривалась там обычно безотносительно к культуре в разделе о материальном производстве). В учебных пособиях по культурологии появляются главы, посвященные экономической культуре156. Подробному изучению подвергается миф как явление культуры, относящееся не только к древним временам, но сохраняющееся в любом обществе (здесь следует отметить, в частности, публикацию написанных ранее работ Ф. Лосева). Более объективно и многопланово освещается роль религии в культуре. С различных сторон раскрывается сущность и место творчества в культуре, соотношение консерватизма и новаторства в ее развитии157. В работах С. Артановского, С. Арутюнова, Ю. Бромлея, Л. Гумилева, Г. Померанца, А. Мельникова и др. формы и типы культуры рассматриваются в связи с эколого-историческими условиями жизни народов и межкультурными контактами.

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

Многие авторы стремятся выявить и охарактеризовать различные функции культуры. Так, Э. Соколов в книге «Культурология» (М., 1994) выделяет 6 функций — защитно-адаптивную, преобразовательную, коммуникативную, сигнификативную, нормативную и «психической разрядки», а кроме того еще три, связанные с личностью — функции «гоминизации», социализации, «инкультурации»;

Ю. Ананьев в кн. «Культура как интегратор социума» (Нижний Новгород, 1996) тоже перечисляет 9 функций культуры, но несколько иных (адаптивную, эдукативную, когнитивную, валюативную, информативную, коммуникативную, нормативную, регулятивную, интегративную). Хотя дифференциация функций у различных авторов неодинакова, в суждениях о них есть немало общего.

Особое значение для развития российской культурологической мысли последнего десятилетия XX века приобретают поиски новых путей к созданию общей картины социокультурной истории человечества. Дух времени, предчувствие великих перемен в жизни человечества, которые принесет с собою третье тысячелетие, привлекают к «логике истории» внимание во всем мире. Но в нашей стране потребность понять эту логику переживается с особой остротой. Поэтому нет ничего удивительного в том, что среди авторов книг, посвященных описанию и объяснению хода человеческой истории, можно встретить не только гуманитариев, но и экономистов (Ю. Яковец), инженеров (Р. Абдеев), математиков (Н. Фоменко). Крутой поворот страны от социализма к капитализму («назад», с точки зрения коммунистической идеологии!) и неопределенность ожидающих ее в третьем тысячелетии перспектив, эрозия марксистской парадигмы общественного развития и заманчивая возможность публиковать в открытой печати идеи и концепции самого разного идеологического и философского толка, освоение идей западной общественной мысли, бывших долгое время лишь объектом для критики, — все это породило большое разнообразие подходов к построению общих моделей исторического процесса.

Некоторые из предложенных подходов носят весьма экстравагантный характер. Эпохальные «открытия», сделанные их авторами, вызвали интерес у широкой публики — в значительной мере благодаря тому, что были разрекламированы в охочих до сенсаций средствах массовой информации, — однако среди специалистов признания не получили.

Менее экзотичным, но более основательным по сравнению с названными публикациями является исследование кибернетика Р, Абдеева, который, оставаясь в целом на общефилософских позициях диалектического материализма, делает попытку сочетать марксистскую диалектику с идеями, навеянными представлениями о происходящем в XX веке вступлении человечества в новую эру — «постиндустриальную» (Дж. Белл, Дж. Гэлбрейт), «сверхиндустриальную» (О. Тоффлер), «технотронную» (З. Бжезинский), «информационную» (М.Маклюэн, Е. Масуда). В качестве «локомотивов истории» — ее движущих сил — Абдеев рассматривает информацию, управление и организацию. Критерием прогресса для него является рост объема полезной информации, проходящей за единицу времени в контурах управления. Механизмы прогрессивного развития общества заключаются в возрастании скорости коммуникаций, убыстрении обработки информации, росте наглядности ее отображения, увеличении объема и темпов внедрения инноваций, расширении использования обратных связей и усилении технической оснащенности управленческого труда. Абдеев подробно описывает особенности современной «информационной цивилизации», обусловленные указанными механизмами. Однако собственно культурологическая проблематика в концепции Абдеева затрагивается лишь вскользь. Он подчеркивает особое значение культуры труда в каждой цивилизации и сетует на недостатки гуманитарного образования, которое строится на «курсах историй» (философии, культуры, религии) и потому ориентирует студентов в прошлое. Ставя в фокус своего анализа категорию информации, он не развивает информационный подход к культуре и вообще обходит стороной вопрос об отношении информации и культуры.

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

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

Наиболее содержательные попытки обрисовать общую картину социокультурной истории человечества делают исследователи, связывающие эту задачу с разработкой общей теории культуры.

Такой подход демонстрирует А.С. Ахиезер. Исходной базой для него служит исторический опыт России, и непосредственной его целью является концептуальное объяснение особенностей развития русского государства. Однако исследование проблем, вставших перед автором на пути к этой цели, приводит его к созданию культурологической теории, имеющей весьма общий характер. Ахиезер рассматривает культуру как совокупность программ духовной деятельности людей, несущую в себе накопленный народом ценностно-организационный опыт, идеалы жизни, нравственности, социальных отношений, общения. Элементарной «клеточкой» («логической микроструктурой») культуры является дуальная оппозиция, заключающаяся в столкновении двух противоположных смыслов (напр., архаическое — современное, коллективное — индивидуальное, оптимизм — пессимизм, и т. д.). Пространство культуры заполнено огромным множеством таких дуальных оппозиций. Культура всегда живет в «игре» между смыслами и, порождая их разнообразные сочетания, имеет намного большее число степеней свободы, нежели социальные отношения. Каждая из дуальных оппозиций создает конструктивную напряженность, чреватую духовным дискомфортом. Существуют два основных способа преодоления этой напряженности: инверсия — принятие одного из полюсов оппозиции и отказ от другого и медиация — движение между альтернативными полюсами оппозиции в поисках их синтеза. Инверсивное мышление оперирует лишь готовыми решениями и находится под влиянием эмоций. Оно правомерно там, где сложился автоматизм, стабильность жизни. Но культуры, в которых доминирует инверсивная логика, внутренне конфликтны, им грозит раскол — разрыв коммуникаций, распад единого смыслового поля, дезорганизация. Медиативное же мышление сопряжено с творческим развитием культуры. Оно рождает «срединную культуру» — смысловое поле, в котором преодолевается односторонность полюсов оппозиции. Рассматривая историческое развитие цивилизаций, Ахиезер различает два типа цивилизаций — традиционные и либеральные. Цивилизация первого типа зиждется на «ценности воспроизводства», характеризуется высокой нормативностью и негативным отношением к новациям, личность осмысливает в ней себя как ценность лишь постольку, поскольку растворена в «Мы». В цивилизации же второго типа господствует установка на «ценность прогресса», в ней приветствуются новации, повышающие эффективность деятельности, и признается самоценность личности. Современная Россия, считает Ахиезер, сохраняет многие черты традиционной цивилизации: тяга к коллективизму, соборным и авторитарным ценностям, консерватизму, ориентация не на результат, а на то, чтобы «все были довольны»; вместе с тем Россия уже сделала, по-видимому, необратимые шаги к либеральной цивилизации и обладает многими ее признаками. Будущее России зависит от того, сумеет ли она преодолеть историческую инерцию, которая до сих пор периодически приводила ее в состояние раскола. Идеи Ахиезера пока еще недостаточно освоены культурологической наукой, но можно предположить, что они займут важное место не только в российской, но и в мировой культурологической мысли.

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

Каган рассматривает культуру как систему и применяет к ней как объекту исследования системный подход. Этот подход заставляет его начать исследование культуры с рассмотрения ее как системы в составе другой, более широкой системы. В качестве такой более широкой системы у Кагана выступает бытие — бытие вообще, в философском смысле слова. Различая три основные формы бытия — бытие природы, бытие общества и бытие человека, он полагает, что культура в самом общем, философском плане представляет собою четвертую форму бытия, которая порождена деятельностью человека. Культура есть такая форма бытия, которая включает в себя: 1) «сверхприродные» качества человека, т. е. такие, которые не даны ему от природы, а формируются у него (на основе данных природой возможностей) в ходе общественной жизни; 2) многообразие предметов — материальных, духовных, художественных, — которые составляют «вторую природу», возникающую благодаря деятельности человека; 3) «сверхприродные» (в том же смысле, что и качества человека) способы деятельности, с помощью которых люди «опредмечивают» (воплощают) и «распредмечивают» (извлекают) содержание, заложенное в продуктах их деятельности; 4) общение как способ реализации потребности людей друг в друге. Человек у Кагана выступает, с одной стороны, как творец культуры, создающий в своей опредмечивающей деятельности ее предметное бытие, а с другой — как творение культуры, развивающееся благодаря распредмечивающей деятельности, которая позволяет ему овладевать культурой и участвовать в ее дальнейшем развитии. Своеобразие концепции Кагана выступает особенно ярко в его аналитическом очерке строения культуры. Он различает три сферы культуры — материальную, духовную и художественную (последняя отличается от первых тем, что представляет собой «духовно-материальную слитность»). В каждой сфере образуются специфические для нее «формы предметности», в которых воплощаются результаты человеческой деятельности. В первой — это «окультуренное» человеческое тело, техническая вещь, социальная организация. Во второй сфере — знание, ценность, проект. В третьей — художественный образ. Раскрывая содержание художественной деятельности, Каган дает оригинальную классификацию форм искусства и рисует общую морфологическую картину типов реализуемых в нем образных структур. Логика концепции петербургского философа с необходимостью приводит к выводу, что культура есть саморазвивающаяся система. Для описания закономерностей прогрессивного развития этой системы он использует принципы одного из новейших научных направлений — синергетики. Получающаяся при этом картина культурно-исторического процесса отличается как от той, которая представлялась приверженцам идеи однолинейного социокультурного прогресса общества, так и от той, которую рисовали сторонники полилинейной эволюции культуры, описывая множество разрозненных, рождающихся и умирающих цивилизаций. В предлагаемой Каганом модели исторического процесса на каждом этапе истории возникают различные возможности дальнейшей эволюции человеческого общества. Но только одна из этих возможностей — отвечающая «зову будущего» («аттрактору») — ведет к более высокой ступени общественного развития. Остальные заводят общество в эволюционные тупики. Таким образом, движение общества «вверх» по ступеням общественного прогресса достигается через шаги, делаемые им на каждом этапе в разных направлениях. Последовательность наиболее удачных, ведущих к «аттрактору», шагов образует главную магистраль общественного прогресса. Но эта магистраль не является однозначно заданной с самого начала истории объективными законами общественного развития, как полагал Маркс. Человечество создает эту магистраль — и создает только благодаря тому, что оно постоянно ведет поиск лучших путей развития. А здесь для него ценен как позитивный опыт (нахождение их), так и негативный (испытание тупиковых путей).

Фундаментальный труд Кагана как бы подводит итоги пройденного отечественной философией культуры к концу XX века пути. И вместе с тем он наталкивает на размышления о дальнейшем движении культурологической мысли. Обсуждение встающих здесь вопросов все больше привлекает внимание культурологов и выдвигается на первый план в их дискуссиях.

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

Есть основания предполагать, что деятельностная концепция близка к исчерпанию своих возможностей, и в дальнейшем развитии отечественной культурологии произойдет постепенный отход от деятельностного понимания культуры и сведения к нему всего дела ее изучения. Это становится тем более вероятным, что наблюдается явное оживление интереса к иному — информационно-семиотическому подходу к культуре, у истоков которого стоят на Западе — Кассирер, Моль, Гадамер, а у нас — представители Тартуско-Московской семиотической школы (Лотман и др.). Весьма возможно, что XXI век начнется под знаком растущего влияния иформационно-семиотических идей на развитие культурологической мысли. Первые ласточки этого сдвига уже летают: увеличивается внимание культурологов к изучению знаковых средств культуры, к семиотическому анализу культурных феноменов как «текстов», к построению информационных моделей культурных процессов, растет популярность работ Ю. Лотмана и его школы. «Направлением, где достигнуты наиболее значительные результаты, — подчеркивала в своем выступлении С. Матвеева еще в 1992 году, — следует признать семиотические исследования культуры, первоначально связанные с литературоведением, но в дальнейшем охватившие через свое центральное понятие текст" (язык) значительно больший объем культурных явлений. Пожалуй, на сегодняшний день это единственное культурологическое направление, где отечественная культурология вышла на мировой уровень». Даже самые ревностные сторонники деятельностного подхода делают известные шаги в сторону этого направления, когда говорят о неразрывном единстве материального и духовного в культуре (ибо это, в сущности, означает понимание культурных феноменов как знаков, несущих в себе значение, информацию).

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

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

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

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

Сложность и противоречивость ситуации, в которой находится развитие культурологии, не является, однако, чем-то экстраординарным: во-первых, в гуманитарных науках подобная ситуация — далеко не редкость, а во-вторых, сам предмет культурологии — культура — есть феномен слишком многосторонний, сложный и внутренне противоречивый, чтобы можно было надеяться за исторически краткий срок достичь единого, цельного и общепризнанного его понимания (философия не достигла этого идеала и за три тысячелетия!).

По-видимому, культурология переживает более или менее «нормальный» процесс своей институализации как науки. Зачатая, как многие другие науки, в лоне философии, она после более или менее долгого срока утробного развития отделяется от своей матери-философии и обретает самостоятельную жизнь (как это, например, произошло не столь давно с ее чуть более старшей родственницей — психологией). С появлением культурологии на свет в качестве самостоятельной науки возникает и усиливается тенденция к интеграции научного знания о культуре. Если в XX веке этот процесс благополучно завершится, то, скорее всего, культурология будет представлять собою комплексную гуманитарную науку, существующую на стыке философии, истории, социологии, психологии, антропологии, этнологии, этнографии, искусствоведения, семиотики, лингвистики, информатики, синтезирующую и систематизирующую под единым углом зрения данные этих наук и строящую теории разного уровня на базе собираемого в этих науках материала и своих собственных эмпирических исследований. Что же касается философии культуры, то она перестает брать на себя задачи, решаемые культурологическими теориями различного уровня общности, и превращается примерно в то же, чем является, скажем, философия физики, — в сферу философско-методологических вопросов культурологии. Отношение между философией культуры и культурологией становится сходным, например, с отношением между социальной философией и социологией.

Таким образом, в российской культурологической мысли конца XX века происходит институционализация культурологии как науки — выделение ее из философии, интеграция в ней разнообразных знаний о культуре. Философия культуры перестает отождествляться с культурологией. Приходит конец философии культуры в прежнем ее понимании — как единственной владычицы знания о культуре в ее реальной целостности, в ее строении, функционировании и развитии. В сумбурном потоке культурологической литературы 1990-х годов закладываются основы культурологии XXI века — фундаментальной науки (являющейся вместе с тем системой наук), одной из главных отраслей социально-гуманитарного знания. Таков общий смысл развития культурологической мысли в этот период.

**Используемая литература:**

1. М.С. Каган «Философия Культуры. Становление и развитие». СПб., 1998г.
2. Данилевский Н.Я. «Россия и Европа» СПб., 1995г.
3. Татищев В.Н. « Разговор о пользе наук и училищ», М., 1887.
4. http://www.gumer.info/bogoslov\_Buks/Philos/Fil\_Kult/index.php
5. В.В. Зеньковский История русской философии