ИДЕИ Н. Я. ДАНИЛЕВСКОГО И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

РЕЦЕПЦИИ, ИСТОКИ И ЗНАЧЕНИЕ

Коллективная монография

Издательство РХГА
Санкт-Петербург
2025

УДК 1
ББК 87.3
И29

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-00533, https://rscf.ru/project/24-28-00533/; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского

Рецензенты:
С. В. Никоненко, доктор философских наук (СПбГУ);
Н. Ю. Костюрина, доктор культурологии (СПбУТУиЭ)

И29 **Идеи Н. Я. Данилевского и современная философия истории: рецепции, истоки и значение** : коллективная монография. — СПб. : Издательство РХГА, 2025. — 320 с.

ISBN 978-5-907987-52-4

Книга посвящена рецепции, истокам и значению идей русского философа и ученого Николая Яковлевича Данилевского. Показана роль его наследия в формировании цивилизационного подхода, критике теории эволюции, решении богословских, политических, культурологических и философских проблем современной науки; осуществлено сравнение с ключевыми концепциями отечественных и зарубежных учёных. В завершение книги на основе проделанного анализа предложена методологическая модель синтеза основных понятий формационной и цивилизационной типологии исторических эпох и культур.

УДК 1
ББК 87.3

ISBN 978-5-907987-52-4

© Коллектив авторов, 2025
© АНО ВО «РХГА», 2025

Содержание

Предисловие 4

Соколов А. М.
Историософия России Н. Я. Данилевского как начало русской философии 6

Кожурин А. Я.
Русские предшественники Н. Я. Данилевского: истоки культурно-цивилизационной теории 34

Кожурин А. Я.
Богословские воззрения Н. Я. Данилевского в контексте традиции светского богословия 50

Кожурин А. Я.
Натуральная теология как основа теоретических построений Н. Я. Данилевского 67

Кожурин А. Я.
Н. Я. Данилевский и К. Шмитт: интерпретация политического. 84

Кожурин А. Я.
«Советская цивилизация» С. Г. Кара-Мурзы в контексте культурно-цивилизационного подхода 101

Львов А. А.
Антидарвинизм Н. Я. Данилевского: от мировоззренческой критики к альтернативному эволюционизму. 114

Докучаев И. И.
Н. Я. Данилевский и современная историческая типология культуры 141

Предисловие

Настоящая книга посвящена одному из самых ярких русских ученых и философов девятнадцатого века — Н. Я. Данилевскому. Значение этой фигуры для отечественной культуры стало понятно только через сто пятьдесят лет после смерти великого мыслителя; хотя в дореволюционное время обсуждение концепции локальных цивилизаций и оригинального понимания Н. Я. Данилевским роли России и славянства в истории мировой культуры было чрезвычайно актуально, популярно и распространено. Зато сегодня, в веке двадцать первом, методология изучения истории человечества, версия цивилизационного подхода, предложенные Н. Я. Данилевским, играют решающую роль в отечественном гуманитарном знании. Авторы книги — профессора Санкт-Петербургского государственного университета Илья Игоревич Докучаев, Александр Александрович Львов, Алексей Михайлович Соколов и профессор Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена Антон Яковлевич Кожурин — постарались представить значение Н. Я. Данилевского в разных областях современной науки, а также истоки его концепции и эволюцию ее восприятия. А. М. Соколов сделал это для современной социальной философии и философии истории, И. И. Докучаев — для философии культуры, А. А. Львов — для эволюционной биологии. В главах, написанных А. Я. Кожуриным, показан контекст формирования концепции Н. Я. Данилевского — представлены идеи его предшественников, касавшиеся критики линейной и тотальной модели истории человечества и разработки основных принципов циклической модели локальных цивилизаций; показано значение политических и богословских идей Н. Я. Данилевского в его собственной концепции и в работах отечественных теологов; а также возможность использования методологии описания культурно-исторических типов для анализа советской цивилизации, претендовавшей на заключительное место в линейной истории человечества (почти так же, как и славянский культурно-исторический тип Н. Я. Данилевского, который рассматривался как высшая форма культуры, в которой достигли расцвета все возможные четыре типа человеческой деятельности).

Оценки, высказанные авторами книги, подчас оказываются противоположными, хотя в главном они совпадают. Это главное за-

ключается в том, что наследие Н. Я. Данилевского нуждается в тщательном изучении. Требуется критическое издание произведений философа, такое, которого недавно был удостоен другой великий русский мыслитель и писатель — Константин Николаевич Леонтьев, полное собрание сочинений которого было опубликовано в издательстве «Владимир Даль» и стало единственным научным изданием подобного рода за последние тридцать лет в России. Конкретные идеи, высказанные Н. Я. Данилевским, могут подвергаться сомнению, включая даже такие, как его критика эволюционизма и его цивилизационный подход, но аргументы, которые он выдвинул в защиту этих идей, логическая стройность его философии в целом, делают сегодня наследие Н. Я. Данилевского одним из самых значимых в истории русской философии. Рецепция этого наследия будет продолжена. Авторы книги с помощью сравнительно-исторического метода также продемонстрировали не только отечественный, но и мировой масштаб интуиций Н. Я. Данилевского, который заметен даже на фоне таких значимых концепций, как теория политического Карла Шмитта, панпсихизм и персонализм Густава Тейхмюллера и советология С. Г. Кара-Мурзы.

Теперь совершенно очевидно, что как основы формационного подхода, созданного Карлом Марксом, так и основы культурно-цивилизационной теории будут применяться в ходе построения оптимальных моделей исторического процесса, включающих все, что можно оценить, как стремление постичь истину человеческой культуры. И Н. Я. Данилевский будет играть ключевую роль в этой работе. Предстоит выстроить новую парадигму истории, которая бы заменила все крайности и несправедливые редукции, порожденные формационным подходом. Однако и другой крайности — изоляционизма, которым угрожает истории цивилизационный подход, — необходимо избежать. Именно поэтому концепция Н. Я. Данилевского и ее длительная, уже почти двухсотлетняя история обсуждения, содержащие все необходимое для того, чтобы выявить силу и слабость, ресурсы и риски концепции локальных культур и цивилизаций, должны стать ключевым инструментом современного образования и гуманитарной науки России. И мы надеемся, что настоящая книга вносит свой посильный вклад в эту работу.

Коллектив авторов

А. М. Соколов

ИСТОРИОСОФИЯ РОССИИ Н. Я. ДАНИЛЕВСКОГО КАК НАЧАЛО РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Историософия в отличие от классической философии истории открывает и задает перспективное видение развития общества. В историософской развертке мира как упорядоченного бытия настоящее является не столько завершением, или свершением, прошлого в его тотальности, сколько истоком и основанием будущего. Другими словами, в историософии проблематизируется не прошлое, а — будущее. Для историософского понимания жизни общества важно не столько истолкование прошлого по отношению к настоящему, сколько — теоретическое усмотрение-обоснование (или созерцание) целостного образа будущего, т. е. идеи будущего, примиряющего очевидные противоречия неопределенного, несовершенного настоящего. Припоминая аристотелевское учение о причинности, можно условно сказать, что в историософии приоритет получает целевая причина, созерцаемая разумным существом как смысловая определенность сущего. Притом что именно человек, осуществляя разумность в бытии по преимуществу, полагает себя как сущее тоже по преимуществу. А потому априорная интуиция его собственного содержания будет предпосылаться определенности мира как системы сущего. В историософском горизонте истолкования сущего это обстоятельство приобретает особое значение, так как оно исходит от первичного допущения человека и как незавершенного существа, и как стремящегося к совершенству, что раскрывается в его самодеятельности, а значит — и в свободе.

В связи с этим обращает на себя внимание то, что В. В. Зеньковский в общей характеристике русской философии отмечал одновременно и ее историософическую, и антропологическую направленности[1] [1, 16], которые замечательным образом исходят из первичного эсхатологического настроя русского национального самосознания. И, расширяя проблемное поле русской философии, мы бы хотели показать, что именно во взаимопереходности историософии и антропологии в России претворяется мистический элемент эсхатологии.

[1] Зеньковский В. В. История русской философии: в 2 т., 4 кн. Т. 1. Л., 1991.

И данное обстоятельство может свидетельствовать не только о развитии теоретического знания, но и об актуализации нового типа субъекта цивилизационного развития, вступление которого в мировой процесс всегда сопряжено с новым типом самосознания, новым ценностным горизонтом, методологией познания, новыми практиками претворения сущего.

Не будет большим преувеличением сказать, что философия в России начинается, а по сути и разворачивается в первую очередь и по преимуществу как историософия. И дело не только в древних эсхатологических доктринах Илариона Киевского и старца Филофея. Хотя «Слово о Законе и Благодати», как и учение о «Москве — третьем Риме», безусловно, актуализируют элементы национального самосознания, рожденные в историческом опыте нашего народа. Исторический опыт, в котором формировался сам народ, преображая дикий край в родную землю, с самых древних времен представлял собой переживание поэтапного самостоятельного восхождения от варварства к цивилизации, сопряженного с добровольным, т. е. свободным призванием иных, и в общем изначально чуждых форм социокультурной организации. Причем эти формы далеко не всегда имели более высокую степень развития. Таким было «призвание варягов» и своеобразное призвание «орды». А вот не менее своеобразное «призвание» Византии имело качественно иной характер. «Варяги» и «орда» призваны были с охранительной целью защиты достигнутого цивилизационного состояния. Византия была «призвана» Ольгой и Владимиром с пониманием и желанием дальнейшего духовного развития народа, некогда призвавшего их предков править, но — не царствовать.

Здесь, к сожалению, нет возможности подробно останавливаться на обосновании тезиса о цивилизационной роли «призваний» в русской истории. Нам достаточно заострить внимание на том, что память нашего народа, начиная с летописных текстов, выстраивала историческую фактографию, особенно выделяя события, в которых признавалось и переживалось собственное несовершенство, а следовательно, и добровольное желание его устранить. Подчеркнем эту металогическую связку в нашем национальном самосознании: самостоятельное признание собственного несовершенства и стремление его преодолеть как проявление духа, или свободы.

Вспомним предание о призвании варягов: «земля обильна, а наряда в ней нет». Уже самостоятельное, а не навязанное извне, признание отсутствия порядка говорит о высокой степени общественного самосознания. И тем более оно усиливается нетривиальным решением призвать на службу чужеземцев, «включив» их в собственную

«цивилизационную программу». Нечто подобное с высочайшей степенью вероятности мы можем предположить в решении Владимира крестить Русь. Даже беспрецедентное решение Александра Ярославича (Невского) «побрататься» с Ордой, вне всякого сомнения, было принято в прозрении далекой исторической перспективы, в которой осуществится претворение всех нынешних неурядиц. Наконец, чем руководствовался Петр, отваживаясь на проведение системных реформ, как ни пониманием цивилизационной обреченности Московского Царства в условиях патриархальной рутины. То же самое нельзя не сказать и о более поздних этапах нашей истории. Октябрьская революция, как ни относились к ней ее апологеты или противники, была все тем же стремлением к совершенному миру.

Еще одни существенный момент, который нельзя не учитывать для понимания основания историософичности русского самосознания. Судьбоносные решения, которые формально принимались верховными правителями Руси и России, по сути дела, были актуализацией народной интуиции. Повеление князя или царя никогда не стало бы действительным, легитимным, если бы оно не отвечало интересам тех, кем он правил. Здесь корни трагичности нашей истории, но трагичности, которая, безусловно, предполагает подвижничество как проявление все той же свободы, причем осуществляемой не индивидуально, а — соборно. И не случайно, что именно в сознании нашего народа родилось такое странное понятие, как «массовый героизм».

Для европейца герой — всегда одиночка. С античных мифических повествований Европа прославляла только обязательно благородную, исключительную индивидуальность или личность, в которой воплощался идеал, исповедуемый в обществе. Русский же герой, будь он мифически-былинный (Илья Муромец) или вполне исторический (Иван Сусанин), почти всегда из простых, во всяком случае не знатных (гражданин Минин) или не самых знатных (князь Пожарский) родов. К знати же у нас, наоборот, всегда было либо недоверие, либо ирония. Даже русские прославленные князья были прославлены церковью. И, скажем, про победу на Куликовом поле у нас принято говорить не как про подвиг Дмитрия Донского, а как про победу русского народа, впервые объединившегося против общей угрозы.

И вместе с тем мы можем говорить, что вплоть до XIX столетия русское национальное самосознание носило элементарно-фрагментарный характер. Оно актуализировало только элементы, а не целостность картины мира, подспудно как бы признавая свою причастность и зависимость к более древним и в значительной степени чуждым

духовным традициям, которую еще предстояло освоить. Так, скажем, отсылка к идее Рима у старца Филофея имеет в виду догматическую привязку к тому, что уже исчерпало себя в историческом смысле. Рим, наверное, мог быть «вторым» потому, что был основан императором, добровольно отказавшимся от «первого» Рима. Но «третий» Рим никак не мог быть русским, хотя бы потому, что московский царь не имел почти никакого отношения ни ко «второму», ни к «первому» Риму. Тем более что и там, и там христианская вера была искажена.

В общемировоззренческом смысле гораздо значительнее воспринимается полемическая реплика Ивана Грозного в его споре с папским легатом Антонио Пассивино: «Наша вера не греческая и не римская, но христианская». В словах русского самодержца, с одной стороны, впервые отчетливо улавливается принципиальный разрыв с чуждой традицией. С другой стороны, в них впервые проявляется осознание собственной, независимой правды мироустроения. Мы знаем, как дорого эта «правда» обошлась самому Ивану Васильевичу, его ближайшим родственникам, а в их лице — верховной власти династии Рюриковичей и всему Московскому Царству. Приближение к осознанию «грозной» правды заняло почти два с половиной века. А когда русская мысль уже в императорской России[2] в очередной раз созрела, чтобы четко определить содержание собственной правды, то вызвала в обществе самое настоящее потрясение. Именно такова была реакция русской элиты на «первое философическое письмо» П. Я. Чаадаева.

Надо отметить, что при огромной значимости полемики, которая возникла по поводу «письма Чаадаева» и разделила русских интеллектуалов на «славянофилов» и «западников», в философском смысле ее роль во многом была подготовительная. И суть этой подготовки состояла в определении предмета философии — предмета русской философии в ее самобытности и самодостаточности. И можно без преувеличения сказать, что впервые в истории мысли предмет философии открыл себя в непосредственно данном отечестве, или родине.

Конечно, философия — это всегда опыт прояснения своего, родного и в этом смысле — родины как порождающего первоначала. Но одно дело, когда родное открывается в теоретической (умозрительно-созерцательной) соразмерности космического Логоса. Другое дело, когда родное открывается мистически непостижимой соразмерности Божественного Откровения. Третье дело, когда родное

[2] Кстати сказать, петровская увлеченность идеалом западной империи отражает не что иное, как невинную очарованность заморскими чудесами.

утверждает себя в очевидности самоудостоверяющй рациональности. Классическая история философии дает достаточно отчетливое представление о логике духовно-интеллектуального развития западной цивилизации и философии как универсальной формы самосознания. А вот то, что открыла русская мысль в качестве первичной очевидности бытийственного основания, если и вписывалось в известную, привычную логику, то с большим трудом.

Впрочем, это вполне закономерно и удивительно только потому, что новая форма предполагает новое содержание, материей которого хотя и являются всегда одни и те же элементы, но — постигаемые в ранее неведомых качествах. Древняя философия греков не уничтожала предшествующее ей мифопоэтическое знание, претворила его, открыв в нем новое содержание, предав уму новую форму. Очевидно, что из мифологии нельзя объяснить учение Платона или Аристотеля, а из неоплатонизма нельзя объяснить христианства. Зато из христианского богословия можно объяснить неоплатонизм, а из неоплатонизма — древний миф. Так же из христианского догмата невозможно объяснить новоевропейскую науку; но зато последняя, зачастую называя себя по старинке «философией», с уверенностью берется объяснить природу всех предшествующих форм знания, сознания и самосознания.

Русская философия, или то, что у нас принято ею называть, заявляет о себе примерно в то же время, когда Россия вступает в «концерт европейских держав», а через него и — в мировую историю. Философы «постмодерна», не будь они ограничены пределами собственной, цивилизационно обусловленной ментальности, могли бы узреть в этом явлении то, что они называют «со-бытием», то есть фактом, который самоочевидностью своего содержания, не редуцируемого ни к чему, кроме себя самого, переформатирует всю смысловую конфигурацию мироустройства. Но ни интеллектуалы постмодерна, ни тем более интеллектуалы модерна этого не сделали. На протяжении XIX–XX веков для Запада и организованного им мира сущность России определялась в диапазоне понятий от «загадки» до «угрозы». Притом что первое не исключало второго. И даже скорее всего, что «загадочность» России в западном сознании исподволь включала в себя «угрозу» как продолжение ее непостижимости.

Но «так случилось», что свое вступление в мировой процесс Россия превратила в «со-бытие», предполагающее внутреннее самоопределение своего содержания и его трансляцию всему окружающему сущему. Замечательно, что первая попытка этого самоопределения носила преимущественно негативно скептический характер.

Не менее замечательно и очень символично то, что осуществлена она была не по-русски, а по-французски[3]. Зато реакция на нее активировала подлинную философскую рефлексию. Мы имеем в виду выше уже упомянутое «письмо» Чаадаева, полемику западников со славянофилами и первые наброски философских систем от А. С. Хомякова до Н. Г. Чернышевского.

Важно подчеркнуть, что Россия вошла в историю человечества как раз в тот период-момент, когда сама история фактически стала всемирной. В середине XIX столетия сложилась глобальная капиталистическая система, что позитивно предвосхитил в своей классической «Философии истории» Г. В. Ф. Гегель, а критически продикларировали в «Манифесте коммунистической партии» К. Маркс и Ф. Энгельс. А чуть позже в знаменитом многотомном исследовании они же, по сути, изложили онтологию мира как систему капитала. Тем самым они одновременно зафиксировали «чудо» всемирно-исторической состоятельности буржуазной цивилизации и закономерность ее гибели. В позитивном смысле восходящая история западного мира как буржуазной цивилизации свершилась и вступила в фазу завершения.

В 1867 году вышел первый том «Капитала».

А в 1869 году вышла книга Николая Яковлевича Данилевского «Россия и Европа».

На первый взгляд кажется, что эти события между собой не имеют ничего общего. Тем не менее общее есть, и весьма существенное. Оба исследования касаются начала кризиса современности. У Маркса — кризиса капиталистической, буржуазной системы. У Данилевского — кризиса, а точнее упадка, западной цивилизации в буржуазном ее завершении. Причем для Данилевского проблема носит не только и не столько отвлеченно-объективистский, т. е. преимущественно теоретический характер. Мысль русского философа проникнута глубочайшим экзистенциально-душевным переживанием. Или иначе: мысль Данилевского захвачена не просто объективной исторической реальностью; она захвачена отечеством, которое впервые вводится в круг проблем мировой философии. И критическим лейтмотивом размышлений русского философа выступает осознание все того же жизненного несовершенства, которое всегда присутствовало в русском самосознании. Можно сказать, что глубоко личное

[3] Вспомним, что Бэкон на заре новоевропейской философии писал на латыни, Декарт только со временем стал переходить с латыни на французский. А Лейбниц вообще отдавал предпочтение французскому языку перед родным немецким.

переживание о судьбе родины развертывается в систематическое учение о России, философию Русского мира. Более того, «Россию и Европу» Н. Я. Данилевского без преувеличения можно назвать первой философской системой в России, которую после него только развивали. И ее главной особенностью была историософичность, открытость будущему, усмотрение, обоснование в нем подлинности настоящего. А значимость всех последующих философских учений в России во многом связывалась с ее причастностью к историософии.

Философское знание критично и проблематично, что задает познавательную установку на радикальное сомнение, которое всегда имеет в виду свое положительное разъяснение. Учение Н. Я. Данилевского в точности соответствует этим критериям. Россия для него не только предмет, но и проблема в определенности будущего. Ранние славянофилы в большей степени интересовались прошлым и, таким образом, соответствовали философско-исторической постановке вопросов и ответов на них. Данилевский же, пожалуй, впервые предложил перспективное понимание истории и тем самым придал историософскую направленность философскому исследованию. Может показаться, что интерес русского мыслителя во многом был схож с интересами западных прогрессистов: Ж. А. Кондорсе, А. Сен-Симона, О. Конта. На наш взгляд, сходство это чисто внешнее. Ведь идеи европейских интеллектуалов, являясь продолжением отвлеченного рационализма эпохи Просвещения, сводились, строго говоря, к абстрактно-утопическим проектам универсального будущего, которое представлялось всего лишь уточнением настоящего. Для нашего же ученого универсального будущего быть не могло, так же как не было универсальной истории. Практическим подтверждением тому, с одной стороны, для него являлась очевидность упадка романо-германской цивилизации. А с другой стороны, теоретическим требованием выступал императив непрерывности исторического процесса. Отсюда и вставал вопрос о «преемнике» исторической эстафеты.

Во второй половине девятнадцатого столетия славянофильская интуиция уже приобретала очертания научной и философской теории, питаемой и становлением национального самосознания у славянских народов Европы, и развитием этнографического знания, и, самое главное, стремительным ростом политического влияния на международном уровне России, жизненный тонус которой поддерживался усилиями русского народа. Тем более что сама историческая жизненность русских с древних времен настраивалась эсхатологическими мотивами православного вероисповедания. Поэтому нет ничего

странного в том, что именно на русской почве возникла не только научная теория культурно-исторических типов, но и философская концепция славянской цивилизации, вступающей в активную фазу исторического процесса, основания которого были открыты прошлым, но смысл которого прояснялся настоящим, а усматривался в будущем.

Философия истории Гегеля стала концептуальным завершением западного цивилизационного самосознания. Запад вполне предъявил собственную исключительность по отношению к остальному человечеству — причем именно в ретроспективе исторической завершенности. Его последним шагом в мировой истории стала глобальная трансляция европоцентристской идеологии, провозглашающей духовное превосходство «белого человека», его совершенство в буржуазном изводе постхристианской метаморфозы. И не так важно то, что сама гегелевская система подвергалась более или менее радикальной критике внутри европейского интеллектуального пространства. Более значимо то, что критика гегелевского историзма по умолчанию имела в виду «идею» того, что истинное мироустройство реализуется только на принципах, открытых романо-германскими народами. Настоящее, подтверждаемое политической, экономической, идеологической, научно-технической, военной мощью Запада, в рамках европоцентризма, в конечном счете перетекало в будущее, так как ничего принципиально нового появиться в мире уже не могло. Будущее, таким образом, оказывалось поглощенным настоящим. Классическая история завершилась

Однако удивительным образом оказалось так, что далеко не все, теоретически улавливаемое романо-германским духом в своем настоящем, практически им могло быть усвоено. Таким странным «настоящим» для Запада и оказалась Россия, которая и практически, и теоретически именно во второй половине XIX века впервые ему себя противопоставила. Более того, это противопоставление имело место не только на политическом уровне. Хотя в политической сфере оно выразилось в первую очередь и наиболее наглядно, и наиболее остро. Тем не менее гораздо существенней противопоставление себя Западу обнаружилось не таким очевидным образом, т. к. захватывало метафизические основания русского мироустройства, фиксируя концептуальные моменты русского мировоззрения, русского миропонимания и мироустроения. И все это нашло отражение в актуализации историософской картины мира, питаемой и эсхатологическими интенциями прошлого, и категорическим неприятием наступающего «буржуазного» настоящего.

Как мы уже писали выше, учение Данилевского можно квалифицировать как первую собственно русскую философскую систему, которая выстроена автором по всем правилам классической философии. Мы также уже отмечали, что впервые в истории Данилевский предметом философии представил конкретный культурно-исторический тип, или Русский мир — Россию как определенным образом упорядоченное бытие человека. При этом Россия Данилевским была именно проблематизирована, что и стало предпосылкой ее анализа, нацеленного на системное обоснование самодостаточности русской цивилизации и ее исторической перспективы. Понятно, что экзистенциально Россия для нашего мыслителя проблемой никогда не была. Родина — это непосредственно индивидуальное переживаемое состояние любого человека. И у нас оно в силу определенных причин стало «точкой входа» в пространство созерцания истины. А. С. Пушкин, Н. В. Гоголь, П. Я. Чаадаев, А. С. Хомяков, братья Киреевские и братья Аксаковы, А. И. Герцен, Т. Н. Грановский были передовым отрядом открываемого пути, траектория которого, как нам кажется, отчетливо и была прочерчена Н. Я. Данилевским.

С чего начинает Данилевский? Как философ он начинает с разбора, или расчистки того, что мешает со стороны узреть подлинное основание мира. В нашем случае, т. е. и для Данилевского, и для нас, первичный разбор сводился к освобождению от европоцентристской доминанты, во многом определяющей мировоззрение российского «высшего общества», начиная с восемнадцатого столетия. Как мы хорошо помним, событием, которое непосредственно подвигло Данилевского к созданию главного своего сочинения «Россия и Европа», стала Крымская война, давшая практический и недвусмысленный, но не для всех очевидный ответ на вопрос, разделивший русскую интеллектуальную элиту на славянофилов и западников: Европа ли Россия?

Выше мы не случайно указали на тот факт, «Россия и Европа» была написана почти в одно и то же время, что и «Капитал». Имея это в виду, мы бы хотели сказать, что Крымскую войну можно считать первой по-настоящему мировой войной, которую сегодня некоторые историки вполне резонно называют «нулевой мировой». Мировая война — это «изобретение» капитализма, как и мировая система, и мировая гегемония. Вернее сказать, она есть прямое следствие гегемонистской тенденции капитализма. Одновременно мировая война — проявление внутреннего системного кризиса мирового капитала, предзнаменование его гибели. Мир капитала, метафизические основания которого прекрасно были предугаданы еще Т. Гоб-

бсом, — «война всех против всех», или «война каждого против каждого» — к середине XIX достиг предела своего развития. И этим пределом стал необъятный край России с его неисчислимыми богатствами и народом, великодушие которого тоже не знало предела.

Не вдаваясь в детали того, почему такое могло произойти, скажем пока просто: буржуазный капитализм не знал, как быть с Россией. Уже тогда она стала восприниматься Западом как экзистенциальная угроза. «Европа не признает нас своими. Она видит в России… нечто ей чуждое, а вместе с тем такое, что не может служить для нее простым материалом, из которого она могла бы извлекать свои выгоды, как извлекает из Китая, Индии, Африки, большей части Америки и т. д., материалом, который можно бы формировать и обделывать по образу и подобию своему. Европа видела в Руси… не чуждое только, но и враждебное начало»[4]. Поэтому против России была развязана война. Все, чем занимался Запад в лице капиталистической Европы до середины XIX века, было захватом, или завоеванием. В этом он преуспел. Россия же предстала перед ним тем, что захватить он оказался не способен.

Вот как об этом писал Данилевский: «Как ни рыхл и ни мягок оказался верхний, наружный, выветрившийся и обратившийся в глину слой, все же Европа понимает, или, точнее сказать, инстинктивно чувствует, что под этой поверхностью лежит крепкое, твердое ядро, которое не растолочь, не размолотить, не растворить, — которое, следовательно, нельзя будет себе ассимилировать, претворить в свою кровь и плоть, — которое имеет и силу, и притязание жить своею независимою, самобытною жизнью»[5]. Поэтому Россия должна была быть не захвачена, не завоевана, а — уничтожена. Но не есть ли ведение войны на уничтожение обнаружение собственного цивилизационного ослабления, исчерпания творческого потенциала?

Война, во-первых, это — всегда подведение итогов. Война — это собственно итог определенного цикла развития или окончательного осуществления той или иной исторической общности. Война — это, прежде всего, проявление внутреннего обострения противоречий системы. В зависимости от степени обострений, их глубины интенсивности, масштаб и характер войны может быть различным. Нередко война является непременным условием цивилизационного развития. Такова роль войны и истории Древней Персии или Рима.

[4] Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 66.

[5] Там же.

Вместе с тем могущество персидской деспотии оказалось бессильным перед военно-политическим союзом греческих полисов. И оно было окончательно сокрушено, когда столкнулось с теми же греками, объединенными властью македонских царей.

Римская империя родилась во многовековых военных противоборствах италийских племен между собой и ближайших соседей: этрусков, галлов, карфагенян. И каждый из их противников первоначально был более могущественен, а порой даже более культурно развит, как в случае с Этрурией и Карфагеном. Но каждый раз римляне в финале противостояния активировали такие организационные потенции, которые позволяли одерживать им цивилизационные победы.

Война, во-вторых, в случае победы — это еще и наметка исторической перспективы, подтвержденная нравственным превосходством над противником, — превосходством, подтвержденным, прежде всего, в организации, что невозможно без внятной артикуляции ценностных императивов и указания целевых ориентиров. Конечно, принято считать, что Крымская война для России закончилась поражением. Так оно и было, но… — только в военно-политическом плане. А вот то, какие выводы были сделаны и политической, и интеллектуальной элитой России после этого поражения, можно отнести к несомненным положительным результатам. И, беря в расчет то, как скоро Россия восстановила потерянный политический статус в мире, те достижения, которые ею были совершены в международной и внутренней политике в каких-то двадцать лет, можно говорить о крымском поражении как о первичном моменте осмысления исключительности собственной исторической судьбы. Поражение стало моментом-событием, которое во всех сферах общественной жизни активировало стремление реализовывать собственную цивилизационную инициативу, соответствующую нравственным принципам, оформившимся в течение тысячелетней истории страны. И сочинение Н. Я. Данилевского следует отнести, может быть, к самому важному проявлению этого события.

Так же как Эллада некогда рождалась в сражениях с монолитом восточной деспотии, как Римская Империя — в борьбе с финансовой мощью Карфагена, Россия вступила в мировую историю смертельным противостоянием с постхристианским, буржуазным Западом. И сегодня можно сказать, что этот процесс находится в самом разгаре. Таким образом, вхождение России в мировую историю длится уже более 170 лет. И, начиная с Крымской войны, Россия, по-видимому, явилась и является непреодолимым препятствием на пути западного империализма к мировому господству. Конечно, мы нигде не

найдем у Данилевского рассуждений ни о западном империализме, ни о том, что Россия стала для него непреодолимым препятствием. Зато то, что столкновение с силами объединенного Запада в ходе Крымской войны явились закономерным следствием принципиальных различий цивилизационного развития двух систем, для него несомненный факт — событие, осмысление которого представлено исследователем в качестве основания историософской теории самодостаточности и самобытности русской цивилизации. Причем самобытность ее определяется не универсальным абстрактным законом, а стилем жизни, который осуществляет конкретный народ.

Интуицию народа Н. Я. Данилевский унаследовал от славянофилов. Хотя слово «унаследовал», наверное, будет не совсем точным. Скорее уже, А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, К. С. Аксаков актуализировали интуицию «народности», которая развивалась в русском национальном самосознании не протяжение всей его истории. Конечно, мы не должны забывать о влиянии опять же европейских, прежде всего немецких романтиков, которые обратились к народной тематике еще в конце XVIII века. Но в отличие от своих предшественников и в значительной степени учителей уже у ранних славянофилов интерес прошлому своего народа был в огромной степени связан интересом к его будущему. Поэтому для славянофилов народ — это не столько предмет восхищения, сколько проблема, решение которой актуализирует будущее в подлинности настоящего. И трудность решения этой проблемы в первую очередь определялась несоответствием содержания предмета интереса (народа) и способа к нему отношения.

Отсюда и основные усилия, которые предпринимали первые славянофилы, носили методологическую направленность. Вспомним статьи И. В. Киреевского («О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России», «О необходимости и возможности новых начал для философии») или знаменитые письма А. С. Хомякова к Ю. Ф. Самарину. Уже в этих пусть и небольших сочинениях отчетливо просматривается понимание того, что истинная субъективность не сводится ни к универсальной индивидуальности (ego), ни к трансцендентальной всеобщности (der Geist). Однако только у Н. Я. Данилевского это понимание достигло концептуальной выразительности. Именно так, на наш взгляд, следует понимать его учение о культурно-исторических типах, каждый из которых рассматривается в качестве результата цивилизационной самодеятельности того или иного народа. Другими словами, в теории нашего мыслителя по ходу обоснования нелинейной версии мировой истории речь идет о том, что

подлинной формой познающей, преобразующей субъективности правильно считать конкретную историческую общность людей, достигшую в своей деятельности высокой степени самоорганизации, реализовавшуюся в религиозной, эстетической, политической и экономической сферах жизни. Таким образом и разворачивается, на первый взгляд, сугубо топографическая хронология истории. Тем не менее такая хронология позволяет не только уловить уникальность и непревзойденное совершенство той или иной цивилизации, но и доказать принципиальную незавершаемость мировой истории, равно как и неиссякаемость творческого потенциала человеческого рода. Отсюда радикальная критика Европы. Отсюда же критическая проблематизация России. Отсюда же и выход из «истории-завершения» в «историю-перспективу», переход от «романо-германской» философии истории к русско-российской историософии Данилевского.

Данилевского очень часто относят к представителям геополитики, порой даже его называют одним из ее основоположников или, по крайней мере, ее предшественников. На наш взгляд, такого рода утверждения в принципе не верны. Геополитика исходит из предпосылочной априорности географических (пространственных, ландшафтно-климатических, геологических) факторов, жестко детерминирующих историческую, социокультурную динамику. Детерминизм геополитики говорит о ее причастности к позитивной науке, претендующей на установление строгих причинно-следственных связей между наблюдаемыми явлениями. Данилевский же существенно значимое видит в преображающей человеческой деятельности, которая является сама в качестве свободного, т. е. не сводимого к естественной необходимости, отношения к предсущему бытия (природе) и проявляет сущее в разнообразных культурно-исторических модификациях. Другими словами, предмет интереса в теории культурно-исторических типов — дух, осуществляющийся в творческом взаимодействии людей, в каждой последующей модальности раскрывающий тот или иной аспект смысла человеческой жизни. Поэтому теорию культурно-исторических типов мы квалифицируем как историософию.

Может показаться странным, что, прежде чем выяснить отношение России к Европе, Н. Я. Данилевский вступительную главу своего сочинения начинает с рассуждения о, казалось бы, ничтожном в общеисторическом плане конфликте внутри Европы между Пруссией и Данией. Странное впечатление от такого вступления быстро исчезает, как только переходишь к чтению следующего фрагмента, в котором автор излагает историю развязывания турками Крымской войны, анализируя

причины безразличия европейских стран к агрессии Пруссии против Дании и чрезвычайной заинтересованности и вовлеченности в конфликт тех же стран на стороне Турции против России. Методично представив фактуру каждой из ситуаций, Данилевский резюмирует: «Англия и Франция объявляют войну России, в войну вовлекается Сардиния, Австрия принимает угрожающее положение, и наконец вся Европа грозит войною, если Россия не примет предложенных ей невыгодных условий мира. Так действуют правительства Европы»[6].

Данилевский особенно подчеркивает, что «это не какая-нибудь случайность, не журнальная выходка, не задор какой-нибудь партии, а коллективное дипломатическое действие всей Европы, то есть такое обнаружение общего настроения, которое менее всякого другого подвержено влиянию страсти, необдуманного мгновенного увлечения»[7]. И далее он почти риторически задается вопросом: «Откуда же это равнодушие к гуманной, либеральной Дании и эта симпатия к варварской, деспотической Турции, — эта снисходительность даже к несправедливым притязаниям Австрии с Пруссией и это совершенное неуважение к самым законным требованиям России?»[8].

Современный российский, а скорее всего, и не только российский политолог или правовед подобную ситуацию привычно охарактеризует проявлением «политики двойных стандартов». Наши дипломаты и политики в таких ситуация уже много лет пытаются «уличить» в этом своих западных контрагентов. Результат остается неизменным. И его легко объяснить. Дело в том, что на самом деле никаких «двойных стандартов» не существует. Стандарт — всегда один. И он — только для своих. Он создавался на протяжении нескольких столетий для себя и под себя. Он нашел свое выражение в политических, правовых, религиозных, финансовых, речевых эквивалентах. Он нашел свое выражение в философии и науке.

Не было бы ничего страшного, если бы этот созданный Европой «для-себя-стандарт» оставался всегда европейским, как это было во все предшествующие времена. Однако европейский рационализм в буржуазно-капиталистическом воплощении обнаружил устойчивую и неустранимую тенденцию к тотальному распространению с претензией на господство, игнорируя противоречия, которые он породил

[6] Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 13–14.

[7] Там же. С. 14.

[8] Там же.

вокруг себя, и не считая значимыми, которые он породил в себе самом. Поскольку политическую систему можно считать условно феноменальным выражением цивилизации, а науку — ее ноуменальным определением, постольку в политике указанные противоречия будут проявляться с наибольшей очевидностью, а в науке будут таиться ее исконные основания. Вот почему Н. Я. Данилевский приступает к исследованию с описания обычной для Европы политической комбинации. И вот почему первая главы его сочинения посвящены последовательному разоблачению европоцентризма в ценностно-мировоззренческом и в методологическом аспектах.

Как мы хорошо помним, первая глава книги Данилевского называется «Почему Европа враждебна России». Сразу заметим: Европа враждебна России, а — не наоборот. Враждебность — это обычное состояние Европы по отношению ко всему миру, а к России по преимуществу. Ведь «Россия не есть завоевательное государство»[9]. Таков первый тезис аннотирования к данной главе и обоснованию коего она большей частью посвящена. Мы умышленно использовали термин «обоснование», а не «доказательство», так Данилевский ничего не доказывает. Он излагает очевидные факты, отображающие историческую картину России. И хотя «Россия не мала», «но большую часть ее пространства занял русский народ путем свободного расселения, а не государственного завоевания»[10]. Более того, Данилевский показывает, что в своей истории России выступает заступником, защитником, покровителем, опекуном, просветителем для финнов, грузин, армян, прибалтийских народов и народов Средней Азии и даже — для Польши.

Воздвигнутое русскими «государственное здание не основано на костях попранных народностей». Русский человек «или занимал пустыри, или соединял с собою путем исторической, нисколько не насильственной ассимиляции такие племена, как чудь, весь, меря или как нынешние зыряне, черемисы, мордва, не заключавшие в себе ни зачатков исторической жизни, ни стремлений к ней; …принимал под свой кров и свою защиту такие племена и народы, которые, будучи окружены врагами, уже потеряли свою национальную самостоятельность или не могли долее сохранять ее, как армяне и грузины». Завоевание играло во всем этом самую ничтожную роль, как легко убедиться, проследив, каким образом достались России ее

[9] Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 33.

[10] Там же. С. 34.

западные и южные окраины…»[11]. Чуть позже мы еще вернемся к вопросу о том, какое отношение все это имеет к историософии. А пока выделим первый вектор, по которому Данилевский провел демаркацию и дистанцирование России от Европы. Назовем его «вектором цивилизационной стратегии» и отнесем к области политической феноменальности, или явленности, цивилизационной системы.

Второй методолого-мировоззренческий вектор фактически образуется как бы сложением еще двух подвекторов. Один из них можно условно назвать «космологическим», так как он нацелен на топографическую переоценку Европы, с одной стороны, имея в виду нелепость «общепринятого» обоснования ее континентальной самодостаточности; с другой стороны, подвергая радикальному сомнению саму методологию подобной топографии, как проявление ментальной ограниченности. Так, главу «Европа ли Россия?» Данилевский начинает вопросом: «Что такое Европа?» И далее, отвечая на него, он последовательно обосновывает если не несостоятельность самого понятия «Европа», то — его противоречивость или неоднозначность во всяком случае. Наш ученый-философ показал, что и в географическом, и в историческом, и в этнографическом, и в антропологическом контекстах теоретического знания о себе самой Европа никак не поддается более или менее строгому определению. Так, рассмотрев пространственную идентификацию Европы, Данилевский справедливо приходит к выводу, что оно «очевидно искусственное». И отчасти, наверное, с иронией, а может, и без нее далее он добавляет: «в сущности… Европы вовсе никакой нет, а есть западный полуостров Азии»[12].

Важно понимать, что подобная неопределенность указывает не просто на несовершенство позитивной науки, которую Запад полагает своим высшим культурным достижением. Такая неопределенность обнаруживает общую мировоззренческую ущербность, что не может не сказываться как на теоретической методологии знания и самосознания, так и на практической стратегии цивилизационной деятельности. Не будет преувеличением сказать, что Данилевский основной части исследования предпосылает разоблачение «европоцентристского догматизма». Ведь только дискредитация основополагающего концепта господствующего мировоззрения открывает путь разработке более достоверного понимания мира как исторического процесса.

[11] Там же. С. 35.
[12] Там же. С. 74.

Мы не будем более подробно останавливаться на ироничной критике географического определения Европы. В конце концов, речь идет не о географии, а, если угодно, о космосе как упорядоченном бытии, в центре которого Европа себя утвердила. И Данилевский, вероятнее всего, к такой критике прибег как риторической подготовке перехода к существу вопроса: что же такое Европа? И его предварительный ответ захватывает отнюдь не географический, а культурно-исторический аспект: «Европа есть поприще германо-романской цивилизации, ни более, ни менее; или, по употребительному метафорическому способу выражения, Европа есть сама германо-романская цивилизация»[13]. Но и здесь Данилевский сохраняет иронический настрой критических размышлений. И, может быть, это отчасти связано с тем же самым натурализмом, преобладающим в еще не оформившейся гуманитарной науке просвещенной Европы.

Особенно обращает на себя внимание уничижительная ирония, с которой Данилевский подвергает расистскую антропологию как одно из ключевых звеньев цивилизационного, естественно-научно европоцентризма. Он на нескольких страницах бегло, но по содержанию безупречно анализирует набиравшую в середине позапрошлого века популярность «черепную теорию» Андерса Ретциуса. Как известно, предложенные шведским антропологом френологические дефиниции людей на «длинноголовых» и «короткоголовых» в то время начали широко использоваться в качестве обоснования объективных, биологических предпосылок духовного превосходства романо-германских народов. Данилевский же убедительно продемонстрировал, что, строго следуя методологии, принятой европейскими натуралистами, нельзя не прийти к заключениям, обесценивающим как саму методологию, так и те выводы, ради которых она разрабатывалась и применялась. Вот каков вердикт нашего ученого: «Ретциусово деление приводит логически к одному из следующих заключений, которые с точки зрения национального самолюбия мы можем все одинаково принять: 1. Или это лишь искусственное деление, не имеющее того преобладающего значения, которое ему приписывается некоторыми… 2. Или… это… суть начало иерархическое, определяющие собою степень совершенства рас; в таком случае это первенство принадлежит… славянам»[14].

[13] Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 74.

[14] Мы позволили себе немного сократить цитату из текста Данилевского, что ничуть не изменило смысла того, что он имел в виду (Данилевский Н. Я. Россия

И здесь снова, нам кажется, важно подчеркнуть не столько критику европоцентристской науки, сколько принципиальное ее опровержение в той части, которая касается ценностных оснований, а именно обоснования безусловного (ведь это объективно предписано самой природой, по умолчанию — и богом) собственного превосходства. Но что еще более значимо, так это то, что Данилевский не ограничивается негативным опровержением-разоблачением. Он убежден, что «особый психический строй, характеризующий каждую народность (особенно же каждый культурно-исторический тип), проявляется не в том только, что присоединяет некоторую субъективную примесь к добываемым ими научным истинам, но еще и в том, что заставляет смотреть на каждый народ, на подлежащую научным исследованиям действительность с несколько иной точки зрения. Потому и отражения этой действительности в духе разных народов не совершенно между собою совпадают, но имеют в себе нечто такое, что взаимно дополняет их односторонность»[15].

Данилевский предлагает собственную методологическую стратегию, опирающуюся на очевидность духовно-нравственных констант, отражающих характер исторического бытия народа. Задолго до того, как в Германии возникла дискуссия о разделении наук на науки о природе и науки о культуре, в России несводимость вторых к первым принималась как несомненный постулат. По крайней мере, Н. Я. Данилевский, хотя сам по образованию и по роду деятельности и был в первую очередь практикующим натуралистом, писал об этом совершенно недвусмысленно. Мы так судим по тому, как решительно он переходит от методологического натурализма к нравственно-историческому психологизму, положенному им в основание своеобразной цивилизационной антропологии, привносящей в теорию культурно-исторических типов историософское содержание.

Еще раз повторим, что до Данилевского никто из историков или философов не рассматривал различные народы в качестве «положительных», «самостоятельных деятелей в истории человечества», каждый из которых «развивал самостоятельным путем начало, заключавшееся как в особенностях его духовной природы, так и в особенных внешних условиях жизни»[16]. Конечно, немецкие романтики, французские консерваторы, английские традиционалисты пробудили интерес

и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 214).

[15] Там же. С. 162.

[16] Там же. С. 110.

к истории, обычаям, воззрениям собственных народов. Но, во-первых, то был интерес, прежде всего, к прошлому как проявление томительной тоски по ушедшему «золотому веку». А во-вторых, интерес этот был исключительно национальным. Он был не более чем духовно-интеллектуальной реакцией на безоговорочную победу просвещенческого универсализма. И этот реактивный интерес к прошлому своего народа в каждом случае оказывался чреватым рецидивом все того же европоцентризма в модальности соответствующего национализма, с известного момента переходящего в шовинизм.

Для Данилевского тема России и русского человека была связана не с идеализацией, или интеллектуально-эстетическим рафинированием, прошлого, а — с проблематизацией, или прагматическим целепостижением будущего. Настоящее же его интересовало постольку, поскольку оно есть воплотившееся прошлое — но еще неоформившаяся материя, предпосылка актуализации цели, или целостности сущего как такового. Поэтому так важна для него была антропологическая оценка культурно-исторического типа, с одной стороны, уже свершившегося, с другой, того, которому еще предстоит это сделать. Данилевский отдавал себе отчет в трудности решения этой задачи, но он взял на себя ответственность в обнаружении такой «независящей от случайных временных обстоятельств», т. е. неотъемлемой, «существенно важной, постоянной черты национального характера, которая высказывается во всей исторической деятельности… народа»[17].

И вот что писал Данилевский о европейцах: «Одна из таких черт, общих всем народам романо-германского типа, есть насильственность»[18]. Однако далее речь не идет об обыденном толковании этой черты. Задействовав тщательно отобранный исторический материал, философ предлагает своеобразную феноменологическую дескрипцию романо-германской насильственности. Притом что в его рассуждении совершенно отсутствует оценочная тональность или предвзятость. К тому же не исключено, что Данилевский учитывал то, что само понятие насильственности в европейских языках имеет смысловые коннотации, существенно отличные от тех, что вкладывает в них русский язык. Через эти собственные коннотации и обнаруживается смысловое ядро понятия, а вместе с тем разворачивается весь ценностный горизонт цивилизации как исполненность человеческой

[17] Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 215–216.

[18] Там же. С. 216.

деятельности. Данилевский определил насильственность как «чрезмерно развитое чувство личности, индивидуальности, по которому человек, им обладающий, ставит свой образ мыслей, свой интерес так высоко, что всякий иной образ мыслей, всякий иной интерес необходимо должен ему уступить, волею или неволею, как неравноправный ему»[19]. В таким образом понятой насильственности он видит залог выдающихся исторических достижений романо-германских народов.

Продолжая мысль Данилевского, мы могли бы сказать, что безусловное превознесение «своего интереса», «своего образа мыслей» всегда сопряжено не просто с убежденностью в собственной правоте, но и — с верой в истинность того, что ты в себе находишь. Так можно объяснить отвагу, целеустремленность, с которыми романо-германские народы подчинили себе большую часть мира. Романо-германскую насильственность не стоит сводить к произвольному волюнтаризму. В ее основе, вероятно, лежит вера в себя, проистекающая из доверия к себе, подкрепляемого систематической практикой заботы-о-себе. Отсюда — легитимация любого документального подлога, изменение церковного догмата: от filioque до непогрешимости Папы. Отсюда же — мотивация самых жестких и даже жестоких предприятий, направленных на осуществление истины, в постижении которой воля и разум не различены.

Как мы уже отметили, Данилевский достаточно убедительно изложил историографию «насильственности» романо-германского духа. Нам же представляется важным соотнести фактическую историографию с концептуальным ее оформлением. А к таковому мы относим всю новоевропейскую философию от Декарта и Бэкона до Гегеля и Спенсера. У первых мы находим теоретическое обоснование самодостоверности обособившегося разума. Причем степень и форма обособления не принципиальна, так, речь идет об отказе соборного толкования разума. В указанном смысле догматический раскол, проведенный западными епископатами, положил начало этому процессу и логично привел к индивидуалистическому протестантизму. У Гегеля же и Спенсера мы видим обоснование завершенности практического осуществления разума в мире, что и отражено в философии истории одного и основаниях социологии другого. В обоих случаях речь идет о фактическом достижении совершенного мироустройства на путях осуществления разумности свободного и потому правомочного гражданина.

[19] Там же.

Надо полагать, что тезис о достижении Европой совершенства Данилевский никоим образом не оспаривал. Скорее, наоборот, он подчеркивал, что «Запад, Европа, находится в апогее своего цивилизационного величия», а «блеск его идет во все концы земли, все освещает и согревает исходящими из него светом и теплотою»[20], было для него неоспоримым фактом. Другое дело, оборотной стороной очевидности «апогея величия» выступает очевидность приближения или наступления эпохи упадка, которая, хотя и может длиться очень долго, предсказывает рождение новой цивилизации. Ведь история, как и природа, не терпит пустоты. А всякая новая цивилизация возникает в результате того, что какой-то новый народ в конкретном пространстве и конкретном времени осуществляет исторически новую идею. А если идея новая, то, следовательно, и субъект ее осуществления не может не быть носителем исторически нового содержания. Отсюда вопрос о том, что может представлять собой народ, вступающий на арену мировой истории. И прежде, чем дальше двигаться за мыслью русского философа, мы бы хотели вернуться к небольшому, но, как нам кажется, важному обстоятельству, о котором мы вскользь упомянули в начале данной главы.

Дело в том, что, при всей убедительности и строгости аргументации, Данилевский в своих суждениях далек от категоричности. Его суждения почти всегда подаются в модальности возможного и как постановка проблемы. Что и придает его исследованию особое философское напряжение. Понятно, что названия глав «Почему Европа враждебна России?», «Европа ли Россия?», «Цивилизация европейская тождественна ли с общечеловеческою?», наконец, «Гниет ли Запад?» риторичны по своей формулировке. Но риторика здесь помимо того, что указывает на очевидность ответа в отношении Запада, или Европы, далеко не всегда имеет в виду очевидность по отношению к России. Вопрос о тот самом цивилизационном статусе России, который волнует Данилевского, вопрос о самой возможности нового культурно-исторического типа, центром которого будет Россия, всегда остается открытым. И эта «открытость» опять же свидетельствует о философском уровне постановки проблемы. А то, что эта «открытость» намекает на принципиальную незаврешенность ответа и постоянное пробрасывание его в будущее, улавливаемое только в опре-

[20] Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 199.

деленности цели, удерживающей в целостности наше самосознание, свидетельствует об историософичности идей Н. Я. Данилевского.

Вернемся к вопросу о содержании национального характера русского народа, который, по предположению Данилевского, может[21] стать проводником культурно-исторического типа, идущего на смену романо-германскому. Первой чертой, которую он выделяет в качестве основной, является «терпимость».

«Терпимость составляла отличительный характер России в самые грубые времена»[22]. И немного ниже: «Чуждые всякой насильственности отношения как русского народа, так и самого правительства к подвластным России народам… до такой степени, что нередко обращаются в несправедливость к самому коренному русскому народу. Тот же характер имеет и вся внешняя политика России, также нередко к ущербу России. Эта чересчур бескорыстная политика часто имела весьма невыгодные результаты для тех, которые имели более прав на нашу помощь и на наше сочувствие; но самая несправедливость, самые ошибки эти имели тем не менее своим источником отсутствие насильственности в характере, побуждавшее жертвовать своими интересами — чужим»[23].

И здесь мы еще раз позволим себе совершить терминологическую корректировку. Слово «терпимость» в современном русском языке приобрело разноплановые коннотации. Да и при прочтении у Данилевского разъяснений по поводу этого понятия складывается впечатление, что оно вполне могло бы быть заменено на «великодушие». В целом нам представляется, что понятием «великодушие» можно охватить весь комплекс характерных черт, которые имел в виду Данилевский, иллюстрируя свои пояснения историческими примерами, начиная с предания о призвании варягов и заканчивая отменой крепостного права[24]

Прокомментируем в связи с этим несколько фрагментов из восьмой главы «России и Европы», посвященной «различиям в психическом строе». О призвании варягов читаем: «Новгородские славяне, отвратившись от внутренней смуты, и к окружающему их порядку

[21] В одном месте, правда, Данилевский все-таки пишет: «развитие самобытной славянской культуры не только вообще необходимо, но теперь именно своевременно».

[22] Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 225.

[23] Там же. С. 228.

[24] Во всяком случае, в понимании самого Данилевского.

вещей; без борьбы партий, как бы единогласным мирским решением, шлют послов за море просить себе князя; и раз избранной власти остается народ верным в течение всей своей исторической жизни»[25]. Примечательно, что, повествуя об этом предании и упоминая о Гостомысле как ключевой фигуре в этом событии, Данилевский отождествляет «историческое лицо» и «олицетворение народной идеи». Так или иначе речь идет, во-первых, об искреннем признании собственного настоящего несовершенства; во-вторых, о добровольно принятом решении, направленном на исправление этого состояния; в-третьих, о бесстрашии призвать и принять чуждую силу на службу собственным интересам во имя достижения блага в будущем.

Схожее толкование Данилевский предлагает и в отношении Крещения Руси: «*Гостеприимный, общительный, веселый*, несмотря на свои увлечения, *насквозь проникнутый славянским благодушием*, Великий князь Владимир *начинает чувствовать пустоту* исповедуемого им язычества и *стремление к чему-то новому, лучшему, способному удовлетворить душевную жажду.* На его зов стекаются миссионеры от разных религий; *он свободно обсуживает, совещаясь со своими приближенными, излагаемые перед ним учения*, посылает *доверенных лиц исследовать характер этих религий* на месте и, убедившись этим путем *свободного исследования* в превосходстве православия, *принимает его*. За ним, *почти без сопротивления, принимает его и весь русский народ. Процесс, который происходил в душе князя, был только повторением более определенным и сознательным того, что смутно передумала и прочувствовала вся тогдашняя Русь. Все совершилось без наружной борьбы, потому что видимому действию предшествовала уже борьба внутренняя, отрешение от старого, отжитого и внутренняя жажда лучшего, нового*»[26].

Мы курсивом выделили интересующий нас историсофский аспект русского самосознания, питающегося критической самооценкой, широтой взгляда на мир, бесстрашием и решительностью, т. е. тем, что мы и называем великодушием. Причем и здесь Данилевский обращает внимание на то, что «рассказ о принятии христианства Владимиром считается легендою»[27]. Что еще более замечательно, чем просто кем-то задокументированный факт, т. к. «историческое событие… могло бы быть не более как случайностью, тогда как

[25] Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 230.
[26] Там же. С. 231.
[27] Там же.

легенда служит выражением того, как, по понятиям русского народа, должен был произойти переход от язычества к христианству»[28].

Прибавим к легендарной истории факты абсолютно достоверные из тех, что Данилевский приводит примеры, характеризующие политику России по отношению к народам, которые входили в ее состав, чтобы дополнить историософский мотив русского самосознания как фактор, определяющий российскую цивилизационную стратегию. Ведь включая в состав своего народа полудикие кочевые и не только кочевые племена, или народы, потерявшие политическую самостоятельность, Россия не только открывала им ту же историческую перспективу совершенствования собственной жизни. Тем самым она способствовала расширению палитры мирового процесса, активируя в полудиких этносах цивилизационный потенциал.

И мы не можем в завершение этой главы не осветить в контексте историософской проблематики основной тезис учения Н. Я. Данилевского об осуществлении славянского культурно-исторического типа. Его теоретическое предвосхищение является своего рода кульминацией построения цивилизационной перспективы для России. И первое, что в связи с этим на себя обращает внимание, — это то, что радикализм Данилевского по отношению к Европе, или Западу, совсем не отрицает преемственности. Так же как Рим сменяет Элладу, а современная Европа наследует Священной Римской империи, славянская цивилизация претендует на принятие исторической эстафеты у романо-германских народов.

Примечательно, что еще в седьмой главе исследования, впервые формулируя вопрос о содержательном определении всеславянского культурно-исторического типа, русский ученый, упреждая критику сторонников европоцентризма, говорит о бессмысленности такого вопроса. Ведь «удовлетворительный на него ответ, если бы он был возможен, сделал бы самое его развитие совершенно излишним»[29]. Тем не менее пятнадцать глав книги из шестнадцати посвящены не чему иному, как подготовке к такому ответу: «подведению под самые общие категории деятельность прошедших культурно-исторических типов», сведению «исторических результаты их жизни к возможно кратким и всеобъемлющим формулам», «сравнению этих результатов с теоретическими требованиями полного и всестороннего хода исторического движения»[30]. И далее, сопоставив их с культурными

[28] Там же. С. 232.
[29] Там же. С. 198.
[30] Там же. С. 565.

задатками, которые славянство успело уже проявить в своей исторической жизни, попытаться понять, насколько правомерны наши ожидания будущего осуществления предполагаемых свершений[31].

Причем славянство в понимании Данилевского выполняет не концептуальную, а техническую роль, символизирующую освобождение от романо-германского доминирования: связи-перехода от Европы к России. «Подвиг» дистанцирования от романо-германской Европы — это обязательное, хотя и недостаточное условие обретения собственной цивилизационной идентичности. Ни чехам, ни словакам или словенцам, ни сербам или хорватам, ни болгарам и даже полякам Данилевский не отказывает в возможности цивилизационной эволюции. Но дает понять, что положительный результат наиболее или исключительно вероятен на пути, открываемом Россией. «Россия как единственное независимое славянское государство» в своем великодушии взывает не только академическим слогом Н. Я. Данилевского, но и стихами Ф. И. Тютчева: «Привет вам задушевный, братья!»

Признание в себе славянства — это первый шаг на пути к независимости. Это первый настоящий акт свободы. Именно поэтому «для всякого славянина: русского, чеха, серба, хорвата, словенца, словака, болгара, — после Бога и Его святой Церкви, — идея славянства должна быть высшею идеею, выше науки, …выше просвещения, выше всякого земного блага, ибо ни одно из них для него недостижимо без ее осуществления — без духовно, народно и политически самобытного, независимого Славянства»[32].

Для Данилевского федеративное объединение славянских государств — это и первый шаг в настоящее будущее, и начало освобождения, и начало свободы. Причем не только негативной «свободы-от», но и позитивной свободы созидания нового как своего. На протяжении всего исследования он возвращается к мысли, что без политической самостоятельности никакое цивилизационное становление невозможно. А с другой стороны, логика исторического процесса предсказывает, что следующий культурно-исторический тип может даже структурно быть совершеннее романо-германского, который вполне реализовался только в двух ипостасях культурной (наука, промышленность) и политической (правовое государство), а поэтому характеризуется только «двуосновным»[33]. Предпосылку этому Данилевский видит в том, что России не свойственна та самая «насильственность»,

[31] Там же. С. 565–566.
[32] Там же. С.153.
[33] Там же. С. 576.

которые вывела когда-то романо-германцев в авангард, но воспрепятствовала более полной реализации творческого потенциала.

Поэтому международная политика России как единственного состоявшегося славянского государства прежде всего направляется на защиту, поддержание, обеспечение национального суверенитета всех славянских народов. Казалось бы, на риторический вопрос: «В чем могут заключаться для России ближайшие, осязательные политические выгоды от образования Всеславянского союза?» он дает конкретный ответ: «Конечно, в увеличении внешнего могущества, в обеспечении (как себя, так и своих союзников) от напора враждебного Запада, дабы в спокойствии силы и братском общении мочь развивать задатки своего внутреннего нравственного и материального благосостояния и величия»[34]. Отдельно обратим внимание на выражение «в братском общении… развивать задатки благосостояния и величия». Речь идет не о величии России, а о величии «славянского союза», рождение которого Россия только активировала своим цивилизационным великодушием. Реализация же его — дело всех суверенных славянских народов. И это обстоятельство есть необходимое условие того, что «славянский тип будет первым полным четырехосновным культурно-историческим типом»[35].

Самое же главное следствие реализации «всеславянского союза», в понимании Н. Я. Данилевского, это опыт реального преодоления исторического нарратива, транслируемого Западом. Мы начинали данную главу с различения двух моделей понимания истории: ретроспективной и перспективной. Первая нашла свое выражение в классической философии истории, начиная с Гегеля и заканчивая Фукуямой. Вторая, историософская модель, проявилась как форма русской философии: фрагментарно у славянофилов, а систематически у Н. Я. Данилевского. Напомним, что суть проведенного нами различения-противопоставления сводится к тому, что классическая «философия истории» фактически, в точном смысле слова, приходит к отрицанию своего основания — свободы. Возьмем ли мы Гегеля, Маркса, Поппера, Фукуяму, мы будем иметь дело с такой историей, в которой все так или иначе предопределено.

Если цель универсальна, т. е. одна-единственная, то и субъект ее достижения один-единственный. Более того, этот субъект себя не только провозгласил таковым, но и — легализовал и лигитимирвал во всех возможных форматах — теоретическом, ценностно-идеологическом, социально-политическом, политико-правовом и военно-экономическом.

[34] Там же. С. 489.
[35] Там же. С. 611.

«Либерально-освободительные» эксперименты модерна и постмодерна, включая опыт всех оранжевых, цветных революций последних десятилетий, прекрасная (вернее — ужасная) иллюстрация того, что «самосознание свободы» свободно переходит в тиранию произвола.

Историософское понимание свободы, как мы отмечали, имея в виду учение Н. Я. Данилевского, прежде всего проблематично. Оно исключает универсальную актуальность сущего. Универсальность сущего всегда только потенциальна. Поэтому мир — это совокупность сосуществующих в пространстве и во времени множества видов, т. е. созерцаемых, воплощаемых, реализуемых, осуществляемых теми или иными сообществами эйдосов Единого. Историсофская же картина мира позволяет узреть его в системной целостности свободно взаимодействующих культурно-исторических типов, каждый из которых представляет собой результат-форму деятельности людей, сплоченных уникально-целящим созерцанием Истины-Красоты-Блага.

Подводя итог этой главе, попытаемся свести к единому ответу три вопроса:

— что такое историософия?

— почему историософия — это, прежде всего, историософия России?

— какова роль Н. Я. Данилевского в становлении историософии России?

Начнем по порядку.

Первое. Историософия — это форма философского знания, представляющая мироздание как осуществляющееся во времени единство культурно-исторических систем, каждая из которых является формой-результатом свободной, преображающей стихийность бытия деятельностью людей, актуализирующих свои понимание Блага-Истины-Красоты. Историософское миропонимание исходит из изначального признания человеком несовершенства мира и принятием на себя ответственности его исправления. Поэтому историософский интерес преимущественно ориентирован на будущее, а для историософской формы знания характерна проблематизация совершенного будущего, оформленного из неопределенности прошлого и настоящего. Историософское миропонимание предполагает равноценную, но не равнозначную роль всех исторических общностей (народов), каждый из которых в ту или иную эпоху реализовала, реализовывает или будет реализовывать собственный, уникальный идеал Космического Единства: Блага-Истины-Красоты.

Второе. Историософское миропонимание как целостное представление об историческом процессе впервые сложилась в России

как синтез переживания православной эсхатологической интуиции и острого осознания несовершенства настоящей действительности. При этом русская философская мысль опыт критического отношения к собственным основаниям и их проявлениям в России сумела применить в отношении всего человеческого сообщества и в первую очередь в отношении западной, буржуазной цивилизации.

Третье и последнее. Николаю Яковлевичу Данилевскому, на наш взгляд, принадлежит заслуга концептуального оформления русско-российского цивилизационного самосознания. Некоторые сегодня скажут, что идеи Данилевского устарели. Его славянофильский и православный пафос, критикуемый, но понятный во второй половине XIX века, сегодня, после революционного атеизма и оголтелого, бесчеловечного национализма XX века, многим кажутся идеалистическим анахронизмом. Но мы предлагаем не спешить, хотя бы потому, что «славянство» у Данилевского не имеет ничего общего с национализмом, так же как православие у него — это не конфессиональное определение. Как первое, так и второе — это формы духовной идентификации людей, точнее их сообществ, кто, вероятно, претворит в жизнь новый «четырехсоставной» культурно-исторический тип.

Славянство и православие в целеполагаемой перспективе представляют собой единство в добродетели, которую Данилевский определил как «терпимость», а мы решились переименовать в «великодушие». В христианстве нет ничего, кроме великодушия, в нем его всечеловечность, готовая так или иначе открыться любому из людей, представителю любого вероисповедания. А наиболее совершенный, «четырехсоставной» культурно-исторический тип только потому и может осуществиться, что субъектом будет сообщество, в котором культ великодушия будет предельно реализуем. В таком развороте любая или этническая идентификация перестает быть доминирующей в том смысле, что ее полное и подлинное содержание раскрывается только в правильном, ортодоксальном прославлении Абсолюта. А в русском как в православном славянине Данилевский видел то самое великодушие, которое есть в каждом человеке, но которое предстоит активировать.

Наконец, повторим, что Н. Я. Данилевский никогда не был категоричен в своих утверждениях. Все его утверждения — это предположения, аргументированные логикой тех знаний, которые для него были очевидны. Для нас же правдивость его утверждений, как нам кажется, может быть подтверждена как историческим «новейшим» опытом нашего народа, так и осмыслением этого опыта в контексте идей Н. Я. Данилевского его критиками и сторонниками.

А. Я. Кожурин

РУССКИЕ ПРЕДШЕСТВЕННИКИ Н. Я. ДАНИЛЕВСКОГО: ИСТОКИ КУЛЬТУРНО-ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ТЕОРИИ

В данной работе речь пойдет об идейных предшественниках Н. Я. Данилевского в деле обоснования культурно-цивилизационной теории. Л. Н. Гумилев писал, что в рамках европейской традиции можно выделить два основных подхода к пониманию исторического развития: всемирно-исторический и культурно-исторический[1]. Корни культурно-исторической концепции, по мнению автора «Этногенеза и биосферы Земли», восходят к Геродоту, который в своей «Истории» противопоставил Европу и Азию как равноправные политико-культурные общности.

Главное отличие школы культурно-исторической от всемирно-исторической школы состоит в признании культурного многообразия. Данная школа бросала своеобразный вызов европоцентризму, который был господствующей установкой большинства философов и социологов XIX века. Можно утверждать, что в культурно-цивилизационные концепции отстаивают идею многополярного мира. Одним из первых адептов интересующей нас концепции был И. Г. Гердер, который в «Идеях к философии истории человечества» стремился оценить вклад каждой культуры в развитие человеческого рода. Блестящее развитие культурно-цивилизационная теория получила уже в XX веке в трудах О. Шпенглера («Закат Европы»), А. Тойнби («Исследование истории») и С. Хантингтона («Столкновение цивилизаций»).

Переносясь на русскую почву, отметим, что интерес к исторической проблематике серьезно обозначился у нас во второй четверти XIX века. Этому способствовало соединение нескольких факторов. Во-первых, Отечественная война 1812 года, нашествие «двунадесяти языков», поставила во всей остроте проблему «Россия и Европа». Во-вторых, сказалось влияние романтизма, который помещал в центре своих теоретических интересов специфику национального бытия, акцентировал этнографические и фольклорные аспекты. Наконец,

[1] Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. Л.: Гидрометеоиздат, 1990. С. 150–151.

нельзя забывать и о том влиянии, которое на русское общество оказала «История государства Российского» Н. М. Карамзина. О впечатлении, произведенном «Историей», ярче всего говорят не оценки ученых и литературных критиков, а реплика знаменитого авантюриста Ф. Толстого-Американца, который, прочитав ее, воскликнул: «Оказывается, у меня есть Отечество!»[2]

Обращаясь к генезису культурно-цивилизационной концепции, отметим, что в России первой половины XIX столетия для ее формирования были серьезные основания. О русских предшественниках Н. Я. Данилевского мы и поведем речь. Г. В. Флоровский писал в статье «Евразийский соблазн» (1928): «Морфологическое понимание русской самобытности мы впервые, но с полной отчетливостью встречаем у кн. Вл. Одоевского. Народы и все человеческие общества в его представлении суть "живые организмы", и организмы замкнутые и непроницаемые друг для друга. И каждый из них слагается по своему типу, и в нем проходит свою историческую судьбу, от младенчества до старческого конца. Из сочетания и смены таких разнообразных и неповторимых народных судеб слагается история человечества. <…> Исторические схемы Одоевского как бы продолжает Герцен. Но у Герцена они наполняются обильным фактическим содержанием, получают логический блеск и чекан. Смысл остается тот же. <…> В сущности, — это старая биологическая теория постоянства множественных видов, перенесенная в историческую область. *Так слагается теория культурно-исторических типов*. Странно сказать, но именно Герцена договаривает в своей книге Данилевский, и за скучноватым Данилевским — блестящий Леонтьев»[3].

Оставим на совести выдающегося православного богослова замечание о «скучноватом Данилевском» и обратимся к авторам из этого списка, а также к некоторым из тех, кого в нем нет. Начинать, в принципе, можно с А. С. Пушкина, который в спорах с Н. А. Полевым — автором многотомной «Истории русского народа» (т. 1–6, 1829–1833), чья концепция опиралась на идейные схемы европейских авторов, и П. Я. Чаадаевым, предложившим пессимистическую

[2] Здесь необходимо заметить, что на протяжении всего XVIII, а во многих интеллектуальных кругах и XIX столетия господствовала установка, что настоящая история России начинается лишь с реформ Петра I. Даже советская историография, которую принято упрекать в идеологической ангажированности, не доходила до подобных крайностей.

[3] Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 329–330. Далее — Флоровский.

трактовку отечественной истории в знаменитом «Философическом письме», опубликованном в 1836 году. Обращаясь к первому из названных авторов, А. С. Пушкин восклицал: «Поймите же и то, что Россия никогда ничего не имела общего с остальною Европою; что история ее требует другой мысли, другой формулы, как мысли и формулы, выведенные Гизотом из истории христианского Запада»[4].

Мы, однако, первым в интересующем нас ряду назовем Михаила Петровича Погодина (1800–1875) — яркого представителя, наряду с С. П. Шевыревым и Н. Г. Устряловым, концепции «официальной народности». М. П. Погодин был крупнейшим историком («О происхождении Руси», 1824; «Биография Н. М. Карамзина», 1866; «Древняя русская история до монгольского ига», 1872), издателем ряда исторических памятников, создателем «Древлехранилища» — выдающейся коллекции предметов старины. В своих исторических исследованиях он был принципиальным сторонником норманнской теории, которую отстаивал в полемике с такими оппонентами, как М. Т. Каченовский, Н. И. Костомаров и Д. И. Иловайский.

Оставил свой след М. П. Погодин и в истории русской литературы, став автором целой серии повестей, в которых был изображен быт разночинных слоев («Барская спесь», 1825; «Русая коса», 1827; «Адель», 1830), а также драматических произведений на исторические темы («Марфа, Посадница Новгородская», 1830; «Петр I», 1873). Наконец, он был автором аналитических заметок, к которым внимательно относились русские императоры — Николай I и Александр II[5]. Представляется закономерным, что самый основательный труд по истории русской культуры XIX века был посвящен именно М. П. Погодину. Речь идет о 22-томном творении Н. П. Барсукова «Жизнь и труды М. П. Погодина», которое В. В. Розанов назвал «Культурной хроникой русского общества и литературы за XIX век».

Перу М. П. Погодина принадлежала концептуальная статья «Параллель русской истории с историей западных европейских государств, относительно начала» (1845). В ней он проводит типологический анализ западной истории и истории России, в определенных чертах

[4] Пушкин А. С. Второй том «Истории русского народа» Полевого // Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: в 10 т. 4-е изд. Т. 7. Критика и публицистика. Л.: Наука, 1978. С. 100.

[5] Показательно, что А. А. Григорьев относил их, наряду с религиозно-философскими сочинениями И. В. Киреевского и А. С. Хомякова, к лучшему, что было создано русской мыслью (Григорьев А. А. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Художественная литература, 1990. С. 420. Далее — Григорьев).

намечающий будущие построения Н. Я. Данилевского и других представителей культурно-цивилизационной теории. Свою концепцию М. П. Погодин выстраивал, имея в виду новейшие исследования западных историков. Речь в первую очередь идет о французских историках эпохи Реставрации (О. Тьерри, Ф. Гизо и др.).

Именно это направление сделало упор на классовой борьбе, как основе социально-исторического развития Западной Европы. Истоки борьбы они видели в завоевании большинства европейских государств германскими племенами (франками, вест- и остготами, лангобардами и т. д.) в эпоху крушения Римской империи. Позднее тема классовой борьбы будет подхвачена К. Марксом и получит фундаментальное развитие в его материалистическом понимании истории (см. работы Г. В. Плеханова «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», 1894 и «Огюстен Тьерри и материалистическое понимание истории», 1895).

В отличие от Н. А. Полевого, М. П. Погодин не стал механически переносить теоретические разработки западных авторов на материал русской истории. Отсюда — его приверженность норманнской теории. Эту теорию он понимал не как завоевание славян варягами, как интерпретировал ее Н. А. Полевой («феодализм норманнский»), но как добровольное приглашение последних «на княжение». Соответственно, не было озлобления, славянские земли не рассматривались как завоевание («добыча»). Сравнивая Салические законы с «Русской правдой», историк делает вывод: «В основание государства у нас была положена любовь, а на Западе ненависть»[6]. Показательно, что принципиальными приверженцами норманнской теории были также славянофилы и Н. Я. Данилевский. Всем им важно было показать принципиальную разницу между формированием государственности в Европе и в России.

Необходимо заметить, что в интересующей нас статье М. П. Погодин касается целого ряда аспектов, характерных для русской консервативной мысли XIX столетия, но также предвосхищающих теоретические построения XX века. Так, наряду с историческими (фактическими) отличиями, автор статьи выделял еще два рода отличий между Россией и Европой. Во-первых, физические, к которым он относил «пространство, народочислие, населенность, почву,

[6] Погодин М. П. Параллель русской истории с историей западных европейских государств, относительно начала // Консерватизм: pro et contra, антология / Сост., вступ. статья, коммент. А. Я. Кожурина; ред., предисл. А. А. Синицына. СПб.: РХГА, 2016. С. 162.

климат, положение, систему рек». Как нетрудно убедиться, здесь мы видим своеобразный «задаток» будущему евразийству. Во-вторых, указывал М. П. Погодин, необходимо иметь в виду и нравственные отличия — «народный характер, религию, образование»[7].

Проанализировав эти различия, автор «Параллели русской истории с историей западных европейских государств, относительно начала» делает вывод, который в известной степени подготавливает принципиальные положения концепции Н. Я. Данилевского. Вот как он звучит: «Эти различия развивались впоследствии, и представили из Русской Истории, при общем (родовом) ее подобии, при единстве цели, совершенную противоположность с Историей Западных государств, что касается до ее путей, средств, обстоятельств, формы происшествий, — противоположность, которую представляет наша жизнь, и теперь, несмотря на все усилия, преобразования, перевороты, время…»[8].

Еще одним из предшественников автора «России и Европы» следует признать князя Владимира Федоровича Одоевского (1804–1869) — выдающегося писателя и мыслителя, одного из основателей «Общества любомудрия». Он был хорошо знаком с М. П. Погодиным, который регулярно посещал собрания любомудров. Подобно большинству русских романтиков, князь В. Ф. Одоевский испытал сильное влияние философии Шеллинга и органической концепции, выросшей из его идей[9]. Немало внимания мыслитель уделил эстетической проблематике, причем искусство в его произведениях рассматривалось в тесной связи с естествознанием.

Центральным произведением князя В. Ф. Одоевского следует считать «Русские ночи» (1844) — уникальный философский роман в повестях. Характеризуя специфику произведения, Ю. В. Манн указывал: «Сложность “Русских ночей” в том, что на антиромантическое движение времени Одоевский реагировал в романтических формах, перестраивая их и находя в них новые возможности. Внутренним стимулом этой перестройки было философское задание. Отсюда расширение романтического универсализма до философского»[10]. В «Русских ночах» мы сталкиваемся с некоторыми темами и понятиями, которые будет использовать Н. Я. Данилевский. Причем как в позитивном, так и в негативном аспектах.

[7] Там же.

[8] Там же. С. 166.

[9] Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия IX–XIX вв. 2-е изд., испр. и доп. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1989. С. 17.

[10] Манн Ю. В. Русская философская эстетика. М.: Искусство, 1969. С. 146.

Роман князя В. Ф. Одоевского выстроен в форме беседы между четырьмя персонажами — двумя прагматиками, философом-шеллингианцем и «русским Фаустом». В «Русских ночах» мы обнаруживаем повести-антиутопии «Последнее самоубийство» и «Город без имени», в которых автор выступает с опровержением демографической концепции Т. Р. Мальтуса, которую он назвал «последнею нелепостью в человечестве»[11], а также с критикой утилитаризма И. Бентама. Напомним, что в работах Н. Я. Данилевского («Россия и Европа», «Дарвинизм») эти авторы, наряду с Т. Гоббсом. А. Смитом и Ч. Дарвином, выступали в качестве ярких выразителей английского способа видения мира.

В «Русских ночах» проводилась органицистская концепция, своеобразное сближение общественного организма и отдельного организма. «Эти организмы», был уверен автор, «управляются одними и теми же естественными законами, коих развитие простирается от простейшего атома до самой сложной человеческой мысли и самого сложного общественного сопряжения»[12]. Это относится и к народам: «каждый народ есть организм, состоящий из элементов, выработанных веками многоразличными соединениями людей, их жизнью». При этом, предвосхищая важнейшее положение культурно-цивилизационной концепции, он указывал, что «часто стихии народного организма столь отдалены от стихий другого, что один народ не имеет начал жизни другого. Все, что в одном организме способствует его жизни, то умерщвляет ее в другом»[13].

В эпилоге «Русских ночей» говорится о кризисе Запада в трех важнейших областях — науке, искусстве и религии. Надежду на спасение и грядущее обновление человечества князь В. Ф. Одоевский связывал с Россией. Дав яркую картину разложения Европы, он писал, что «Мы поставлены на рубеже двух миров: протекшего и будущего; мы новы и свежи; мы непричастны преступлениям старой Европы; пред нами разыгрывается ее странная, таинственная драма, которой разгадка, может быть, таится в глубине русского духа…»[14].

---

[11] Одоевский В. Ф. Русские ночи. Л.: Наука, 1975. С. 22 (далее — Русские ночи).

[12] Русские ночи. С. 243.

[13] Там же. С. 243–244. В этой связи вспомним третий закон, который формулирует в «России и Европе» Н. Я. Данилевский: «Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа» (Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета; Изд-во «Глагол», 1995. С. 77. Далее — Россия и Европа).

[14] Русские ночи. С. 148.

Завершая разбор идей князя В. Ф. Одоевского, обратим внимание на некоторые черты, буквально предвосхищающие пассажи Н. Я. Данилевского о враждебности Запада славянскому миру. Он указывал, что «западные писатели пишут историю человечества, но понимают под этим словом лишь то, что вокруг них, забывая иногда о безделице: например, о девятой части земного шара и о сотне миллионов людей; когда же доходят до славянского мира, то готовы доказать, что он не существует, ибо он не подходит под ту форму, которая образовалась из западных элементов»[15]. И далее: «Чует Запад приближение славянского духа, пугается его. Как наши предки пугались Запада. Неохотно замкнутый организм принимает в себя чуждые ему стихии, хотя они бы должны были поддержать бытие его, — а между тем он тянется к ним невольно и бессознательно, как растение к солнцу»[16].

Еще большее предвосхищение концепции, развитой в «России и Европе», мы обнаруживаем в поздних произведениях Александра Ивановича Герцена (1812–1870). Достаточно обратиться к его циклу «Концы и начала» (1862–1863), чтобы убедиться в этом. Интересующий нас цикл первоначально публиковался в «Колоколе», а затем при жизни автора несколько раз выходил отдельным изданием, в том числе и в переводе на французский язык. В основе замысла цикла лежали споры А. И. Герцена с И. С. Тургеневым, когда-то единомышленниками по западническому кружку, о путях развития России. Принимаясь за чтение «Концов и начал», И. С. Тургенев не подозревал, что произведение обращено к нему. В дальнейшем он начал готовить ответ, но так его и не опубликовал (часть материалов, впрочем, были использованы писателем в романе «Дым»).

Для начала необходимо коснуться генезиса концепции А. И. Герцена. В статье «Искания молодого Герцена» (1929) Г. В. Флоровский писал о сильном шеллингианском влиянии на творчество будущего автора «Концов и начал». Как известно, молодого Герцена живо интересовали проблемы натурфилософии и методологии научного познания. Пристальное внимание к шеллингианской традиции здесь было закономерно. Скорее всего, указывал исследователь, данное влияние шло не столько от самого Шеллинга, сколько от лекций М. Г. Павлова и чтения работ В. Кузена. Французский философ был весьма популярен в России того времени (вспомним, например, о его

[15] Русские ночи. С. 180.
[16] Там же. С. 181.

влиянии на Н. А. Полевого). Большое значение шеллингианская традиция имела и для формирование теоретических установок ближайшего друга и единомышленника А. И. Герцена — Н. П. Огарева.

В целом установки молодого Герцена вполне вписываются в романтическую традицию. Как указывал Г. В. Флоровский: «В области религиозного чувства и религиозного умозрения романтизмом было осуществлено то, что в философии нового времени связано с именем Шеллинга, — *открытие природы*, открытие и утверждение ее существенной подлинности»[17]. Религиозное восприятие природы — существенная составная часть романтизма, но дальше он не шел. «Этим исчерпывалась романтическая религиозность вообще, — религиозность заступала место религии. Это была религия в пределах одного только мира, — откровение Божественного, а не Бога. Все божественно в мире, но за пределами мира нет ничего»[18]. В дальнейшем романтизм А. И. Герценом был оставлен, но к признанию трансцендентного он так и не пришел.

Уже в 1840-е годы А. И. Герцен сближается с представителями кружка Н. В. Станкевича и становится видным западником, участвует в идейных схватках с представителями славянофильства. В итоге А. И. Герцен оказался создателем концепции «русского социализма». Переломным моментом в его жизни стала эмиграция — в 1847 году он вместе с семьей выехал за границу. В 1848 году А. И. Герцен стал свидетелем революционных событий во Франции, особенно гнетущее впечатление произвела на него расправа с восставшими рабочими в Париже. Все это привело его к разочарованию в европейской цивилизации и попыткам найти ей альтернативу. Идейные метания А. И. Герцена того времени запечатлены в его работе «Письма из Франции и Италии» (1847–1852, целиком опубликованы в 1855). Так начала формироваться концепция «русского социализма», которая обретет множество последователей в отечественной революционно-демократической и народнической мысли.

Разрыв с западническими иллюзиями явственно прослеживается в книге «С того берега» (1847–1850). Любопытно, что ее первое отдельное издание увидело свет на немецком языке в 1850 году («*Vom anderen Ufer*»), а на русском книга появилась лишь пять лет спустя. В этой работе мы уже можем обнаружить стремление к утверждению самодостаточности каждой отдельной личности и каждой исторической

[17] Флоровский. С. 397–398.
[18] Там же. С. 401.

эпохи. Отсюда — отказ от признания строгой детерминации в истории и природе, своеобразная установка на импровизацию, даже критическое отношение к любым «жестким» доктринам (полемика с М. А. Бакуниным и Н. П. Огаревым в последние годы жизни). Ярким примером подобного подхода, своеобразной лабораторией мысли А. И. Герцена выступает цикл «Концы и начала».

Будучи внешним наблюдателем, А. И. Герцен имел свои преимущества в понимании социально-политических процессов на Западе. Фиксируя свою позицию, он писал: «Мне же особенно посчастливилось, — место в анатомическом театре досталось славное и возле самой клиники; не стоило смотреть в атлас, ни ходить на лекции парламентской терапии и метафизической патологии; болезнь, смерть и разложение совершались перед глазами»[19]. Речь, конечно, идет об отношении автора «Концов и начал» к происходящему на современном ему Западе.

При этом у А. И. Герцена мы видим постоянные аналогии между биологическим и историческим мирами, что заставляет вспомнить его установки периода увлечения натурфилософской тематикой. Излишне говорить, что сближение природной и социально-исторической реальности будет характерно для культурно-цивилизационной теории — достаточно вспомнить работы К. Н. Леонтьева или О. Шпенглера. Впрочем, данные аналогии мы встретим также и в книге Н. Я. Данилевского. «Я воображаю, что кое-что подобное было в развитии животных — складывавшийся вид, порываясь свыше сил, отставая ниже возможностей, мало-помалу уравновешивался, умерялся, терял анатомические эксцентричности и физиологические необузданности, приобретая зато плодовитость и начиная из рода в род, из века в век повторять, по образцу и подобию первого остепенившегося праотца, свой обозначенный вид и свою индивидуальность»[20].

Соответственно, там, где сложился вид, история прекращается. «Моллюск не домогается сделаться раком, рак — форелью, Голландия — Швецией… если б можно было предположить животные идеалы, то идея рака был бы тоже рак, но с более совершенным организмом. Чем ближе страна к своему окончательному состоянию, тем больше она считает себя средоточием просвещения и всех совершенств, как Китай, стоящий без соперников, как Англия и Франция, не сомневающиеся в своем антагонизме, в своем соревновании, в своей взаим-

[19] Герцен А. И. Концы и начала // Герцен А. И. Сочинения: в 9 т. Т. 7. М.: ГИХЛ, 1958. С. 481 (далее — Герцен).

[20] Там же. С. 489.

ной ненависти, что они передовые страны мира. Пока одни успокаиваются на достигнутом, развитие продолжается в несложившихся видах возле, около *готового*, совершившего свой цикл вида»[21].

Тема взаимосвязи природы и истории, столь значимая для ряда представителей культурно-цивилизационной концепции, настойчиво звучит и в цикле А. И. Герцена. В одном из отрывков «Концов и начал» опять-таки звучат мотивы, напоминающие третий закон Н. Я. Данилевского: «В каждой формации, в образовании каждого вида развитие идет на тех началах, с которыми определилось зачатие. Оно укрепляется, обособляется, получает больше или меньше безвозвратный характер от взаимного действия развивающихся начал и среды. Новые элементы могут превзойти, новые условия могут изменить направление, могут остановить начатое и заменить его совсем иным; но определившееся развитие, если оно не утратит своей индивидуальности, если оно продолжится, пойдет далее непременно с своей *особенностью*, развивая свою *односторонность и* односторонность своей среды, т. е. свой *частный случай*»[22].

А. И. Герцену очевидно, что «западный мир доразвился до каких-то границ… и в последний час у него недостает духу ни перейти их, ни довольствоваться приобретенным»[23]. Здесь уже можно обнаружить и предчувствие пятого закона исторического развития, сформулированного в «России и Европе»[24]. Отсюда — сомнение А. И. Герцена в способности Европы выйти за рамки мещанской цивилизации, которая торжествует в XIX столетии. Для автора «Концов и начал», как впоследствии и для К. Н. Леонтьева («Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения»), данное обстоятельство представляется очевидным.

Кто же, по мнению А. И. Герцена, способен на реальное историческое развитие? Вот здесь-то и появляется Россия и русский народ. Автор «Концов и начал» прекрасно отдает себе отчет, что русские — не европейцы. «В нашем отношении к европейцам, при всем несходстве, которое я очень хорошо знаю, есть сходные черты с отношением германцев к римлянам. Несмотря на нашу наружность, мы все же

[21] Там же. С. 490.

[22] Там же. С. 507.

[23] Там же. С. 509.

[24] «Ход развития культурно-исторических типов всего ближе уподобляется тем многолетним растениям, у которых период роста бывает неопределенно продолжителен, но период цветения и плодоношения — относительно короток и истощает раз [и] навсегда их жизненную силу» (Россия и Европа. С. 78).

варвары. Наша цивилизация накожна, разврат груб, из-под пудры колет щетина, из-под белил пробивается загар. У нас бездна лукавства диких и уклончивости рабов. Мы готовы дать плюху без разбора и повалиться в ноги без вины, но… но я упорно повторяю — мы отстали в разъедающей, наследственно зараженной тонкости западного растления»[25].

Характеризуя специфику России, А. И. Герцен указывал: «Народ русский, широко раскинувшийся *между* Европой и Азией, принадлежащий каким-то двоюродным братом к общей семье народов европейских, он не принимал почти никакого участия в семейной хронике Запада. Сложившийся туго и поздно, он должен внести или свою полную неспособность к развитию или развить что-нибудь свое под влиянием былого и заимствованного, соседнего примера и своего угла отражения»[26]. Для бывшего западника очевидны принципиальные отличия России и Европы, невозможность реализовать на нашей почве институты западной цивилизации.

Подчас у А. И. Герцена мы слышим ноты даже не Н. Я. Данилевского, но К. Н. Леонтьева. Не случайно тот был неравнодушен к творчеству автора «Концов и начал». «До нашего времени Россия ничего не развила своего, но кое-что сохранила; она, как поток, отражала верхним слоем теснившие ее берега, отражала их верно, но поверхностно. Влияние византийское, может, было самое глубокое; остальное шло по-петровски — брилась борода, стриглись волосы, резались полы кафтана; народ молчал, уступал, меньшинство переряжалось, служило, а государство, которому дали общий европейский чертеж, — росло, росло… Это обыкновенная история ребячества. Оно окончилось»[27]. Речь здесь не только о «византизме», хотя его упоминание показательно, но и о необходимости самостоятельного творчества, которое вдохновляло и в то же время тревожило К. Н. Леонтьева. Тревожило в том аспекте, что его не будет, если русские продолжат подражание Европе.

Необходимо отметить любопытное совпадение. В 1870 году в журнале «Заря», в котором увидела свет «Россия и Европа», начинается публикация серии статей Н. Н. Страхова «Литературная деятельность Герцена», в которой была дана оригинальная трактовка жизни и творчества знаменитого писателя. Позднее эти статьи вошли в сборник

[25] Герцен. С. 503.
[26] Там же. С. 533.
[27] Там же. С. 533–534.

работ Н. Н. Страхова «Борьба с Западом в нашей литературе», выдержавшим несколько изданий. В этих статьях автор делал упор на разочаровании А. И. Герцена в духовно-нравственных основах западной цивилизации. Как отмечал Б. П. Балуев, «можно высказать предположение, что Н. Н. Страхов неспроста свои статьи о Герцене опубликовал сразу вслед за публикацией книги Данилевского на страницах этого же журнала. Быть может, он хотел показать читателям, особенно критикам западнического лагеря, что единомышленником Данилевского по многим пунктам, находясь вдали от Родины, выступал и их кумир, о чем они, может быть, уже знали, но умалчивали»[28].

Отметим и еще одно фактическое упущение в списке, предложенном Г. В. Флоровским. Как нам представляется, в приведенном отрывке явно не хватает Аполлона Александровича Григорьева (1822–1864), чья «органическая критика» также подготавливала интеллектуальное пространство для возникновения теории культурно-исторических типов. В молодости А. А. Григорьев испытал самые разные влияния. Это были идеи представителей «официальной народности» (М. П. Погодин, С. П. Шевырев), французского утопического социализма (Ш. Фурье, Ж. Санд), масонство и христианство. Самым сильным увлечением будущего критика стала философия Шеллинга, которого он называл «великим поэтом-философом»[29].

Основная сфера творчества А. А. Григорьева — литературная критика, но в его работах можно обнаружить и соображения философско-исторического характера. Его важнейшими принципами стали критика чисто «теоретических» воззрений и своеобразно понятый историзм. В статье «Критический взгляд на основы, значение и приемы современной критики искусства» (1858) он писал: «Верить в историю — значит верить в вечную и непеременную правду. Те, которые верят в произвольно принятую теорию, — не способны ради правды отрешаться от своих личных, узких идеалов. Теория знает и видит только себя, помнит только то, что она по своему убеждению делала хорошего, всякие возражения зовет ограниченностью, всякое противодействие ее противоестественным прихотям — обскурантизмом»[30].

Подобно автору «России и Европы», А. А. Григорьева причисляют к поздним славянофилам или почвенникам. Здесь необходимо

[28] Балуев Б. П. Споры о судьбах России: Н. Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». 2-е изд., испр. и доп. Тверь: Издательский дом «Булат», 2001. С. 213.
[29] Григорьев. С. 173.
[30] Там же. С. 31.

сделать некоторое разъяснение. Еще со времен «молодой редакции» «Москвитянина» (первая половина 1850-х гг.) критик стремился преодолеть традиционные разделения. Тогда это было разделение славянофилов и западников. Р. Виттакер отмечает: «Молодые сотрудники “Москвитянина” были ярыми русофилами. <…> Однако, разделяя романтическое русофильство, молодые писатели отнюдь не были просто младшей порослью славянофильской партии. Как и славянофилы, они употребляли термин “народность”, но понимали под ним нечто иное: народ, чей характер и нравы они подымали на щит, представлял собою городское, а не сельское население»[31].

Подобная установка характерна для А. А. Григорьева и во время сотрудничества с журналом братьев Достоевских «Время» (1861–1863 гг.). Тем более что сами издатели журнала, М. М. и Ф. М. Достоевские, стремились преодолеть односторонность основных идейных течений России того времени, выработать синтетическое направление общественной мысли. Другое дело, что А. А. Григорьев с его неуемностью в личной жизни, да и мысли, постоянно выходил за всякие границы, нарушал все писаные и неписаные правила. Это было неотъемлемой чертой личности и творчества великого критика.

Для А. А. Григорьева, как и для его единомышленников (Н. Н. Страхов, Н. Я. Данилевский), была характерна установка на выявление органических аспектов мира. «Жизнь» в рамках этой установки ставилась выше теории. Отсюда следовала высокая оценка историзма, который разрушил условный, рационалистический идеал, который доминировал в эпоху Просвещения. При этом мыслитель предостерегает от «слепого историзма», призывая критику быть столь же органической, как и само искусство, не принимать жизнь как явление за норму искусства. В этом аспекте программа «натуральной школы» была не более убедительна, чем теории классицизма.

Вот какой фрагмент мы обнаруживаем в первой статье из цикла «Взгляд на русскую литературу со смерти Пушкина» (1859): «Живое создание не укладывается в тесные рамки, назначаемые принципами, — как и жизнь сама в них не укладывается. Жизнь весьма часто иронически смеется над самыми верными принципами, которыми

[31] Виттакер Р. Последний русский романтик: Аполлон Григорьев (1822–1864 гг.). М.: Common place, 2020. С. 140–141. Справедливости ради, необходимо заметить, что термин «народность» входил в идейный арсенал не только славянофилов, но и практически всех идейных течений того времени. Свою трактовку народности предлагали и представители концепции «официальной народности», и западники, и, конечно, славянофилы.

хотят ее определить. Вдруг порою покажет она нежданно-негаданно такие силы, которые способны создавать новые миры, когда вы думаете, что совершенно вызнали ее ход, что проникли ее тайную думу, — когда вы уверены, что она вот так и будет двигаться по предузнанному вами направлению»[32].

Один из часто используемых А. А. Григорьевым образов — «нож теории» (ср. с образом «самодвижущегося ножа разума» в статьях И. В. Киреевского). Теории выдающийся критик противопоставлял бессознательное творчество в различных его аспектах — от высших проявлений искусства (литературы, музыка, живопись) до бытовых аспектов нашей жизни. В данной статье мы остановимся на одном аспекте идейного наследия Григорьева, позволяющем лучше понять преломление принципа историзма в творчестве выдающегося русского критика.

Обосновывая свою точку зрения на исторический процесс, А. А. Григорьев опирался на Шеллинга, а также на славянофильское учение о самобытном развитии России. Он видел глубокое различие между европейской и русской цивилизациями. В этом аспекте критик предвосхищал будущие построения автора «России и Европы». Достаточно привести несколько цитат из этих работ, чтобы убедиться в типологической близости воззрений А. А. Григорьева и Н. Я. Данилевского. Вот одна из них, заимствованная из статьи «Несколько слов о законах и терминах органической критики» (1859): «Что собирательного лица, называемого человечеством, как лица не существует, а существуют народности, расы, семьи, типы, индивидуумы с особенными отливами, что типическая жизнь этих отливов необыкновенно крепка, что они не стираемы — это покамест факт несомненный»[33].

В других местах выдающийся критик использует такие понятия, как «народные организм», «народный тип», которые выступают в качестве основных двигателей исторической жизни. Основными понятиями в этой системе координат оказываются «эпохи» — «организмы во времени» и «народы», которые А. А. Григорьев интерпретирует как «организмы в пространстве». В истории действуют «народные организмы», которые самодостаточны и независимы друг от друга. Каждый из них, хотя и восходит к единому человеческому роду, живет по своим законам, вносит нечто оригинальное в мировую жизнь. Конечно, эти мысли не получили у самого А. А. Григорьева

[32] Григорьев. С. 74.

[33] Григорьев А. А. Эстетика и критика. М.: Искусство, 1980. С. 126–127.

строгого и завершенного развития, но многие из этих положений получат теоретическое обоснование в «России и Европе». Впрочем, они были ровесниками — так что речь идет не столько о влиянии одного на другого, сколько о созвучии идей.

Показательно, что летом 1858 года, находясь в Италии, А. А. Григорьев собирался посетить Лондон — для встречи с А. И. Герценом. Это было время наибольшего влияния лондонского изгнанника на русское общество. Кто только не побывал у него в гостях. Любопытно, что в герценовских изданиях было опубликовано два стихотворения А. А. Григорьева. Поездка в Лондон не состоялась, но интерес к личности и творчеству А. И. Герцена остался. Интерес этот, впрочем, носил амбивалентный характер — наряду с уважением, он содержал и резко негативное отношение к атеизму А. И. Герцена.

Можно констатировать, что культурно-цивилизационная теория имела в России первой половины XIX столетия весьма основательные корни. Этому способствовал ряд специфических черт отечественной интеллектуальной традиции. Во-первых, органицистский подход, характерный для русской философской мысли XIX–XX столетий. Во-вторых, вытекающее из него стремление к синтезу природной и социальной сфер, которое характерно для большинства течений русской философии — от любомудров 1820-х годов до советского марксизма. Наконец, понимание принципиального различия между историческими путями Запада и России, которое продумывалось многими деятелями нашей культуры, начиная с А. С. Пушкина.

Мы рассмотрели концепции лишь нескольких авторов, принадлежавших к разным направлениям отечественной социально-философской мысли. М. П. Погодин был ярким выразителем концепции «официальной народности», князь В. Ф. Одоевский — крупнейшим представителем русского романтизма, А. И. Герцен — видным западником, а позднее создателем концепции «русского социализма», наконец, А. А. Григорьев — «почвенником». Тем не менее каждый из них внес свой вклад в подготовку идейных оснований для возникновения культурно-цивилизационной теории.

Любопытно, что в самом тексте «России и Европы» из этих авторов встречается только имя М. П. Погодина, как видного деятеля панславистского движения. Творчество князя В. Ф. Одоевского ко времени написания труда Н. Я. Данилевского представлялось уже пройденным этапом русской культуры. А. И. Герцен и А. А. Григорьев были, используя выражение В. В. Розанова, «литературными изгнанниками». Первый из них — по политическим мотивам, особенно после его

поддержки польского восстания 1863–1864 годов, которая положила конец длительному воздействию лондонского изгнанника на русскую публику. Второй был гоним судьбой, и вряд ли его несобранное идейное наследие было хорошо известно автору «России и Европы».

Мы сознательно не стали привлекать к анализу авторов, чье влияние на формирование концепции Н. Я. Данилевского лежит на поверхности. Речь, конечно, идет о славянофилах. Показательно, что в качестве эпиграфов к пяти из семнадцати глав «России и Европы» (гл. V, VII, VIII, XI, XII) он выбрал строки из стихотворений А. С. Хомякова. Весьма авторитетны для Н. Я. Данилевского, который всегда интересовался теологией, были и богословские сочинения вождя славянофилов (особенно брошюры «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях», на которые он ссылается в «России и Европе»). Уже в 1904 году Н. М. Соколов указывал, что «если бы не было Хомякова, не было бы и Данилевского или Данилевскому пришлось бы самому поднимать девственную почву нетронутой нивы»[34]. В целом тема «Данилевский и славянофилы» очень сложная, требует особого рассмотрения — здесь мы ей заниматься не будем[35].

Таким образом, следует констатировать, что о прямом влиянии рассмотренных нами авторов на Н. Я. Данилевского говорить не приходится. Тем не менее творчество этих мыслителей, а как мы только что заметили, предложенный список можно было бы и расширить, не прошло бесследно. Ими предлагались идеи, которые, попав в поле общественного внимания, создавали интеллектуальную атмосферу, которая благоприятствовала созданию великого труда. Автор «России и Европы» смог объединить их в целостную концепцию, которая и стала началом формирования культурно-цивилизационной теории.

---

[34] Соколов Н. М. А. С. Хомяков и Н. Я. Данилевский // Русский вестник. 1904. № 7. С. 147.

[35] Позволим себе лишь привести характеристику, данную В. В. Розановым в статье «Поздние фазы славянофильства» (1895): «Теория культурно-исторических типов, предложенная Н. Я. Данилевским, вовсе не есть завершение славянофильской теории, не есть ее высшая фаза, как это утверждают почти все ее критики и последователи. Гораздо правильнее ее можно определить как скорлупу, которая замкнула в себе нежное и хрупкое содержание, выработанное первыми славянофилами и после никем не поправленное, никем не разрешенное» (Розанов В. В. Поздние фазы славянофильства // Розанов В. В. Собрание сочинений: в 30 т. Т. 7. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Лит. очерки. О писательстве и писателях. М.: Республика, 1996. С. 246).

А. Я. Кожурин

БОГОСЛОВСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ Н. Я. ДАНИЛЕВСКОГО В КОНТЕКСТЕ ТРАДИЦИИ СВЕТСКОГО БОГОСЛОВИЯ

Если рассматривать русскую культуру двух последних столетий, то в ее рамках особое место занимает такое явление, как светское богословие. Конечно, данная традиция существовала и в других странах, но А. В. Карташев имел все основания писать, что «ни в одной из православных церквей нет такого количества и высокого качества светских богословов, как в России. Речь идет не о профессионалах-профессорах духовных академий, а о представителях светской культуры, ставших творцами в области православного богословия и религиозной философии»[1]. К ним можно отнести большую группу отечественных интеллектуалов — от П. Я. Чаадаева и А. С. Хомякова до В. В. Бибихина и С. С. Хоружего. Таким образом, данная линия отчетливо прослеживается до нашего времени.

Интересующее нас понятие было введено в оборот священником Н. Р. Антоновым — автором книги «Русские светские богословы и их религиозно-общественное миросозерцание», увидевшей свет в 1912 году. К сожалению, был опубликован лишь первый том данного произведения, а его героями стали Н. П. Аксаков, С. Д. Бабушкин, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, граф П. А. Валуев и Аф. В. Васильев. Некоторые из них широко известны и в наше время, другие основательно забыты. Или, во всяком случае, забыты их произведения на богословские темы. Показательно, что заключительная часть работы Н. Р. Антонова называлась «Мирная борьба с социализмом как задача для Церкви и Духовенства» — время наложило здесь свой несмываемый отпечаток.

Всего список, составленный Н. Р. Антоновым, включал более 50 имен. Он начинается с авторов XVIII столетия — таких, как Г. С. Сковорода, Н. И. Новиков и А. Н. Радищев. Далее идут мыслители XIX века — П. Я. Чаадаев, А. С. Хомяков, Ю. Ф. Самарин, К. С.

[1] Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. II. М.: Наука, 1991. С. 319.

и И. С. Аксаковы. Не прошел Н. Р. Антонов и мимо титанов русской литературы — Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого, хотя Н. В. Гоголя он в свой список не включил. Наконец, завершают его современники автора — Н. А. Бердяев и С. Н. Булгаков. Вошел в него и Николай Яковлевич Данилевский, что представляется скорее приятной неожиданностью, учитывая тотальное доминирование установок В. С. Соловьева в религиозно-философской среде той эпохи. Н. Я. Данилевский написал по богословской тематике немного, но это немногое занимает весомое место в контексте рассматриваемой нами традиции.

Что же объединяет этих мыслителей? Н. Р. Антонов указывает: «Всю эту галерею мы будем называть русскими светскими богословами, потому что они не получили духовно-академического образования и официально к высшей духовной школе не принадлежат»[2]. Критерий причисления к интересующему нас направлению у автора книги «Русские светские богословы и их религиозно-общественное миросозерцание, таким образом, носит скорее негативный, чем позитивный характер. Очень скоро мы увидим недостатки, которые связаны с подобным подходом, но пока остановимся на реакции современников.

Комплементарный отзыв на этот труд дал В. В. Розанов, который писал, что его автор «самостоятелен в оценках и не гонится за шумом улицы и мнением толпы и текущей минуты»[3]. Любопытно, что терминологию Н. Р. Антонова использовал Л. Д. Троцкий, опубликовавший в 1914 году в газете «Киевская мысль» статью «Светские богословы и Ванькина личность». Речь в ней шла о представителях Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге. Оценки им будущий «демон Революции» давал исключительно негативные. Особую пикантность придавало ситуации то обстоятельство, что многие из участников столичных заседаний были бывшими марксистами.

Нельзя, конечно, не отметить и спорные аспекты книги Н. Р. Антонова. Современный православный исследователь пишет, что, «совершенно справедливо определяя принадлежность к светскому

[2] Антонов Н. Р. Русские светские богословы и их религиозно-общественное миросозерцание. Т. 1. СПб.: Типография М. А. Александрова, 1912. С. XLIV–XLV.

[3] Розанов В. В. Священник Н. Р. Антонов. Русские светские богословы и их религиозно-общественное миросозерцание // Розанов В. В. Собрание сочинений: в 30 т. Т. 22. Признаки времени (Статьи и очерки 1912 г.). М.: Республика, Алгоритм, 2006. С. 231.

богословию отсутствием у его носителей духовно-академического образования, автор работы не поставил перед собой цели выделить собственно богословские сочинения из общего поля религиозно-нравственной и философской литературы»[4]. Действительно, на русской почве подчас весьма трудно провести четкую границу между философией и богословием, о чем мы еще будем говорить ниже. Но все же какие-то различия указать не мешало бы.

Кроме того, достаточно странное впечатление оставляет и сама подборка имен, где присутствуют персоналии, которые меньше всего связываются с богословием. Действительно, в списке Н. Р. Антонова присутствуют Н. И. Новиков и А. Н. Радищев, но в нем, например, отсутствует И. В. Лопухин — автор сочинения «Некоторые черты о внутренней церкви, о едином пути истины и о различных путях заблуждения и гибели…» (1789, опубликована в 1798). Из тех богословов, чьи воззрения были рассмотрены в опубликованном томе, серьезные сомнения вызывает наличие в нем графа П. А. Валуева. Он был автором «Сборника кратких благоговейных чтений на все дни года» (1884) и статьи «Религиозные смуты и гонения от V до XVII в.» (1888), но этого, на наш взгляд, недостаточно для причисления к столь почтенной традиции. Сомнения вызывает и присутствие в списке других персоналий.

Определенные нарекания вызывает и хронология, предложенная Н. Р. Антоновым. Первый период развития светского богословия он связывает с творчеством мыслителей, чей интерес к религиозной проблематике носил случайный характер (сюда, например, попали не только Н. И. Новиков или А. Н. Радищев, но и П. Я. Чаадаев). Второй период начинается с оформлением славянофильства, чьи представители, особенно А. С. Хомяков, в наибольшей степени способствовали утверждению традиции светского богословия на русской почве. Наконец, исходной точкой третьего периода оказывается оформление религиозно-философской концепции Л. Н. Толстого[5]. Предложенная схема была подвергнута критике рецензентами, но, тем не менее, начало исследования линии светского богословия в России было положено.

[4] Хондзинский П., протоиерей. Русское вне-академическое богословие XIX в.: генезис и проблематика. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора богословия. М.: ПСТГУ, 2015. С. 15.

[5] Антонов Н. Р. Русские светские богословы и их религиозно-общественное миросозерцание. Т. 1. СПб.: Типография М. А. Александрова, 1912. С. XLV.

Следует признать, что до XIX столетия светского богословия на русской почве не существовало. Более того, сама русская богословская традиция выглядела весьма бледно — на фоне византийской или западноевропейской. Еще Ф. И. Буслаев писал о необходимости связать историю литературы с невербальными искусствами, что для древнерусской традиции весьма существенно. Особенно это касается богословия. Уже в XX веке отечественные исследователи будут искать и успешно находить невербальные варианты богословия в России. Особо их будет привлекать сфера иконописи — достаточно вспомнить классические работы князя Е. Н. Трубецкого («Умозрение в красках», 1915; «Два мира в древнерусской иконописи», 1916; «Россия в ее иконе», 1918) и священника П. А. Флоренского («Храмовое действие как синтез искусств», «Моленные иконы Преподобного Сергия», «Иконостас», написанные на рубеже 1910–1920-х годов). Любопытно, что это происходит параллельно с «открытием» русской иконописи представителями художественного авангарда, причем не только отечественного.

Церковь со времен Петровских реформ, а может быть, и времен раскола, оказалась в полном подчинении государству. «Церковь в параличе с Петра Великого», — писал в 1881 году Ф. М. Достоевский[6]. Ей не оставалось самостоятельного места в том варианте «полицейского государства», который выстраивался Петром I. Существенным элементом подобного положения была организация учебного процесса в православных семинариях и академиях по протестантскому образцу. В преподавании использовалась латынь — на ней даже приводили тексты Библии во время учебного процесса. Все это не могло не накладывать отпечатка на содержание богословской мысли, которая окрашивается в протестантские цвета[7]. Альтернатива протестантскому богословию, в свою очередь, опиралась на католические модели. Вспомним классический труд Ю. Ф. Самарина «Стефан Яворский и Феофан Прокопович» (1844), где два крупнейших богослова петровского времени были представлены как выразители католического и протестантского начал.

Ситуация начинает меняться во второй трети XIX столетия, когда на исторической сцене появляется первое поколение светских богословов (П. Я. Чаадаев, А. С. Хомяков, Ю. Ф. Самарин и Н. В. Гоголь).

---

[6] Достоевский Ф. М. Дневник писателя. М.: Эксмо, 2011. С. 662.

[7] Флоровский Г., протоиерей. Пути русского богословия. Киев: Путь к Истине, 1991. С. 102. Далее — Пути.

Что же вызвало к жизни интересующее нас течение? Как нам представляется, целая совокупность факторов. Одним из них, несомненно, было влияние Отечественной войны 1812 года, поставившей проблему России и Европы в центр историософской проблематики. Другим фактором был романтизм, выдвинувший тему национальной культуры, национального своеобразия. Нельзя также забывать и резонанс, вызванный «Историей государства Российского» Н. М. Карамзина, «открывшего» родную историю для русского читателя. А. С. Пушкин имел все основания писать, что «Древняя Россия, казалось, найдена Карамзиным, как Америка — Колумбом»[8]. Религиозная составляющая, отделявшая Россию от Запада, не могла не привлекать внимания читателей.

Нам хочется обратить внимание еще на один фактор. Не такой существенный, быть может, как перечисленные выше, но который ни в коем случае нельзя оставить без внимания. Речь идет о прозелитической деятельности графа Жозефа де Местра (1753–1821) — знаменитого основоположника европейского консерватизма. Граф много лет прожил в Санкт-Петербурге, исполняя обязанности посланника фактически не существовавшего на тот момент Сардинского королевства. Именно здесь он написал большинство из своих знаменитых работ, включая «О папе» (1819) и «Санкт-Петербургские вечера» (1821). Но в данном случае мы обратимся к деятельности Ж. де Местра по католической пропаганде, которую он вел среди представителей высшего общества. Особенно падкими на нее оказались великосветские дамы. Дело подчас принимало драматический оборот — вспомним историю семьи графа Ф. В. Ростопчина, чья жена стала католичкой и склоняла к перемене веры их дочерей. В конце концов Александр I не смог простить Ж. де Местру успеха его проповеди и после разгрома наполеоновской империи добился его высылки из Санкт-Петербурга. Вслед за этим из Российской империи были изгнаны иезуиты, которые еще со времен Екатерины II пользовались особой благосклонностью властей.

В данном случае нас привлекает одно обстоятельство — граф Ж. де Местр не был духовным лицом. Будучи мирянином, он, однако, активно интересовался богословской проблематикой и добился успеха там, где вряд ли преуспели бы католические патеры. Свой талант проповедника он поставил на службу Риму. Ж. де Местра,

[8] Пушкин А. С. Карамзин // Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: в 10 т. Т. 8. Л.: Наука, 1978. С. 49.

несомненно, следует признать светским богословом. Г. Флоровский, помимо автора книги «О папе», относил к этой традиции целую группу французских традиционалистов — Л. де Бональда, графа Ш. де Монталамбера и Ф. де Шатобриана, «чье положение очень напоминает славянофилов»[9]. Представляется, что деятельность Ж. де Местра на ниве религиозной пропаганды в определенной степени стимулировала будущих русских светских богословов, которые не могли о ней не знать.

Еще один важный источник концепций наших светских богословов — системы представителей немецкой классической философии. Вспомним, что все они — от И. Канта до Л. Фейербаха, выстраивали свои учения в точке тесного пересечения философской и теологической проблематики. Как известно, Шеллинг и Гегель были дипломированными теологами, они закончили Тюбингенский теологический институт. Используя язык символов, можно сказать, что в их учениях неразрывно пересеклись сова и крест. О значении идей Шеллинга и Гегеля для складывающейся во второй трети XIX века традиции русской философии особо говорить не приходиться. Теологическая составляющая их концепций постоянно находилась в зоне внимания отечественных мыслителей.

Первыми выдающимися светскими богословами в России стали Петр Яковлевич Чаадаев (1794–1856) и Алексей Степанович Хомяков (1804–1860). Они выдвинули свои теологические концепции в контексте споров между славянофилами и западниками. Говоря о принципиальных различиях между двумя основными направлениями русской мысли первой половины XIX столетия, следует заметить, что славянофилы выразили «органический», а западники — «критический» моменты культурно-исторического самоопределения. Для первых характерна ориентация на органический ход исторического процесса, в то время как вторые исходят из понимания данного процесса как сознательного творчества человечества. Двигателем исторического процесса западники провозглашали государство, особенно применительно к российской реальности (отсюда — культ Петра I). Славянофилы видели в качестве такового общество («народ»). Можно находить и еще ряд отличий, но это уведет нас в сторону от главной темы.

Отметим один показательный момент: хотя П. Я. Чаадаева традиционно причисляют к западникам, но своих собеседников он, как

[9] Пути. С. 274.

правило, находил в среде славянофилов. Религиозная проблематика большинству западников была чужда. Основная магистраль этого направления шла в сторону религиозного нигилизма и атеизма. Понятно, что к идейному и политическому радикализму П. Я. Чаадаев склонен не был. В. В. Зеньковский писал, что «основная богословская идея Чаадаева есть идея Царства Божия, понятого *не в отрыве от земной жизни, а в историческом воплощении, как Церковь*»[10]. Впрочем, другой авторитетный специалист по истории русской мысли, Г. Флоровский, считал П. Я. Чаадаева не церковником, но идеологом[11]. Но в любом случае внимание к богословской проблематике у автора «Философических писем» было несомненно, его нельзя назвать случайной фигурой в числе светских богословов.

Подлинным светилом интересующей нас традиции на русской почве стал А. С. Хомяков. Его перу принадлежали такие работы, как «Церковь одна», «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного брошюры г. Лоранси», «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного окружного послания парижского архиепископа», «Еще несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры», «О чтении и переводе Библии. Письмо к г. Бунзену о его библейских трудах». Показательно, что большинство этих сочинений написано в ходе полемики с представителями западных конфессий, а многие на французском языке. Сюда же следует отнести и его письма к английскому богослову В. Пальмеру, написанные на родном языке адресата. Полемичность — существенная составляющая богословия А. С. Хомякова, на что уже в XX веке будут указывать критики его концепции из числа католических теологов[12].

Эта полемичность была обращена и в другую сторону. Речь идет о критике официального православия, что придавало идеям столпа славянофильства специфический характер. Как отмечал И. Ф. Соколовский: «Для русского официального богословия XIX века, во многом утратившего традиции патристики, учение Хомякова было

[10] Зеньковский В. В. История русской философии. Т. I. Ч. 1. М.: Эго, 1991. С. 169.

[11] Пути. С. 247–248.

[12] Хондзинский П., протоиерей. Русское вне-академическое богословие XIX в.: генезис и проблематика. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора богословия. М.: ПСТГУ, 2015. С. 20.

оригинальным и необычным. Это была новизна давно забытого "старого", неожиданный возврат к мистическим основаниям богословствования»[13].

Отсюда — непростое восприятие богословия А. С. Хомякова современниками и ближайшими поколениями. Его труды по теологии долго запрещала духовная цензура, некоторые даже считали, что главным недоброжелателем светского богослова был московский митрополит Филарет (Дроздов). Затем теологические сочинения вождя славянофильства подвергались резкой критике со стороны богословов, претендовавших на ортодоксальность. В этой связи вспомним хотя бы работу П. А. Флоренского «Около Хомякова» (1916), на которую в свою очередь ответил Н. А. Бердяев в статье «Хомяков и свящ. Флоренский» (1917).

Уже в XX веке растет интерес к богословским работам А. С. Хомякова, в том числе и в церковной среде. Показательно, что среди инициаторов Поместного собора русской Церкви 1917–1918 годов, на котором было восстановлено патриаршество, мы видим таких его последователей, как митрополит Антоний (Храповицкий) и Д. Ф. Самарин. В дальнейшем внимание к богословию А. С. Хомякова лишь возрастает, ибо в нем важное место занимало описание живого опыта Церкви. Его экклезиология в православном богословии стала считаться классической. Достаточно вспомнить «Пути русского богословия» (1937) Г. Флоровского, в которых А. С. Хомяков оказывается одним из немногих позитивно оцененных отечественных богословов. Пристальное внимание к богословскому наследию столпа славянофильства проявили и католические теологи. Мы уж не говорим о русских религиозных философах, которые испытали сильное воздействие идей А. С. Хомякова. Здесь в первую очередь необходимо назвать Н. А. Бердяева, который даже издал посвященную ему монографию («Алексей Степанович Хомяков», 1912).

Еще одной крупной фигурой отечественного светского богословия данного периода был Юрий Федорович Самарин (1819–1876). В ранние годы, подобно многим ровесникам (одним из них был К. С. Аксаков), он прошел через сильное увлечение гегельянством. В противостоянии богословских установок, был уверен молодой Ю. Ф. Самарин, решающая роль принадлежим философии. На церковную

[13] Соколовский И. Ф. Проблема взаимоотношения церкви и государства в мировоззрении А. С. Хомякова // Социально-философские аспекты критики религии. Л.: Издание ГМИРиА, 1987. С. 97.

почву его вернул А. С. Хомяков — за что Ю. Ф. Самарин был ему бесконечно благодарен, став авторитетным комментатором его сочинений. Позднее эта благодарность выльется в сакраментальную характеристику, которую Ю. Ф. Самарин даст богословскому наследию своего учителя. В предисловии к первому изданию богословских сочинений А. С. Хомякова он писал: «В былые времена тех, кто сослуживал православному миру такую службу, какую сослужил ему Хомяков, кому давалось, логическим уяснением той или другой стороны церковного учения, одержать для Церкви над тем или другим заблуждением решительную победу, тех называли учителями Церкви. Как назовут теперь Хомякова — мы не знаем…

Как! Хомяков, живший в Москве, на Собачьей площадке, наш общий знакомый, ходивший в зипуне и мурмолке; этот забавный и остроумный собеседник, над которым мы так шутили и с которым так много спорили; этот вольнодумец, заподозренный полицией в неверии в Бога и в недостатке патриотизма; этот неисправимый славянофил, осмеянный журналистами за национальную исключительность и религиозный фанатизм; этот скромный мирянин, которого семь лет тому назад, в серый, осенний день, на Даниловом монастыре, похоронили пять или шесть родных и друзей, да два товарища его молодости; за гробом которого не видно было ни духовенства, ни ученого сословия; о котором, через три дня после его похорон, “Московские Ведомости”, под бывшею их редакцией, отказались перепечатать несколько строк, писанных в Петербурге одним из его друзей; которого еще недавно, та же газета, под нынешнею редакцией, огласила ересиархом; этот отставной штабротмистр, Алексей Степанович Хомяков — учитель Церкви?

Он самый»[14].

Особое место в рамках традиции светского богословия занимает Николай Васильевич Гоголь (1809–1852). Последние годы жизни великого писателя были периодом напряженных религиозных исканий. Он создает «Выбранные места из переписки с друзьями» (1847), вызвавшие в целом негативную реакцию современников, хотя были и исключения. Еще один важнейший текст по богословию, принадлежавший Н. В. Гоголю, — «Размышления о Божественной Литургии». Рукопись не была озаглавлена — известное нам название

[14] Самарин Ю. Ф. Предисловие к богословским сочинениям А. С. Хомякова // Самарин Ю. Ф. Православие и народность / Сост., пред. и коммент. Э. В. Захарова; отв. ред. О. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 73–74.

принадлежит С. П. Шевыреву. Автор не успел завершить «Размышления», его труд ждала непростая судьба. Духовная цензура позволила издать произведение Н. В. Гоголя со значительными изъятиями и переделками лишь в 1857 году. В полном виде гоголевский текст был опубликован в 1889 году Н. С. Тихонравовым. Необходимо также помнить, что на протяжении ряда лет Н. В. Гоголь делал выписки из трудов отцов Церкви, что также свидетельствует о напряженном духовном поиске. В нем великий писатель стремился обрести прочные основания в православной традиции.

Следующий этап развития светского богословия приходится на последнюю треть XIX столетия, а его центральной фигурой следует признать Владимира Сергеевича Соловьева (1853–1900). Хотя, конечно, в это время жили и другие представители интересующей нас традиции. Трудно сказать — можно ли отнести к ней Л. Н. Толстого или К. П. Победоносцева? Первого — из-за внеконфессионального характера его религиозного учения. Второго — в силу занимаемой им должности. Тем не менее остаются Н. П. Гиляров-Платонов, который переводил богословские сочинения А. С. Хомякова, изданные за границей, на русский язык, а также Т. И. Филиппов и входившие в его окружение Н. П. Аксаков и Аф. В. Васильев («колония славянофилов», по определению Н. Н. Страхова). Концепции Н. П. Аксакова и Аф. В. Васильева, как мы помним, были рассмотрены в труде Н. Р. Антонова. Но, конечно, никто из них по объему творческого наследия и особенно по степени влияния не сравнится с В. С. Соловьевым.

Идеи В. С. Соловьева оказали мощное влияние русских мыслителей первой половины XX века. Ряд этих идей имеет богословский характер. К ним относятся идея Богочеловечества, софиология, экуменизм и т. д. Среди философов, продолжавших дело В. С. Соловьева, мы видим князя Е. Н. Трубецкого, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, Л. П. Карсавина, В. Ф. Эрна и др. Одни из них, как князь Е. Н. Трубецкой, стремились реализовать установки своего учителя, избавляясь от крайностей платонизма и гностицизма. Другие, подобно С. Н. Булгакову, напротив, усугубляли эти элементы в собственных концепциях.

Можно сказать, что даже Октябрьская революция не прервала традицию светского богословия. Особо следует отметить Алексея Федоровича Лосева (1893–1988), который стал живым посредником между культурой Серебряного века и интеллектуалами советского периода. Его усилиями светское богословие XIX — первой половины XX века связалось с духовными исканиями современности.

Не случайно, что из круга А. Ф. Лосева вышло два последних на сегодняшний день представителя интересующего нас направления. Мы имеем в виду Владимира Вениаминовича Бибихина (1938–2004) и Сергея Сергеевича Хоружего (1941–2020).

Здесь мы отметим один показательный момент, который обозначит принципиальное отличие русской и западной традиций в интересующем нас аспекте. В. В. Бибихин был переводчиком и пропагандистом идейного наследия М. Хайдеггера. Ему принадлежит перевод «Бытия и времени» и ряда других произведений немецкого мыслителя. Как известно, М. Хайдеггер был резким критиком теологии и того, что можно назвать религиозной философией. Религиозная философия, по его мнению, является такой же несуразицей, как «деревянное железо». В отличие от своего кумира, В. В. Бибихин признавал, что на русской почве для отдельного существования философии и богословия «абсолютно нет места»[15].

Необходимо сказать несколько слов о степени включенности в интересующее нас направление представителей русского консерватизма. Важнейшей фигурой в рамках светского богословия следует считать Василия Васильевича Розанова (1856–1919), о котором нам уже приходилось писать[16]. Надо отметить, что свое законное место занимает в рамках анализируемой традиции Лев Александрович Тихомиров (1852–1923) — автор ряда произведений богословского характера, из которых особо выделяется книга «Религиозно-философские основы истории» (писалась в последние годы жизни, а издана была лишь в 1997 году). Напротив, Константин Николаевич Леонтьев (1831–1891), будучи ярчайшим представителем «политической теологии», в нашей системе координат к светским богословам в полной мере отнесен быть не может. Свою версию «политической теологии» развивал и Дмитрий Сергеевич Мережковский (1866–1941) — его антипод на крайне левом фланге отечественной религиозно-философской мысли.

Совершив исторический экскурс, вернемся к идейному наследию В. С. Соловьева. Его богословская концепция нам в первую очередь интересна тем, что стала объектом критики со стороны Н. Я. Данилевского. Самая развернутая работа мыслителя по этой теме назы-

[15] Бибихин В. В. Письмо В. П. Океанскому (от 28.01.1994 г.) // *Credo new*. Теоретический журнал. 2006. № 2 (46). С. 110.

[16] Кожурин А. Я. Философ, теолог и мифотворец В. В. Розанов // В. В. Розанов: *pro et contra*, антология. СПб.: Изд-во РХГА, 2021. С. 7–36.

валась «Владимир Соловьев о православии и католицизме» (1885). Она стала своеобразным духовным завещанием Н. Я. Данилевского. В. С. Соловьев не простил своему критику убедительность его аргументов, и последовавшая несколько лет спустя полемика вокруг «России и Европы», как нам представляется, была стимулирована именно богословской работой его оппонента. Точнее, тем, что он не мог ответить Н. Я. Данилевскому по существу. Этого, впрочем, он не сделал и позже — богословские аспекты, обозначенные Н. Я. Данилевским, не были затронуты в знаменитой полемике. Да и что бы он мог ответить.

Обратимся к интересующему нас тексту Н. Я. Данилевского. Его характеризует как основательное знание истории христианской теологии, так и опора на современные автору богословские концепции. Главная характеристика богословских воззрений Н. Я. Данилевского — опора на традицию, отсутствие стремления к ложной оригинальности. В первом аспекте полной противоположностью интересующему нас автору будет П. А. Флоренский, который любил выдавать собственные интеллектуальные разработки в духе платонизма за ортодоксальное учение. Самое любопытное состоит в том, что на протяжении длительного времени эти попытки принималось за чистую монету. Во втором аспекте Н. Я. Данилевский принципиально отличался от В. С. Соловьева, с его притязаниями на дух пророчества. Ни на какое пророчество герой нашей статьи не претендовал.

Н. Я. Данилевский четко обозначил основной недостаток религиозной концепции своего оппонента: «Г. Соловьев человек, без сомнения, с философским направлением ума. Качество довольно редкое и очень ценное, но, однако же, как и всякое умственное и даже как и всякое нравственное качество, имеющее и свои слабые стороны, заставляющие впадать в пороки своих добродетелей. Опыт нам показывает, что главный недостаток или порок философствующих умов, т. е. метафизически философствующих, есть склонность к симметрическим выводам. При построении мира по логическим законам ума является схематизм, и в этих логических схемах все так прекрасно укладывается по симметрическим рубрикам, которые, в свою очередь, столь же симметрически подразделяются. Затем находят оправдание этому схематизму в том, что будто бы он ясно проявляется в объективных явлениях мира»[17].

[17] Данилевский Н. Я. Политическая философия. Дополнения к книге «Россия и Европа». М.: ФИВ, 2013. С. 255. Далее — Политическая философия.

Н. Я. Данилевский обоснованно упрекает своего оппонента в схематизме его богословской концепции, в любви к симметрично-схематической троичности. Этим же недостатком страдают и исторические построения В. С. Соловьева. Исторические факты приносятся в жертву красиво выстроенной схеме. Действительно, любой читатель, знакомый с сочинениями В. С. Соловьева, согласится с этим. Но, подкупающе выглядя в тексте, данные построения, как правило, вступают в конфликт с исторической реальностью. Это, впрочем, относится и к другим логично и красиво выстроенным концепциям исторического процесса. Ярчайший пример — марксизм с попыткой уложить всемирную историю в концепцию общественно-экономических формаций, что на определенном этапе стало неочевидным даже его создателю.

Важно отметить, что в своих богословских построениях Н. Я. Данилевский опирался на труды А. С. Хомякова. Строки из работы столпа славянофильства используются в качестве эпиграфа к статье «Владимир Соловьев о православии и католицизме», цитируется в ней и его письмо, отправленное английскому теологу В. Пальмеру. Следует напомнить читателям, что это при весьма настороженном отношении к богословским трудам А. С. Хомякова в официальных церковных кругах того времени. Тем большего уважения заслуживают чутье и эрудиция Н. Я. Данилевского, который не побоялся опираться на сочинения светского богослова в собственном труде по теологии. Это позволяет выстраивать и несомненную линию преемственности в рамках интересующей нас традиции.

Главным объектом критики в богословском наследии Н. Я. Данилевского выступает католицизм. С протестантизмом все ясно, как создателю культурно-цивилизационной теории, так и его оппоненту В. С. Соловьеву (здесь мы оставим за скобками квазипротестантские аспекты его философии — хотя бы через влияние немецких классиков). Любопытно, что многие аргументы, которые В. С. Соловьев использовал для обоснования религиозного приоритета папства, были опровергнуты еще в «России и Европе», задолго до оформления теократической концепции автора «России и Вселенской церкви».

Вот что писал Н. Я. Данилевский: «Католики утверждают, что она (церковная благодать. — *А. К.*) передана им апостолом Петром. Принимая значение верховенства Петра над прочими апостолами именно в этом католическом его смысле, соглашаясь и с тем, что Петр был римским епископом, оставляя без внимания, что первые два римские епископы, Лин и Анаклет, были рукоположены Павлом,

а не Петром, — все-таки остается еще узнать, когда и посредством какого акта передал апостол Петр свое верховенство над церковью своему якобы преемнику? Сколько известно, апостол Петр никого после себя папою не назначал»[18].

Каждый читатель богословских сочинений В. С. Соловьева помнит, какое место уделяется в них обоснованию примата Ватикана в христианском мире, благодаря этому будто бы апостольскому преемству. Между тем данное преемство выглядит более чем сомнительно. Ведь на момент смерти апостола Петра были еще живы другие апостолы. Например, апостол Иоанн пережил его на 30 лет, но при этом не занимал римской кафедры. Таким образом, вполне справедливо утверждает автор «России и Европы», по понятиям первых христиан, «верховный авторитет в церкви вовсе не соединялся необходимым образом с римским епископством, ибо иначе надо признать, что папы Лин, Анаклет и св. Климент имели преимущество власти и авторитета над самим апостолом Иоанном, или что в то время были в церкви два равносильные авторитета, из которых каждый соединял в себе всю полноту церковной власти»[19].

Приведем еще один аргумент Н. Я. Данилевского, который он использует в спорах с католиками и их единомышленниками. Речь идет о примате авторитета Вселенских соборов над папским авторитетом. Непогрешимость соборов, утверждал автор «России и Европы», неоднократно запечатлена в истории. Благодаря Вселенским соборам канули в Лету такие влиятельные и популярные еретические направления, как арианство (его придерживалось большинство германских племен — готы, вандалы, бургунды), иконоборчество, монофизитство и монофелитство. Притом что им покровительствовали многие императоры. Но после решений Вселенских соборов все эти учения были обречены на гибель, и Н. Я. Данилевский видит в этом настоящее чудо. Ничего подобного о папах сказать нельзя, хотя на их стороне, как правило, выступала вся мощь светской власти.

Само католичество, был уверен Н. Я. Данилевский, зарождается во времена Карла Великого, который в обмен на императорскую корону распространил власть папы на все пространство своего государства. До этого римские первосвященники пользовались авто-

[18] Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, Изд-во «Глагол», 1995. С. 172. Далее — Россия и Европа.

[19] Россия и Европа. С. 173.

ритетом в первую очередь у романских народов, в чьих глазах папы выступали защитниками православия в его противостоянии арианству, которое исповедовали германские племена. На христианском Востоке папы почитались иконопочитателями, ведшими в это время ожесточенную борьбу с иконоборцами, которым часто покровительствовали императоры. Очень скоро все изменилось. Таким образом, начавшееся во времена Карла Великого противопоставление папства восточному христианству носило политический характер.

Для франкского правителя было важно иметь подконтрольную церковь, которая не подчинялась авторитету восточных патриархов. Соответственно, политическое противостояние должно было получить и догматическое оформление. Это было сделано тогда же — на Ахенском соборе 809 года. Речь идет о знаменитом *Filioque* — догмате, провозглашающем, что Дух Святой исходит не только от Бога-Отца, как верили православные, но и от Бога-Сына. В статье «Владимир Соловьев о православии и католицизме» Н. Я. Данилевский указывал, что католический догмат, несомненно, содержит в себе, «в своем смысле и содержании», несомненную ересь[20].

Данный догмат на протяжении тысячелетия был единственным, отличающим католицизм от православия. Тем не менее его принятие западной церковью ознаменовало разрыв христианского мира, который обернулся многовековой враждой и по большому счету не преодолен до сих пор[21]. Уже при жизни самого Н. Я. Данилевского были приняты еще два догмата, укоренивших данное различие. В 1854 году папа Пий IX вынес догматическое определение о Непорочном Зачатии Девы Марии. Спустя полтора десятилетия по настоянию того же папы был провозгласил еще один догмат — о папской непогрешимости (*Infallibilitas*). Принятый на I Ватиканском соборе в 1870 году, догмат касался решений папы по вопросам вероучения и морали.

Рассматривая раскол единого до того христианского мира, Н. Я. Данилевский тесно связывает психологические и религиозные аспекты. Русский мыслитель делает упор на «насильственности» (*Gewaltsamkeit*), лежащей в основе психологии народов германо-

[20] Политическая философия. С. 264.

[21] Кожурин А. Я., Кожурин К. Я. Религия и культура (влияние религиозных учений на культурно-цивилизационные процессы в концепциях русских философов XX века) // Известия Санкт-Петербургского государственного аграрного университета. Ежеквартальный научный журнал. № 39. СПб., 2015. С. 410–414.

романского мира[22]. По мнению автора «России и Европы», в отличие от ислама, христианство не могло развить данной установки. «Насильственность» — это то, что было характерно для психологии германских и романских народов. Приняв христианство, они стали активно внедрять данную установку в религиозную сферу. Отсюда — казни еретиков, начавшиеся на христианском Западе уже в конце IV века и вызвавшие неподдельный ужас у таких христианских богословов, как Амвросий Медиоланский и Мартин Турский.

Здесь же коренится насильственный прозелитизм, обращенный на восточногерманские (саксы), а затем и славянские племена. И тех, и других обращали в христианство «огнем и мечом», что опять-таки было не свойственно христианской религии. Следующим этапом стали крестовые походы, которые, начавшись под лозунгом борьбы с исламом, закономерно продолжились захватом и разграблением Константинополя в 1204 году. Дальше эта «насильственность» проявлялась неоднократно, включая и колониальную политику западных государств, а также практику насильственного обращения туземцев в христианство.

В эпоху секуляризации психологическая черта европейских народов, отмеченная автором «России и Европы», приняла новый характер. Она реализовалась в кровавых событиях Французской революции, чьи адепты безжалостно расправлялись со всеми недовольными. Отсюда — массовый террор, политика «экспорта революции» и т. д. Список можно продолжать бесконечно. Сегодня — это политика, направленная против России, которая целиком вписывается в логику «насильственности», ибо является попыткой Запада не допустить создания многополярного мира.

Автор заканчивает IX главу «России и Европы» следующим пассажем: «Православное учение считает православную церковь единою спасительною. Здесь не место касаться того, как понимать это по отношению к отдельным лицам. Но смысл этого учения, кажется мне, таков по отношению к целым народам: неправославный взгляд на церковь лишает само Откровение его достоверности и незыблемости в глазах придерживающихся его, и тем разрушает в умах медленным, но неизбежным ходом логического развития самую сущность христианства, а без христианства нет и истинной цивилизации, то есть спасения и в мирском смысле этого слова»[23]. Таким

[22] Россия и Европа. С. 150.
[23] Там же. С. 184.

образом, Н. Я. Данилевский свидетельствует истину православия, не покидая почвы социальной философии.

Мы не коснулись еще одного важного аспекта религиозного наследия Н. Я. Данилевского. Речь идет о натуральной теологии, под которой следует понимать стремление согласовать нарастающий массив открытий в области естествознания с христианским богословием. По большому счету к этой проблематике целиком относится его книга «Дарвинизм», в которой эволюционное учение подверглось весьма основательной и обоснованной критике. Можно сказать и так: как социальный философ Н. Я. Данилевский развивает положительное богословие, а как естествоиспытатель — натуральную теологию. Здесь мы не будем подробно останавливаться на этой стороне творческого наследия мыслителя, но натуральная теология, несомненно, имеет тесную связь с его положительными богословскими разработками, о которых шла речь в данной статье.

Таким образом, следует признать, что теологическое наследие Н. Я. Данилевского занимает достойное место в рамках традиции светского богословия в России. Как представляется, оно соответствует православной традиции в большей степени, чем писания не только модернистов, но даже такого консервативного автора, как К. Н. Леонтьев. К сожалению, в силу неблагоприятной конъюнктуры, богословские идеи Н. Я. Данилевского не получили должного развития. Практически сразу после смерти автора «России и Европы» соответствующую нишу заняли В. С. Соловьев и его единомышленники. Тем не менее не обратить пристального внимания на богословские идеи Н. Я. Данилевского было бы неправильно. Остается надеяться, что наши скромные усилия по осмыслению этих идей не пропадут втуне.

А. Я. Кожурин

НАТУРАЛЬНАЯ ТЕОЛОГИЯ КАК ОСНОВА ТЕОРЕТИЧЕСКИХ ПОСТРОЕНИЙ Н. Я. ДАНИЛЕВСКОГО

Бог пожелал создать красоту
и для этого создал материю.
Н. Я. Данилевский

Николай Яковлевич Данилевский (1822–1885) вошел в историю, как выдающийся философ и натуралист. В его творчестве выделяются две книги — «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому» и «Дарвинизм. Критическое исследование». Первая из них посвящена проблемам социальной философии, вторая — критике теории Ч. Дарвина. На первый взгляд, темы творчества интересующего нас автора выглядят как малосвязанные друг с другом. На самом деле между этими книгами существует несомненная преемственность. В. В. Розанов имел все основания писать: «Н. Я. Данилевский разработал две громадные идеи, из которых одна положительная по содержанию, другая — отрицательная. Мы разумеем его теорию культурно-исторических типов, развитую в книге “Россия и Европа”, и критику дарвинизма, изложенную в двух томах неоконченного сочинения, которое носит название этой теории»[1].

Некоторые исследователи приписывают Н. Я. Данилевскому приверженность позитивистским установкам[2]. На первый взгляд это может показаться справедливым. Действительно, если смотреть на поверхность, то автор «России и Европы» старается прибегать к аргументации имманентистского характера, выносит за скобки свои религиозные воззрения и т. д. Но позитивизм во всех своих версиях

[1] Розанов В. В. Литературная личность Н. Н. Страхова // Розанов В. В. Собрание сочинений: в 30 т. Т. 7. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Литературные очерки. О писательстве и писателях. М.: Республика, 1996. С. 209–210.

[2] Султанов К. В. Социальная философия Н. Я. Данилевского: конфликт интерпретаций. СПб.: Изд-во СПбГТУ, 2001. С. 44.

был неразрывно связан с прогрессизмом, эволюционизмом и европоцентризмом, то есть с теми установками, которые Н. Я. Данилевский принципиально отвергал. Следовательно, данная характеристика для обозначения его концепции не подходит. Необходимо искать какое-то другое теоретическое основание его концепции.

Действительно, обе книги Н. Я. Данилевского выстроены на антипрогрессистских и антиэволюционистских установках. Критика европоцентризма в социальной философии и философии истории находит продолжение или, если угодно, теоретическое основание в критике теории эволюции в биологии. В этом отношении Н. Я. Данилевский был не одинок. Можно говорить о целой линии в рамках отечественной мысли второй половины XIX — начала XX века. В. П. Зубов характеризовал ее следующим образом: «Показательно и знаменательно, что защитники организма были одновременно антидарвинистами и антиэволюционистами. Спор Страхова по поводу "Дарвинизма" Данилевского достаточно известен. Иначе и быть не могло: органические виды, замкнутые и не переходящие друг в друга, находят свою параллель в замкнутых "культурно-исторических типах" и национальных организмах»[3].

Обозначая место Н. Я. Данилевского в традиции большой философии, необходимо отметить, что его, несомненно, следует причислить к последователям Аристотеля. В контексте русской мысли XIX — первой половины XX века данная линия — далеко не самая влиятельная, но наш герой был не одинок. Ближайшими сподвижниками среди отечественных мыслителей Н. Я. Данилевского следует назвать К. Н. Леонтьева и В. В. Розанова. Всех этих мыслителей объединяет интерес к «естеству», страстная защита органических начал жизни. Речь идет о таких институтах, как семья, государство, религия. Если же брать более глубокий контекст, то, вопреки широко распространенному мнению, аристотелизм не был чем-то чуждым русской культурной традиции. Достаточно вспомнить средневековые «Шестодневы» или «Диоптру» Филиппа Монотропа, которые были весьма популярны на Руси. Взгляды, изложенные в них, вполне вписываются в традицию христианского аристотелизма и противостоят платоническому спиритуализму[4].

---

[3] Зубов В. П. Из истории мировой науки: Избранные труды 1921–1963. СПб.: Алетейя; Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2006. С. 128.

[4] Гаврюшин Н. К. Этюды о разумной вере. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2010. С. 519–521.

Это абсолютно верно, но каковы ближайшие по времени идейные связи Н. Я. Данилевского? Как нам представляется, здесь необходимо вспомнить «натуральную теологию» (*Theologia naturalis*). Это установка, которая активно выстраивается в эпоху Просвещения. Кстати, русские писатели той эпохи переводили этот термин как «естественная богословия». Характеризуя данную установку, Н. К. Гаврюшин указывал, что «ее основная задача заключалась в согласовании интенсивно умножавшихся открытий экспериментального естествознания с христианской метафизикой и богословием»[5]. Разумеется, корни натуральной теологии гораздо глубже, чем XVIII столетие. Они прослеживаются как минимум до XIII века. Но во всей полноте проблема согласования установок науки и теологии встала в условиях уже победившей научной революции.

Во второй половине XIX столетия духовная ситуация изменилась. Наука уже твердо стояла на своих ногах, не нуждаясь в поддержке извне. Христианская религия на Западе переживала серьезный кризис — тема «смерти Бога», которую мы обычно связываем в Ф. Ницше, настойчиво звучала уже с конца предыдущего века. От писательских опытов маркиза де Сада и Жан Поля («Речь мертвого Христа с вершин мироздания о том, что Бога нет») до теоретического осмысления проблематики у Гегеля («Вера и знание», 1802) и особенно Л. Фейербаха. Ф. Ницше, по сути дела, ничего не прибавил к их находкам, кроме самого тезиса — «Бог умер».

Наконец, в 1859 году выходит знаменитый труд Ч. Дарвина «Происхождение видов путем естественного отбора или сохранение благоприятных рас в борьбе за жизнь», которая моментально превращается в культовое произведение. В этой связи А. В. Михайлов писал, что вертикальный принцип естественной науки, господствовавший до начала XIX века, меняется на горизонтальный — принцип реалистически мыслящей науки XIX века[6]. Теория эволюции становится магистральной линией не только естествознания, но и целого

[5] Там же. С. 277.

[6] «Любопытно отметить, что в одном случае соседом человека оказывается Бог, носителем образа и подобия которого был человек; хотя между Богом и человеком непроходимая бездна, но все же (как бы формально) человек следует за Богом в этой иерархической системе; в другом случае соседом оказывается обезьяна — та самая, которую еще моральная философия XVIII века полагала созданной всего лишь ради того, чтобы, передразнивая человека, являть ему смешную и позорную картину его пороков» (Михайлов А. В. Обратный перевод. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 22).

ряда социогуманитарных наук. Так, во всяком случае, обстояло дело во второй половине XIX — начале XX века.

По сути дела, с середины XIX столетия западная культура вынуждена принципиально перестраивать свои теоретические основания. Около двух с половиной тысячелетий в ней господствовала смысловая вертикаль, связанная с представлением о высшем мире, порождающем земной мир и придающем смысл человеческому бытию. Подобная установка возникает даже не в христианстве, а у Сократа и Платона. Если существует высший мир, вызывающий к жизни посюсторонний мир, то человеческая жизнь не может быть бессмысленной. Теперь ситуация радикально меняется, и философы судорожно начинают искать замену Богу. Так на первый план выходит проблематика «ценностей» (неокантианцы, Ницше), которая должна заместить ушедшего Бога.

Здесь, конечно, необходимо различать ситуацию в России и в Европе. Хотя западные веяния чрезвычайно быстро распространялись среди отечественной интеллигенции того времени, но сказывалась инерция традиционной культуры — в первую очередь религиозные установки. В случае Н. Я. Данилевского данное обстоятельство ни в коем случае нельзя игнорировать. Кроме того, будучи всесторонне образованным человеком, освоившим на высшем уровне естественные и гуманитарные науки (окончил Царскосельский лицей, а в качестве вольнослушателя — факультет естественных наук Санкт-Петербургского университета), он не был склонен превращать новейшие научные теории в панацею. Чего, к сожалению, нельзя сказать об идейных вождях русской интеллигенции той эпохи.

Необходимо отметить одну важную черту русской философии XIX века, которая позволит включить в нее натуральную теологию Н. Я. Данилевского. Речь идет об органицизме, как весьма влиятельной линии этой философии. Вот как его характеризовали авторы известной работы по истории русской философии: «Рассматривая космос в качестве целостного организма, а все его конкретные формы как органы, — но самостоятельные организмы, — функционирующие по частным законам, подобным всеобщим, потому что в мире везде одна творящая “жизненная” сила, органическая теория представляла мир грандиозной иерархической системой»[7]. Разумеется, корни органицизма весьма глубоки, они уводят нас к основам фило-

[7] Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия IX–XIX вв. 2-е изд., испр. и доп. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1989. С. 17.

софии. Здесь мы примем за данность причастность интересующих нас авторов (и направлений) к этой традиции.

Предложенная первоначально для описания природы, уже в 1840-е годы данная установка в России была использована для истолкования социально-исторической реальности. В этом случае исторические эпохи понимаются в качестве организмов во времени, а народы — организмов в пространстве. Выразителями органицизма на русской почве были Д. М. Велланский, А. И. Галич, Н. И. Надеждин, Т. Н. Грановский, М. В. Буташевич-Петрашевский, славянофилы и почвенники. Элементы органицистской установки обнаруживаются в произведениях Н. И. Кареева, М. М. Ковалевского, П. А. Кропоткина, Л. И. Мечникова, Н. К. Михайловского, В. С. Соловьева. В рамках отечественной социологии даже сложилась школа, в рамках которой происходило отождествление общества и биологического организма (П. Ф. Лилиенфельд, А. И. Стронин, Л. Е. Оболенский). Наконец, значительные элементы интересующей нас установки реализовались в русском космизме.

Н. Я. Данилевского, наряду с А. А. Григорьевым, Ф. М. Достоевским и Н. Н. Страховым, причисляют к почвенникам. Выше мы уже отнесли почвенничество к представителям органицистского подхода. Например, по мнению А. А. Галактионова, вполне в духе подобного подхода звучит следующее утверждение Н. Я. Данилевского: «Народности, национальности суть органы человечества, посредством которых в нем идея достигает в пространстве и во времени возможного разнообразия, возможной многосторонности осуществления»[8]. В рамках почвенничества можно говорить о своеобразном разделении труда. А. А. Григорьев, наряду с Н. Н. Страховым, развивали принципы «органической» критики. Ф. М. Достоевский, хотя творчество гения нельзя целиком уложить в рамки одного направления, разрабатывал метафизику и антропологию. Наконец. Н. Я. Данилевский внес выдающийся вклад в социальную философию и философию истории. Здесь же можно упомянуть К. Н. Леонтьева, которого, как правило, к почвенникам не причисляют, но у него с автором «России и Европы» много общего в подходе к выстраиванию социальной философии в ее антипрогрессистском варианте.

[8] Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета; Изд-во «Глагол», 1995. С. 187. Далее — Россия и Европа.

Когда мы говорим о концепции Н. Я. Данилевского, надо иметь в виду ее синтетический характер. Речь должна идти не о натурализме, но о стремлении к синтезу различных видов знания. В первую очередь естествознания и социальной философии. Например, априоризму немецких идеалистов Н. Я. Данилевский противопоставлял «естественную систему». Как известно, создателем «естественной системы» в ботанике был французский натуралист XVIII столетия Бернар де Жюссье (1699–1777). В четвертой главе «России и Европы» наш соотечественник исследует общепринятую схему всемирной истории («древняя, средняя и новая история») на предмет соответствия ее основным требованиям «естественной системы». Под ней понимается система, которая имеет объективную природу, определяющую естественный характер ее возникновения, функционирования и развития.

Данные системы применялись в области биологии, но наш автор распространяет ее принципы и на сферу исторического знания. Основных требований «естественной системы» три: «1. Принцип деления должен обнимать собою всю сферу делимого, входя в нее как наисущественнейший признак. 2. Все предметы или явления группы должны иметь между собой большую степень сходства или сродства, чем с явлениями или предметами, отнесенными к другой группе. 3. Группы должны быть однородны, то есть степень сродства, соединяющая их членов, должна быть одинакова в одноименных группах»[9].

Опираясь на принципы «естественной системы», Н. Я. Данилевский смог пересмотреть схему всемирной истории. Он предложил концепцию культурно-исторических типов. Принцип, заимствованный из сферы биологии, оказался вполне рабочим и в культурно-исторической сфере. В дальнейшем в рамках отечественной и западной мысли выстроится мощная культурно-цивилизационная концепция, причем некоторые из ее представителей (К. Н. Леонтьев, О. Шпенглер) будут использовать сходные принципы классификации исторического материала. В этом же ряду следует назвать евразийцев, а также вспомнить теорию этногенеза Л. Н. Гумилева («Этногенез и биосфера Земли»).

При этом необходимо заметить, что Н. Я. Данилевский мыслит весьма тонко. Мы не найдем у него прямых аналогий между биологическими и социальными объектами, чем грешили теоретики позитивизма (О. Конт, Г. Спенсер). Общество позитивисты, особен-

[9] Россия и Европа. С. 66.

но Г. Спенсер, рассматривали в качестве эволюционирующего организма. Для классового общества характерно разделение функций между органами, подобно тому, как это наблюдается в биологическом организме. В этом отношении оно более живуче, чем общество бесклассовое. Кстати, понятие «эволюция» Г. Спенсер употребил еще в 1857 году — за два года до публикации судьбоносного труда Ч. Дарвина. Тремя формулами объяснения социальной эволюции в этой системе координат выступают: естественный отбор, борьба за существование и выживание сильнейшего. Отсюда закономерно вытекали такие следствия, как защита социального неравенства, социальный дарвинизм и расизм.

Свои недостатки, вызванные некорректным перенесением биологических установок на социальную реальность, обнаруживаются и в концепции В. С. Соловьева — яростного критика идей автора «России и Европы». С его точки зрения, реально человечество, а не отдельный человек. Один из аспектов его софиологии — София как идеальный совокупный человек. Мыслителя интересовала не столько судьба отдельной личности, сколько судьбы человечества и мира. Отдельных индивидов В. С. Соловьев уподоблял клеточкам богочеловеческого организма, указывая, что для полноты жизни необходим переход к социальным общностям более высокого порядка (племенам, народам), но в первую очередь к государствам (основательную разработку данный аспект получит в учении о «симфонической личности» Л. П. Карсавина). В этой связи не случайно, что именно государство, а не личность или общество, выступает у него гарантом успеха Богочеловеческого процесса. В этом В. С. Соловьев законный сын XIX столетия, пронизанного идеями институционного спасения.

В работах В. С. Соловьева мы сталкиваемся с отрицанием субстанциальности человеческого «я». Единственной субстанцией в подлинном смысле слова является Бог, а человек, по замечанию князя Е. Н. Трубецкого, оказывается в соловьевской концепции Его «ипостасью» или «подставкой». Личное сознание растворяется в Боге, трактуемом в духе философии Б. Спинозы. В. С. Соловьев отвергает персонализм, характеризующий концепции Р. Декарта и Г. В. Лейбница. Переводя разговор на язык христианской теологии — под сомнение ставится учение об индивидуальном бессмертии.

Чтобы расставить все точки над i, отметим, что Н. Я. Данилевский был верующим человеком. Его личная религиозность не ставилась под сомнение даже такими оппонентами, как В. С. Соловьев и Н. А. Бердяев. Если рассматривать теоретические аспекты религии,

то Н. Я. Данилевского можно отнести к линии светских богословов. Данная традиция зародилась в России XIX столетия (П. Я. Чаадаев, А. С. Хомяков, В. С. Соловьев), развивалась в XX веке (от В. В. Розанова до А. Ф. Лосева) и дожила до нашего времени (В. В. Бибихин, С. С. Хоружий). При этом необходимо сделать одну оговорку — на фоне большинства из них воззрения Н. Я. Данилевского не отличаются какой-либо оригинальностью. К оригинальности он и не стремился — в религии он придерживался традиционных установок. Из плеяды русских светских богословов XIX–XX веков Н. Я. Данилевского следует признать наиболее приверженным православным установкам. Духовная трезвость — характерная черта его религиозных установок. Это, на наш взгляд, и является наиболее ценным в религиозном наследии интересующего нас автора.

Религиозные воззрения Н. Я. Данилевского свободны от тех сомнительных с точки зрения православия положений, которыми кишат сочинения В. С. Соловьев и его последователей. Неудивительно, что его главная богословская статья посвящена полемике с В. С. Соловьевым. Речь идет о последней прижизненно опубликованной работе Н. Я. Данилевского «Владимир Соловьев о православии и католицизме» (1885). В ней мы видим характерный для Н. Я. Данилевского сравнительный анализ двух ветвей христианства, подобно тому, как в «России и Европе» показывается различие культурно-исторических типов, а в «Дарвинизме» теории эволюции противопоставляется телеологический подход к изучению биологической реальности. Показательно, что В. С. Соловьев, будучи последовательным сторонником эволюционизма, ставил на вид Н. Я. Данилевскому его критику Ч. Дарвина.

Полемизируя с В. С. Соловьевым и его экклезиологией, Н. Я. Данилевский отвергает идею разделения церквей. Речь должна идти не о разделении церкви, но об отпадении от нее[10]. Причем отпадение это совершили католики, которые незаконно приняли ряд догматов. Это в первую очередь *Filioque* — догмат об исхождении Святого Духа не только от Бога Отца, но и от Бога Сына. Следующий догмат — о беспорочном зачатии Девы Марии. И, наконец, догмат о папской непогрешимости. Если говорить об объединении церквей, то оно должно начаться с того, что католики должны добровольно отказаться от самопровозглашенных догматов — был уверен Н. Я. Данилевский.

[10] Данилевский Н. Я. Политическая философия. Дополнения к книге «Россия и Европа». М.: ФИВ, 2013. С. 261.

Еще одна тема — соотношение православной установки и натуральной теологии. Здесь можно привести историческую аналогию. Как известно, существовало два пути выстраивания монотеистических установок. Один — путь религий Откровения. Сам Бог через избранных (пророки, апостолы) открывает Себя простым смертным. Здесь, разумеется, обязательно присутствует сакральный текст, в котором содержатся необходимые для верующих знания о Боге. Но был и другой путь, который прошла античная философия. Опираясь на собственный разум, греческие мыслители пришли к выводу, что мир устроен рационально и за этим устройством скрывается Высший Разум. Подобной установки придерживались величайшие умы античного мира — Платон и Аристотель. Четко просматривается она и у их многочисленных последователей[11].

Если рассматривать два варианта теологических воззрений Н. Я. Данилевского, то его натуральная теология имеет типологическое сходство с античными концепциями. Это, впрочем, характерно для всей традиции натуральной теологии. Позитивные религиозные воззрения мыслителя целиком выдержаны в рамках православной догматики. Об этом недвусмысленно свидетельствуют его богословские сочинения, к которым, помимо полемической работы о В. С. Соловьеве, следует добавить и соответствующие главы «России и Европы». В первую очередь речь идет о главах VIII («Различия в психическом строе») и IX («Различие вероисповеданий»).

Отметим один аспект, существенный для нашей проблематики: «Для православия характерно осознание бытия, достигающего высшей степени своего богоустановленного совершенства через благодатное просвещение, при этом богослужение, совершающееся на земле, является зримым выражением этого стремления сотворенного мира к своему Творцу»[12]. Истолкование природы, как реальности, пронизанной божественным началом, в концепции Н. Я. Данилевского — несомненно. Личное православие мыслителя в этом аспекте гармонично соединяется с теоретическими установками натуральной теологии. Их единство вполне может быть выражено афоризмом, который мы выбрали в качестве эпиграфа к данной работе.

---

[11] Кожурин А. Я., Романенко И. Б., Рабош В. А., Султанов К. В., Володин Я. А. Рациональная теология и онтология античности в горизонте восприятия русских мыслителей конца XIX — начала XX века // Научное мнение. 2023. № 5. С. 11–19.

[12] Кожурин К. Я. Богослужение как основа миросозерцания и культурной деятельности старообрядцев // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. Научный журнал. 2012. № 4. Т. 2. Философия. С. 71.

Сохранилось и более развернутое изложение мысли Н. Я. Данилевского, сохраненное благодаря усилиям Н. Н. Страхова. Вот как оно звучит: «Красота есть единственная духовная сторона материи — следовательно, красота есть единственная связь этих двух основных начал мира. То есть красота есть единственная сторона, по которой она (материя) имеет цену и значение для духа — единственное свойство, которому она отвечает, соответствует потребностям духа и которое в то же время безразлично материи как материи. И наоборот, требование красоты есть единственная потребность духа, которую может удовлетворить только материя»[13]. В этих словах, как нам представляется, наилучшим образом выражены установки натуральной теологии, которые имеют большее отношение к экологическому восприятию мира, чем те проекты, которые громоздятся современными западными адептами «зеленой» повестки.

Для Н. Я. Данилевского, как и для большинства представителей русской философской традиции, принципиально важным было понять мир как целое, не разрывая его природную и социальную составляющие. Данная установка обнаруживается в метафизике всеединства и позитивизме, у представителей почвенничества и убежденных материалистов. Подобный подход мы наблюдаем даже в советском марксизме, включавшем диалектический и исторический материализм. Концепция социального развития в этой традиции базировалась на философии природы. В западных версиях марксизма, как правило, от первой из этих составляющих отказывались. Нечто подобное следует сказать и о различных версиях западной гуманитаристики, начиная с Д. Вико. Они, как правило, отдавали изучение природы на откуп естествоиспытателям и адептам позитивизма, проводя принципиальную границу между природой и социумом.

Если мы продолжим прослеживать данную линию, то в нее впишутся самые влиятельные концепции западной гуманитаристики. Это И. Кант с его противопоставлением «чистого» и «практического» разума. Это его последователи — неокантианцы, стремившиеся к определению «естественнонаучного образования понятий». Рядом с ними расположится «критика исторического разума» В. Дильтея. Если мы обратимся к концепциям XX века, то к интересующей нас традиции следует отнести феноменологию, экзистенциализм, философскую герменевтику и, наконец, франкфуртскую школу с ее от-

[13] Страхов Н. Н. Жизнь и труды Н. Я. Данилевского // Россия и Европа. С. XXXII.

рицанием такой составляющей классического марксизма, как диалектический материализм.

У нас дело обстояло прямо противоположным образом. Особенно если речь идет о линии органицизма в русской мысли, к которой принадлежал Н. Я. Данилевский. Впрочем, с небольшими исключениями, подобной точки зрения придерживалось подавляющее большинство отечественных мыслителей, да и философских направлений. Понимание глубинного единства природы и истории — характерная черта не только концепции Н. Я. Данилевского, но и родовая черта всей русской мысли. Самое время говорить о цивилизационных различиях с западной традицией.

Н. Я. Данилевский жил в эпоху торжества науки. XIX век не случайно получил название «века науки». Вера в могущество и благотворное влияние науки была определяющей. Мыслителей, противостоящих данной установке, можно пересчитать по пальцам, причем одной руки. Таковыми были А. Шопенгауэр, С. Кьеркегор, К. Н. Леонтьев и, разумеется, Л. Н. Толстой. Антисциентизм станет серьезной идейной силой значительно позже — уже после Первой мировой войны. Героя нашей статьи ни в коем случае нельзя назвать врагом или критиком науки, как это можно смело утверждать в отношении Л. Н. Толстого. Он сам был крупным ученым-натуралистом. Н. Я. Данилевского, однако, никак не отнесешь к последовательным сциентистам. Он был человеком, который прекрасно знал, что наука не может ответить на все вопросы. На них отвечают религия и философия. Необходимы какие-то другие обозначения для позиции интересующего нас автора.

Очень ярко это проявилось в случае с теорией эволюции. Н. Я. Данилевский не сразу познакомился с концепцией Ч. Дарвина. Когда «Происхождение видов» увидело свет, он в это время находился в местах весьма отдаленных — на Белом море, куда новости не только из мира науки, но и из других областей прибывали с большим опозданием[14]. С концепцией Ч. Дарвина будущий яростный критик ознакомился лишь в 1861 году в Норвегии, где принимал участие в VI международном съезде врачей и естествоиспытателей. Но когда знакомство с новой теорией все же состоялось, он понял, что в ней мы видим завершение механистически-материалистического подхода к объяснению мира. Теперь подобное объяснение распространяется не только

[14] Данилевский Н. Я. Дарвинизм. Критическое исследование. М.: ФИВ, 2015. С. 62. Далее — Дарвинизм.

на сферу неорганического мира, что было сделано в ходе научной революции XVI–XVII веков, но и на органическую реальность.

Адепты теории эволюции не случайно сравнивали ее с тем переворотом, который произвела гелиоцентрическая концепция Н. Коперника. Если Коперник и его новоевропейские последователи изменили представление о пространственном порядке мира, то учение Дарвина кардинально пересмотрело временной порядок последнего. Кроме того, теория эволюции обосновывала автономность и даже самодостаточность науки, которая, как казалось Дарвину и его адептам, окончательно становилась на ноги, объяснив закономерности не только неорганического, но и органического мира.

Другое важное обстоятельство связано с отрицанием телеологии. Вот как его комментировал Н. Я. Данилевский: «Одна из причин и даже главная причина, по которой Дарвинизм получил такое широкое распространение и такое владычество над умами современников, заключается именно в том, что он устраняет целесообразность в природе, или лучше сказать объясняет ее, не прибегая к посредству идеального начала. Эта целесообразность сидела точно бельмо на глазу у естествоиспытателей последних пятидесяти, шестидесяти лет, пока Дарвин своей искусной операцией не снял, по-видимому, этого катаракта»[15].

Дарвиновская концепция, был убежден Н. Я. Данилевский, имеет глубинные корни на родине ее создателя, четко вписывается в определенный социокультурный контекст. В шестой главе «России и Европы» Н. Я. Данилевский называл Ч. Дарвина выразителем типично английского воззрения на мир, характеризующегося либерализмом и идеей конкурентной борьбы. В этом отношении воззрения великого натуралиста находят параллель в концепции государства Т. Гоббса и политэкономии А. Смита. Здесь перед нами весьма тонкое применение историко-культурной методики к пониманию специфики развития научного знания. Исследование социокультурных оснований научного знания окажется в центре внимания западной философии науки лишь сто лет спустя — в эпоху постпозитивизма (Т. Кун, И. Лакатос и др.).

В «Дарвинизме», продолжая выявлять социокультурные предпосылки дарвинизма, к ним добавляются этические установки И. Бентама и демография Т. Мальтуса[16]. Сам Дарвин признавался, что

[15] Дарвинизм. С. 55.
[16] Там же. С. 865.

именно последнее учение позволило ему соединить разрозненные элементы своих наблюдений в стройную концепцию. Вот что он писал в «Воспоминаниях о развитии моего ума и характера»: «В октябре 1838 г. …я случайно, ради развлечения, прочитал книгу Мальтуса “О народонаселении” и так как благодаря продолжительным наблюдениям над образом жизни животных и растений я был хорошо подготовлен к тому, чтобы оценить [значение] повсеместно происходящей борьбы за существование, меня сразу поразила мысль, что при таких условиях благоприятные изменения должны иметь тенденцию сохраняться, а неблагоприятные — уничтожаться. Результатом этого и должно быть образование новых видов. Теперь, наконец, я обладал теорией, при помощи которой можно было работать…»[17].

Для адептов теории эволюции в России и Советском Союзе, которые стремились всячески избежать социальных рецепций дарвинизма, данное признание было абсолютно неприемлемо. Поэтому его всячески старались завуалировать, отрицая любую связь между учением Дарвина и социал-дарвинизмом. Но для такого эрудированного критика дарвиновской теории, как Н. Я. Данилевский, глубинное родство этой концепции и мальтузианства лежало на поверхности, о чем он и говорит в своем фундаментальном исследовании.

В «Дарвинизме» Н. Я. Данилевский формулирует десять логических промахов, характеризующих данную теорию. К ним русский автор относит: 1) неправильную и пристрастную оценку вероятностей; 2) двойственность логики; 3) признание и преувеличение выгодной для теории стороны явлений и упущение из виду невыгодной; 4) логическую непоследовательность; 5) недостаточность глубины анализа; 6) довольствование невыдержанными и недостаточными аналогиями; 7) смешение определившихся форм строения у установившихся видов с возникновением их; 8) неточность в определении существенных для теории понятий; 9) увлечение теорией до забвения или упущения из виду фактов, с нею несогласных; 10) неправильное понимание требований от научной теории[18]. Возражения, которые здесь делает Н. Я. Данилевский, носят формальный характер, но они очень важны в контексте критики дарвиновской теории.

[17] Дарвин Ч. Воспоминания о развитии моего ума и характера (Автобиография). М.: Изд-во АН СССР, 1957. С. 128–129.

[18] Дарвинизм. С. 848.

Если брать содержательный аспект, то у русского исследователя накопилось пятнадцать критических замечаний[19]. Здесь мы не сможем в полной мере развернуть эту аргументацию. Остановимся лишь на наиболее важных замечаниях. Одно из этих замечаний связано со смешением принципов естественного и искусственного отбора, которое, по мнению Н. Я. Данилевского, происходит в рамках дарвиновской концепции. Впрочем, даже изменения, которые мы наблюдаем у одомашненных животных и растений, никогда не выводят их за рамки определенного «вида», что полностью опровергает установки Дарвина. Обратил внимание Н. Я. Данилевский и на важнейшее для дарвинизма учение о борьбе за существование. Подобно другим критикам дарвинизма, он не отрицал самой борьбы за существование, но весьма скептически относился к той интерпретации, которую она получила у английского натуралиста. Автор «Дарвинизма» считал, что борьба за существование определяет биогеографические факторы определенного распределения организмов, но не имеет биологического значения.

В полемике с теорией эволюции Н. Я. Данилевский среди прочих использует и своеобразный эстетико-телеологический аргумент — если бы дарвиновская теория была верна, то современный мир выглядел бы иначе. То был бы нелепый и бессмысленный мир, в котором все процессы подчинялись бы случайностям: семена одного и того же растения могли бы иметь то одну, то две семядоли; животные появлялись бы на свет то с брюшным, то со спинным расположением нервной системы. При этом Данилевский указывает, что из всех мировоззрений «Дарвинов взгляд на природу есть наименее эстетический»[20]. Этот аргумент принципиален для автора «Дарвинизма», который, в духе традиций Аристотеля и К. фон Бэра, придерживался телеологического принципа в понимании природы.

Необходимо подчеркнуть, что Н. Я. Данилевскому были чужды редукционистские установки позитивизма и вульгарного материализма, хотя некоторые исследователи, как мы уже отмечали выше, пытались приписать ему позитивистские установки. В частности, для него были неприемлемы попытки дать чисто биологическое объяснение феномена человека и его культуры. Теоретический синтез, осуществлявшийся русским мыслителем, требовал четкого понимания, в каких аспектах природное и социальное неразрывно

[19] Дарвинизм. С. 849–855.
[20] Там же. С. 907.

связаны, а когда подобные связи не наблюдаются. Не мог не затронуть выдающийся натуралист и антропологической проблематики, которая не могла быть оставлена без внимания в рамках его версии натуральной теологии.

В этом с ним был солидарен и такой единомышленник, как Н. Н. Страхов, который уже в 1862 году отметил опасности, коренящиеся в применении принципов дарвиновской концепции к истолкованию человеческого бытия. Речь идет о его статье «Дурные признаки (О книге Ч. Дарвина “Происхождение видов”)», опубликованной в журнале «Время». Ее автор обратил внимание на предисловие к французскому переводу «Происхождения видов», принадлежащему перу К. А. Ройе (*Royer*). Переводчица провозгласила идеи Дарвина «всеобщим синтезом экономических законов, естественной социальной наукой, кодексом живых существ всякого рода и времени»[21]. Отсюда следовали следующие выводы: благостность конкуренции, невозможность расового и политического равенства и тому подобные идеи, которые русский автор считал абсолютно неприемлемыми. Нетрудно понять, что у французской писательницы мы видим предвосхищение социал-дарвинистских концепций.

В данном контексте следует рассматривать полемику Н. Я. Данилевского с теоретиками расизма. Здесь следует напомнить, что расизм был глубоко укорен в западной ментальности и служил оправданием колониальных захватов XIX века. Европейцы использовали расовую теорию для обоснования своего господствующего положения. Будучи крупным специалистом в области биологии, Н. Я. Данилевский прекрасно понимал, что расовые отличия глубоко укоренены в человеческой природе. Их нельзя просто отбросить как нечто несущественное, что делали и продолжают делать оппоненты расизма.

Тем не менее автор «России и Европы» подверг резкой критике краниологическую классификацию, предложенную известным шведским натуралистом Андерсом Ретциусом (1796–1860). Швед предложил делить человеческие расы на брахицефальные (короткоголовые) и долихоцефальные (длинноголовые). В основу этого деления было положено соотношение между шириной черепа и расстоянием от лицевой до тыльной его стороны. Физический размер мозга, считал А. Ретциус, соотносится с умственными способностями.

[21] Страхов Н. Н. Дурные признаки (О книге Ч. Дарвина «Происхождение видов»). URL: http://az.lib.ru/s/strahow_n_n/text_0320oldorfo.shtml (дата обращения: 08.02.2025).

Правда, понимая недостаточность одного признака в решении столь важной проблемы, известный ученый ввел дополнительный признак — направление передних частей челюстей и передних зубов.

Н. Я. Данилевский показывает искусственный характер классификации А. Ретциуса. Вот какие упреки он предъявляет: «Как согласовать это деление с делением по цвету кожи, по свойствам волос, по Камперову личному углу и, наконец, с делением лингвистическим? Здесь все подчиняется одному признаку, которому придается преобладающее значение»[22]. Действительно, чисто физиологических факторов в деле этнической идентификации недостаточно — в истории они не играли той решающей роли, которую им приписывали теоретики расизма. Если быть до конца последовательным, утверждал Н. Я. Данилевский, то северных и южных немцев надо отнести к двум различным расовым типам, ибо первые из них долихоцефалы, а вторые — брахицефалы. Данная классификация, таким образом, обнаруживает свою недостаточность или, во всяком случае, требует переосмысления. Появляется потребность включения характеристик, выделенных А. Ретциусом, в более содержательный контекст, который бы учитывал факторы не только физиологического характера.

В свое время Кант различал два варианта антропологии — физиологическую и прагматическую. Первая из них ориентирована на исследование того, что из человека делает природа. Сюда относятся пол, раса, антропометрические характеристики и т. д. Вторая — то, что человек может сделать из себя сам. Не случайно, что «Антропология с прагматической точки зрения» (1798) оказалась последним изданным при жизни крупным трудом Канта. Важнейшая тема здесь — самоопределение человека. Антропология, был убежден великий немецкий философ, должна помочь человеку в реализации возможностей, заложенных в нем. Определяющую роль в данном процессе играет культура.

Конечно, Кант связывал человеческую деятельность с естественным происхождением человека. Но он ни в коем случае не зацикливался на чисто биологических аспектах человеческого существа. В этом отношении антропология Н. Я. Данилевского ближе к антропологии Канта, чем к расистской, с которой она вступает в прямой конфликт. Данный аспект наследия русского натуралиста демонстрирует свою актуальность. Сегодня, когда правящие круги Запада взяли на вооружение русофобские установки (в стиле, заставляющем

[22] Россия и Европа. С. 147.

вспомнить А. Гитлера и его Третий Рейх) и активно поддерживают неонацистов на Украине, нам необходимо помнить, что одним из первых мыслителей, подвергших расистские теории резкой критике, был наш соотечественник Н. Я. Данилевский.

Таким образом, можно констатировать, что в контексте натуральной теологии свою логику и гармонию обретают различные стороны творческого наследия Н. Я. Данилевского. Речь идет о его натуралистических, социально-философских и антропологических аспектах. Учитывая обозначенный принцип, они выстраиваются в единое целое, причем части этого целого отлично дополняют друг друга. Следование линии натуральной теологии позволило Н. Я. Данилевскому синтезировать антиэволюционистскую трактовку природы с антипрогрессистской концепцией исторического развития и антропологией, исходящей из целостного понимания человеческого бытия.

Установки Н. Я. Данилевского носят, несомненно, актуальный характер. Помимо тех моментов, которые мы уже затронули в данной статье, нельзя не вспомнить экологического аспекта. В отличие от тех вариантов экологического подхода, который культивируется современным Западом, целостное понимание природы в произведениях автора «России и Европы» и «Дарвинизма» совмещает благоговение перед реальностью сотворенного мира и практический характер. Проекты современных «зеленых» лишь маскируют интересы крупного бизнеса и стремление сохранять неоколониальную политику в отношении стран «глобального Юга» — сегодня данное обстоятельство совершенно очевидно.

Особо следует отметить, что Н. Я. Данилевский свободен от всех мальтузианских установок, которые на протяжении длительного времени культивировали англо-саксонские элиты, а ныне ими пронизано экологическое сознание на Западе. Это связано как с глубокой включенностью концепции Н. Я. Данилевского в гуманистические традиции русской культуры, так и с причастностью к той линии развития научно-философской мысли, которую мы обозначили, как натуральная теология.

А. Я. Кожурин

Н. Я. ДАНИЛЕВСКИЙ И К. ШМИТТ: ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПОЛИТИЧЕСКОГО

Редко можно встретить ясное определение политического.

К. Шмитт

В данной работе мы рассмотрим концепции Николая Яковлевича Данилевского (1822–1885) и Карла Шмитта (1888–1985), как выдающихся политических теоретиков. Это будет продолжением деятельности по исследованию параллелей между отечественной и западной политической мыслью, которую мы начали в статье «Два варианта политической теологии (К. Н. Леонтьев и К. Шмитт)». В ней мы проанализировали концепции двух политических теоретиков, обозначив точки близости, а также различия, включая принадлежность к разным религиозным традициям — православию и католицизму соответственно[1].

В докладе «Эпоха деполитизаций и нейтрализаций», сделанном в 1927 году, К. Шмитт указывал на то, что Центральная Европа живет «на глазах у русских»[2]. Кто же конкретно имелся в виду под этими «русскими»? Расшифровывая мысль К. Шмитта, Я. Таубес говорил, что здесь подразумевались не только большевики, но также «славянофилы и Розанов»[3]. Трактуя славянофильство расширительно, мы, несомненно, включаем в него и концепцию Н. Я. Данилевского («позднее славянофильство»).

Начиная анализ, вспомним замечательную статью А. Г. Дугина «Карл Шмитт: 5 уроков для России» (1992), с которой, по сути дела, и началось знакомство отечественного читателя с великим немецким

[1] Кожурин А. Я. Два варианта политической теологии (К. Н. Леонтьев и К. Шмитт) // Вестник РХГА, 2022. Т. 23. Вып. 3 (2). С. 79–90.

[2] Шмитт К. Понятие политического. СПб.: Наука, 2016. С. 357. Далее — Понятие политического.

[3] Таубес Я. *Ad Carl Schmitt*. Сопряжение противостремительного. СПб.: Владимир Даль, 2021. С. 139.

мыслителем. В этой статье выделяется пять основных тем К. Шмитта, которые, как нам представляется, имеют аналоги в идейном наследии Н. Я. Данилевского. Перечислим их:

1. Примат политики над всеми критериями общественного существования;
2. Пара «враг-друг», как основа функционирования политической системы;
3. Теория «исключительных обстоятельств» и «Решение»;
4. Идея «Большого пространства»;
5. Партизан, как борец с глобализмом.

Еще одним уроком К. Шмитта русскому читателю, по мнению А. Г. Дугина, является необходимость запечатлевать свои глубинные интуиции в чеканные формулы мысли[4].

Необходимо заметить, что практически каждая из приведенных тем находит параллель в творчестве Н. Я. Данилевского. Но начать необходимо с того, что в случае с Н. Я. Данилевским и К. Шмиттом наиболее существенным являются их геополитические установки. Это очевидно в отношении К. Шмитта, чей пик интереса к соответствующей проблематике пришелся на 1940-е годы. Именно в эти годы были написаны такие произведения, как «Порядок больших пространств в праве народов, с запретом на интервенцию для чуждых пространству сил» (1939), «Земля и море. Рассказ для моей дочери» (1942) и «Номос Земли в праве народов *jus publicum europaeum*» (1950). Н. Я. Данилевского, наряду с Р. А. Фадеевым и В. И. Ламанским, следует признать основоположником русской геополитической традиции[5]. Данные установки он развивает как в «России и Европе» (1869), так и в ряде статей (из них особого внимания заслуживает «Горе победителям!», 1879).

Важнейшее значение в концепции К. Шмитта получило понятие «Большое пространство» (*Grossraum*). Необходимо заметить, что пространство, о котором здесь идет речь, — это не пустое пространство новоевропейской науки, лишенной всякой качественной определенности. Напротив, под «Большим пространством» автор понимал географические регионы, в рамках которых многообразие

[4] Дугин А. Г. К. Шмитт: пять уроков для России. URL: https://web.archive.org/web/20071013205123/http://arcto.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=23 (дата обращения: 07.02.2025).

[5] Кожурин А. Я. Н. Я. Данилевский: жизнь и творчество. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2020. С. 10–12.

самоопределения различных народов и государств может обрести гармоничное обобщение. Оно, по словам К. Шмитта, является «конкретным современным историко-политическим понятием»[6]. Совершенно очевидно, что «Большое пространство» немецкого теоретика близко «культурно-историческому типу» Н. Я. Данилевского, а также «месторазвитию» П. Н. Савицкого.

Показательно, что, обосновывая свои концепции, Н. Я. Данилевский и К. Шмитт апеллируют к знаменитой «доктрине Монро». Ее автор — пятый президент США (1817–1825), провозгласил в 1823 году запрет на интервенцию любых неамериканских сил в Новый Свет. Для Н. Я. Данилевского — это пример для России и будущего Всеславянского союза, которые должны препятствовать каким бы то ни было инородным силам вмешиваться в их внутренние дела. Для К. Шмитта — первая в современном международном праве заявка на существование «Большого пространства», с запретом на присутствие в нем посторонних сил. Не случайно, что труд, в котором приводится данная мысль, получил название «Порядок больших пространств в праве народов, с запретом на интервенцию для чуждых пространству сил». Звучит достаточно громоздко, учитывая талант автора давать своим произведениям лаконичные названия, но зато по существу.

Н. Я. Данилевский постоянно указывал, что Россия — не часть Европы, что ей по самой природе должны быть чужды все соображения о европейском равновесии. Он писал, что «чисто политический патриотизм возможен для Франции, Англии, Италии, но он невозможен для России, потому что Россия и эти страны — единицы неодинакового порядка»[7]. Наша страна принадлежит к другому «Большому пространству», более того — составляет его основу. Эта мысль была центральной для автора «России и Европы».

Важно, что в интерпретации К. Шмитта «Большое пространство» должно реализовать отказ от всевозможных видов ассимиляции и плавильных котлов для составляющих его этнических общностей. Каждый из составляющих его народов сохраняет свою идентичность. Совершенно очевидно, что в рамках концепции Н. Я. Данилевского

[6] Шмитт К. Номос Земли в праве народов *jus publicum europaeum*. СПб.: Владимир Даль, 2008. С. 482. Далее — Номос.

[7] Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета; Изд-во «Глагол», 1995. С. 56. Далее — Россия и Европа.

мы наблюдаем нечто подобное. Никакой русификации в рамках гипотетического Всеславянского союза не предусматривалось. Каждому славянскому народу предоставлялась возможность самостоятельного развития своей культуры и государственности.

В своем творчестве К. Шмитт отстаивал примат сферы политики над всеми остальными критериями общественного существования. В его концепции «политическое» неразрывно связано с конкретикой исторического народа, наделенного специфической волей, и с исторической особенностью того или иного государства, концентрирующейся как раз в политическом проявлении. Политика выступает у него как «органическое», укорененное в исторической почве явление — воплощение воли народа, относящееся к юридическому, экономическому и социально-политическому уровням.

Немецкий мыслитель резко отрицательно относился к редукционизму любого толка, сводящему сферу политического к некоему базису — экономическому, как правило. Этим грешили как марксисты, так и либералы. В таком случае, указывал К. Шмитт, игнорируется «качественное» и историческое, реализующееся в политической реальности. В письме автору от 14 октября 1930 года Э. Юнгер, характеризуя «Понятие политического», указывал: «Значение духа сегодня определяется его отношением к вооружению. Вам удалось сделать особое военно-техническое открытие: бесшумную мину»[8].

Развивая данную установку, К. Шмитт вступал в полемику с либерализмом и марксизмом — учениями, которые в наибольшей степени ориентировались на развитие основных интенций эпохи Просвещения. По своему определению политика предполагает множественность, — утверждал интересующий нас автор. В знаменитой работе «Понятие политического» (1927) он писал: «Из категориального признака политического следует плюрализм мира государств. Политическое единство предполагает реальную возможность врага, а тем самым — и другое, сосуществующее с ним политическое единство. И потому на земле, пока вообще есть государство, есть много государств, и не может быть мирового “государства”, объемлющего всю землю и все человечество. Политический мир — это не универсум, а плюриверсум»[9].

[8] Меринг Р. Карл Шмитт. Взлет и падение. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2024. С. 301.

[9] Понятие политического. С. 330.

Совершенно очевидно, что данная установка созвучна культурно-цивилизационной концепции Н. Я. Данилевского. Центральным понятием его философско-исторической концепции выступает культурно-исторический тип. Под ним понимается самобытная цивилизация, определяемая культурными, психологическими и иными факторами, присущими народу или совокупности близких по духу и языку народов. Именно культурно-исторический тип — основная реальная и самодовлеющая единица истории. Естественно, что таких типов в истории было несколько — Н. Я. Данилевский выделял десять состоявшихся (египетский, китайский, ассирийско-вавилоно-финикийский, индийский, иранский, еврейский, греческий, римский, аравийский, германо-романский) и два преждевременно погибших (мексиканский и перуанский).

Н. Я. Данилевский также выделял четыре разряда культурной деятельности, в рамках которых те или иные народы осуществляли свое предназначение:

«1. ***Деятельность религиозная***, объемлющая собой отношения человека к Богу, — понятие человека о судьбах своих как нравственно неделимого в отношении к общим судьбам человечества и Вселенной, то есть, выражаясь более общими терминами: народное мировоззрение не как теоретическое, более или менее гадательное знание, во всяком случае, доступное только немногим, а как твердая вера, составляющая живую основу всей нравственной деятельности человека.

2. ***Деятельность культурная, в тесном значении этого слова***, объемлющая отношения человека к внешнему миру, во-первых, ***теоретическое-научное***, во-вторых, ***эстетическое-художественное*** (причем, конечно, к внешнему миру причисляется и сам человек как предмет исследования, мышления и художественного воспроизведения) и, в-третьих, ***техническое-промышленное***, то есть добывание и обработка предметов внешнего мира, применительно к нуждам человека и сообразно с пониманием как этих нужд, так и внешнего мира достигнутым путем теоретическим.

3. ***Деятельность политическая***, объемлющая собою отношение людей между собой как членов одного народного целого, и отношение этого целого как единицы высшего порядка к другим народам. Наконец —

4. ***Деятельность общественно-экономическая***, объемлющая собою отношения людей между собою не непосредственно как

нравственных и политических личностей, а посредственно — применительно к условиям пользования предметами внешнего мира, следовательно, и добывания и обработки их»[10].

Политическая деятельность, по мнению автора «России и Европы» относится к важнейшим из видов деятельности, определяющих специфику того или иного культурно-исторического типа. В качестве превалирующего политическая деятельность характерна для римской цивилизации, а также она является одним из столпов цивилизации германо-романской.

К. Шмитт указывал, что народ существует политически, если он образует общность, противопоставляющую себя другим общностям, как раз во имя сохранения своей специфики. Политическое единство детерминировано наличием друзей и врагов, причем серьезность политика приобретает лишь тогда, когда в отношении к врагам ставкой оказывается жизнь. Вообще можно утверждать, что суверенное политическое единство определяет, кто ему друг, а кто — враг. «Пока народ существует в сфере политического, он должен… определять различение друга и врага. В этом состоит существо его политической экзистенции»[11]. Нечто подобное подразумевал и Н. Я. Данилевский, писавший в статье «Горе победителям»: «Если бы на земле существовал только один народ, то понятие о национальности не могло бы родиться»[12].

Отношение «друг-враг», в свою очередь, конституирует все прочие общественные отношения, распространяясь на экономическую, идеологическую и культурную сферы. Причем, по мнению К. Шмитта, все иные различия неминуемо становятся политическими, как только возникает противоречие «друг-враг». «Всякая религиозная, моральная, экономическая, этническая или иная противоположность превращается в противоположность политическую, если она достаточно сильна, чтобы эффективно разделять людей на группы друзей и врагов»[13]. Несколько отвлекаясь, вспомним то значение, которое в мысли XX века занимала проблематика «другого». На осмыслении данной проблематики строили свои концепции М. Бубер, М. М. Бахтин, Э. Левинас и другие философы.

[10] Россия и Европа. С. 400.

[11] Понятие политического. С. 326.

[12] Данилевский Н. Я. Политическая философия. Дополнения к книге «Россия и Европа». М.: ФИВ, 2013. С. 172–173. Далее — Политическая философия.

[13] Понятие политического. С. 312.

К. Шмитт своеобразно поворачивает тему: враг — это другой, чуждый. Для его сущностной характеристики достаточно того, чтобы он отличался от нас настолько, что в крайнем случае отношения с ним переросли в конфликт. Таким образом, столкновение между этими политическими общностями оказывается неизбежным. Единственное, что мы можем выбрать, так это форму данного столкновения: будет ли между противниками вестись «тотальная» или «ограниченная», регулируемая война (*une guerre de forme*, «война форм»). Очевидно, что концепция немецкого мыслителя отличается от обозначенных выше учений своим динамизмом и, одновременно, реализмом.

«Тотальная война», указывал К. Шмитт, — продукт экстремистского гуманизма, когда некто начинает выступать от имени всего человечества, отрицая человеческие качества своих оппонентов, объявляя их вне человечества и закона. «Война форм» — меньшее зло, ибо она не абсолютизирует пару «враг-друг», а, включив ее в определенный исторический контекст, предполагает соответствующие правила ведения этой войны. К. Шмитт, таким образом, отдает предпочтение «войне форм» перед «тотальной войной», хотя некоторые современники стремились доказать обратное. Так, нидерландский культуролог Й. Хейзинга (см. его работу «В тени завтрашнего дня», 1935) принял его концепцию, кладущую в основание политики оппозицию «друг-враг», за теоретическую базу концепции «тотальной войны», что абсолютно неправильно. Ситуации «тотальной войны» немецкий теоретик стремился всячески избежать.

Характеризуя специфику европейского права в период между окончанием Тридцатилетней войны (1618–1648) и началом Первой мировой войны (1914), он указывал, что «*с точки зрения европейского права межгосударственной эпохи справедливой является любая межгосударственная война, которую на европейской земле и по правилам европейского военного права ведут организованные армии признанных европейским международным правом государств*»[14].

Ситуация начинает принципиально меняться с начала XX века, когда новой интерпретации подвергается понятие «врага». Признавая неизбежность войн, К. Шмитт как раз и стремился всячески избежать ситуации «тотальной войны». В «Понятии политического» он писал: «Такие войны — этой войны, по необходимости, особенно интенсивные и бесчеловечные, ибо они, *выходя за пределы по-*

[14] Номос. С. 171.

литического, должны одновременно умалять врага в категориях моральных и иных и делать его бесчеловечным чудовищем, которое надо не только отразить, но и окончательно *уничтожить, то есть он перестает быть всего лишь врагом, подлежащим водворению обратно в свои границы*»[15].

Можно вспомнить, что Первая мировая война велась Антантой под лозунгом спасения человечества от германского варварства. Между прочим, в данной связи видные политики союзников не раз называли имя Ф. Ницше, объявляя его учение ответственным за развязывание войны. Вторая мировая война еще более усугубила данную тенденцию — причислять противников к «нелюдям», причем этим грешили обе стороны (нацистские зверства, но и англо-американские бомбардировки немецких, да и не только немецких городов). В наши дни мы стали свидетелями целого ряда гуманитарных войн, ведшихся под лозунгом «понуждения к миру» или свержения «бесчеловечных режимов» (бывшая Югославия, Афганистан, Ирак и т. д.), а сегодня нечто подобное в секторе Газа и Ливане устраивает Израиль.

Обратимся к Н. Я. Данилевскому, который в своих работах уделил теме войны немало места. Не случайно, что XVI глава «России и Европы» получила у автора название «Борьба». Речь в ней шла о столкновении между германо-романской цивилизацией и Россией, чей прообраз Н. Я. Данилевский увидел в Крымской войне. В интересующей нас главе он писал: «Самый процесс этой неизбежной борьбы, а не одни только ее желанные результаты, — как это не раз уже было высказано нами, — считаем мы спасительным и благодетельным, ибо только эта борьба может отрезвить мысль нашу. Поднять во всех слоях нашего общества народный дух, погрязший в подражательности, в поклонении чужому, зараженный тем крайне опасным недугом, который мы назвали европейничаньем»[16].

Перед нами ситуация, которая вполне вписывается в рамки концепции К. Шмитта. Борьба с чужой цивилизацией способствует консолидации, оформлению культурно-цивилизационной специфики. При этом Н. Я. Данилевский, будучи человеком XIX столетия, все же подразумевал (и предпочитал) «войну форм». В этих рамках, указывал автор «России и Европы», наша страна вышла победителем из войн с тремя величайшими полководцами своего времени — Карлом XII, Фридрихом II и Наполеоном I. Вспомним, что даже Крымская

[15] Понятие политического. С. 312.
[16] Россия и Европа. С. 370.

война велась в рамках определенных правил, выработанных двумя предыдущими столетиями. Враждебность, кроме того, не предполагает в данном случае полного прерывания отношений с Европой.

Весьма актуально звучат его слова: «В продолжении этой книги мы постоянно проводим мысль, что Европа — не только нечто нам чужое, но даже враждебное, что ее интересы не только не могут быть нашими интересами, но в большинстве случаев прямо им противоположны. Из этого, однако, еще не следует, чтобы мы могли или должны были прервать всякие отношения с Европой, оградить себя от нее Китайской стеной; это не только невозможно, но было бы даже вредно, если бы и было возможно. Всякого рода сношения наши с нею неизбежно должны быть близкие; они только не должны быть интимными, родственными, задушевными. В политическом отношении не может быть другого правила, как око за око, зуб за зуб, — отмеривание той же мерой, которою нам мерят»[17].

Есть еще один важный пункт, который сближает концепцию Н. Я. Данилевского с теоретическими построениями немецкой консервативно-революционной мысли первой половины XX века, включая и К. Шмитта. Это — враждебное отношение к Англии. Вспомним программную работу В. Зомбарта «Герои и торгаши» (1915), «Пруссачество и социализм» (1919) О. Шпенглера или «Номос Земли» К. Шмитта. Читая эти произведения, находишь целый ряд совпадений с мыслями, высказанными Н. Я. Данилевским в его политических статьях («Конференция, или даже конгресс», 1878; «Горе победителям!» и т. д.).

При этом мысли нашего соотечественника звучат весьма актуально. Он указывает, что «истинный, непримиримый, всегда и во всем, и в мире, и в войне стремящийся вредить России враг — есть Англия». Если мы посмотрим на роль этой страны в современном конфликте на Украине, то справедливость слов Н. Я. Данилевского несомненна. На России, утверждал мыслитель, «лежит великая общечеловеческая задача, которую она одна только и может совершить, это — ниспровержение Англии с того пьедестала, с высоты которого она считает себя и в праве, и в силе притеснять и оскорблять все народы земли, лицемеря и тиранствуя в одно и то же время»[18]. Если заменить здесь Англию на США, то сегодня данные слова являются просто пророческими.

[17] Россия и Европа. С. 374.

[18] Политическая философия. С. 134.

Своеобразной параллелью теории партизана К. Шмитта выступает концепция Всеславянского союза у Н. Я. Данилевского. В работе «Теория партизана» (1963) немецкий теоретик писал, что последний — существо теллурическое, неразрывно связанное с землей. Он появляется в условиях неопределенной политико-правовой легитимности оккупационной власти и бросает вызов писаным законам войны. Н. Я. Данилевский был сыном участника Отечественной войны 1812 года. Известно, что деятельность партизан стала важным элементом победы над Наполеоном. Вспоминая Смутное время, можно сказать, что ополчение Минина и князя Пожарского, которое на страницах «России и Европы получает самые восторженные характеристики, также обладало несомненными чертами партизанского движения.

Если перенести тему партизанской войны на ситуацию середины XIX века, то практически все славянские народы находились в ситуации оккупации иностранными силами (Османской империи, Австрии и др.), причем столетиями. Славяне в концепции Н. Я. Данилевского могут быть уподоблены партизану, описанному К. Шмиттом. Русский мыслитель призывает их сделать исторический выбор. Всеславянский союз в интерпретации автора «России и Европы» — оборонительное, а не наступательное объединение (несомненное совпадение с концепцией партизана К. Шмитта), направленное на сопротивление экспансионистским установкам Запада.

Именно Всеславянский союз является той силой, которая на практике будет противостоять всемирному господству германо-романского мира. Н. Я. Данилевский писал, что для развития культуры требуется постоянное вливание новой «крови», появление новых субъектов исторического процесса. Необходимо, чтобы «не было все подчинено влиянию, а тем менее власти одного культурно-исторического типа». Объединение славян, по мысли автора «России и Европы», «не только не угрожает всемирным владычеством, но есть единственное предохранение от него»[19].

Классическая юриспруденция тяготеет к абсолютизации критериев нормальной ситуации. Это, по мнению немецкого теоретика, ведет к игнорированию творческого, страстного измерения политического. Но ведь часто мы имеем дело с «исключительными обстоятельствами» («*Ernnstfall*»), которые требуют «решения» («*Entscheidung*»),

[19] Россия и Европа. С. 362.

не регламентированного обычными юридическими нормами. Вспомним, что годы, когда создавались интересующие нас работы К. Шмитта, в Германии являют эпоху сплошной неуверенности, страха, склоки партийных клик — своеобразного преддверия гражданской войны. Понятно, что борьба партий в публичной политике является необходимым атрибутом либерализма, но не демократии, которую выдающийся правовед понимал в духе, близком Ж.-Ж. Руссо. Демократическое государство не должно допускать внутри себя существование враждебных, подрывающих его устои сил.

Если обратиться к эпохе Н. Я. Данилевского, то событием, которое можно интерпретировать как «исключительное», было убийство Александра II, а также то, что за ним последовало. Александр II, окружив себя либерально настроенными сановниками, был готов пойти по пути ограничения самодержавия. Александр III, только вступив на престол, находился в растерянности, не зная, что предпринять. Придворная партия либералов давила на него, требуя уступок по принципиальному вопросу. Среди них выделялись министр внутренних дел граф М. Т. Лорис-Меликов¸ министр финансов А. А. Абаза и министр юстиции Д. В. Набоков.

Победили, однако, сторонники самодержавия, которых возглавлял обер-прокурор Святейшего Синода К. П. Победоносцев. Их «решение» было судьбоносным. Он следующим образом описал возникшую коллизию Александру III: «Когда вышли, Набоков заявил новость о манифесте и прочел. Взрыв негодования. Абаза, выходя из себя, кричал: надо остановить, надо требовать, чтобы государь взял назад это нарушение контракта, в который он вошел с нами…

Тут Лорис-Меликов остановил его.

Тут Абаза с азартом сказал: Кто писал этот манифест?

Я выступил и сказал: я.

Минута драматическая. Я поспешно уехал.

Любопытно, что после этого многие отворачивались от меня и не подавали руки. Негодовал сильно Набоков.

Все это происходило на Фонтанке, в кабинете Лорис-Меликова»[20].

Негодование вызвал «Манифест», написанный К. П. Победоносцевым и содержавший положения о незыблемости самодержавного строя. Необходимо заметить, что важную поддержку К. П. Победоносцеву оказали два влиятельнейших консервативных публициста

[20] К. П. Победоносцев и его корреспонденты: Воспоминания. Мемуары: в 2 т. Т. I. Мн.: Харвест, 2001. С. 42.

эпохи — М. Н. Катков и И. С. Аксаков. Разумеется, между их идейными установками были серьезные различия. Славянофилы упрекали М. Н. Каткова в том, что в его понимании самодержавие уравнивается с абсолютизмом. Для И. С. Аксакова подобное уравнивание было абсолютно неприемлемо. Насколько это так — тема особого рассмотрения. Тем не менее совместными усилиями они убедили нового царя издать манифест, в котором провозглашалась незыблемость самодержавия.

В манифесте говорилось: «Низкое и злодейское убийство Русского Государя посреди верного народа, готового положить за Него жизнь свою, недостойными извергами из народа, — есть дело страшное, позорное, неслыханное в России и омрачило всю землю нашу скорбью и ужасом»[21].

Тем не менее царь заверял своих подданных, что «посреди великой Нашей скорби глас Божий повелевает Нам стать бодро на дело Правления, в уповании на Божественный Промысл, с верою в силу истины Самодержавной Власти, которую Мы призваны утверждать и охранять для блага народного от всяких на нее поползновений»[22].

«Решение», подобное тому, о котором говорил К. Шмитт, было принято. Либеральная камарилья потерпела поражение, а ее вожди (граф М. Т. Лорис-Меликов, граф Д. А. Милютин, А. А. Абаза) были вынуждены подать в отставку. Их «затейка» не удалась.

Не остался в стороне от этой борьбы и Н. Я. Данилевский. В статье «Несколько слов по поводу конституционных вожделений нашей “либеральной прессы”», опубликованной по горячим следам в «Московских ведомостях», он писал, что конституция, о которой говорили отечественные либералы, подразумевала ограничение верховной власти монарха, раздел этой власти между монархом и представительными органами. Данные установки были популярны в среде интеллигенции и либеральной бюрократии, но абсолютно чужды политическому инстинкту и политической вере русского народа. Об этом свидетельствует вся отечественная история — был уверен Н. Я. Данилевский.

Не имея корней в России, парламентаризм в любом его варианте будет играть деструктивную роль. Н. Я. Данилевский дал свой прогноз судеб отечественного парламентаризма. Указав, что институту,

[21] Консерватизм: *pro et contra*, антология / Сост., вступ. статья, коммент. А. Я. Кожурина; ред., предисл. А. А. Синицына. СПб.: РХГА, 2016. С. 330.

[22] Там же.

который должен ограничить царскую власть, необходимо иметь сильную опору в обществе, автор статьи констатировал, что такой опоры в России нет. Соответственно, все мероприятие получает шутовской характер: «Как назвать учреждение, которое заведомо никакого серьезного значения не может иметь, как назвать дело, имеющее серьезную форму, серьезную наружность при полнейшей внутренней пустоте и бессодержательности? Такие вещи на общепринятом языке называют мистификациями, комедиями, фарсами, шутовством, и русский парламент, русская конституция ничем кроме мистификации, комедии, фарса или шутовства и быть не может. Хороши ли или дурны были бы эта конституция и этот парламент, полезны или вредны — вопрос второстепенный и совершенно праздный, ибо он подлежит другому, гораздо радикальнейшему решению: русская конституция, русский парламент невозможны как дело серьезное, и возможны только как мистификация, как комедия»[23].

В свое время Р. Мак-Мастер, автор монографии, посвященной Н. Я. Данилевскому, писал, что, доживи его герой до созыва Государственной Думы, то он примкнул бы к черносотенцам, но при этом бы держал в руках книгу Д. С. Милля «О свободе»[24]. Сочинение английского позитивиста, как известно, высоко ценилось и К. Н. Леонтьевым, но участие автора «России и Европы» в парламентской деятельности представляется смелой презумпцией. Отношение Н. Я. Данилевского к парламентаризму на русской почве звучит в приведенном выше отрывке недвусмысленно.

Перу К. Шмитта принадлежала работа «Духовно-историческое состояние современного парламентаризма» (1923), в котором он подверг резкой критике сам этот принцип. Здесь, кстати, можно провести параллели между установками Шмитта, Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева. Все они были критиками либерализма, особенно в форме парламентского правления. Но если К. Шмитт и в какой-то мере Н. Я. Данилевский могут быть названы демократами, то в случае К. Н. Леонтьева данный термин неприменим. Немецкий теоретик, как известно, симпатизировал концепции непосредственной демократии в стиле Ж.-Ж. Руссо. Политическая концепция Н. Я. Данилевского имела точки пересечения со славянофильской теорией. К. Н. Леонтьев был непримиримым врагом как либерализма, так

[23] Политическая философия. С. 214–215.

[24] Mac-Master R. Danilevsky and Spengler: A new interpretation // Journal Modern History. 1954. Vol. XXVI. № 2. P. 161.

и демократии. Достаточно критически он относился и к классическому славянофильству, особенно к его социально-политической составляющей.

Можно сказать, что антилиберализм и антипарламентаризм концепции К. Шмитта являлись оборотной стороной антидемократизма Веймарской республики. Этому антидемократизму выдающийся теоретик противопоставлял концепцию плебисцитарной демократии. Любопытно, что современные западные элиты весьма враждебно относятся к институту референдума. Это — не случайно, так как большинство референдумов, проходивших там, заканчивались поражением этих самых элит (референдумы по Конституции Евросоюза во Франции и Нидерландах 2005 года, референдум по легализации однополых браков в Хорватии в 2013 или *Brexit* в 2016). Отсюда — враждебное отношение европейских элит к референдумам, стремление протащить одиозные законопроекты келейно и кулуарно. В частности, через такую антидемократичную структуру, как Еврокомиссия.

Альтернатива парламентаризму была обозначена К. Шмитом еще в книге «Диктатура. От истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы» (1921). Среди его непосредственных предшественников необходимо вспомнить испанского консервативного мыслителя, государственного деятеля и дипломата Хуана Доносо Кортеса. Его реакцией на революционные события 1848–1849 годов стала работа «Рассуждение о диктатуре». К. Шмитт в новых исторических условиях развивает соответствующий круг идей, которые являются как развитием теоретических установок предшественника, так и ответом на вызов времени.

В данной связи К. Шмитт вводит важное для его концепции различие «легальности» и «легитимности». «Легальность» — буква закона. «Легитимность» — то, что делает и закон, и сам политический строй данного государства очевидным и справедливым в глазах народа (см. работу «Легитимность и легальность», вышедшую в 1932 году). В этом контексте «решение», о котором говорит К. Шмитт, должно учитывать как культурно-исторические константы национального бытия, так и проявление его глубинных энергий, то есть исходить из примата легитимности по отношению к легальности. «Решение», принимаемое в состоянии реально состоявшегося разрыва юридических и социальных норм, как раз и является политическим ответом глубинной воли народа на исторический вызов.

Русская ситуация 1881 года, о которой шла речь, поддается описанию с помощью понятий политико-правовой концепции К. Шмитта. Тогда роковой шаг сделан не был, что продлило существование отечественной государственности на четверть века. Если вспомнить события начала XX века, то попытка внедрения института парламентаризма, последовавшая после революции 1905 года, закончилась грандиозной катастрофой в 1917 году. Империя развалилась, едва только из-под ее оснований была убрана сакральная фигура царя, и большевикам стоило гигантских усилий пересобрать ее заново. Следующая рецепция парламентаризма на отечественной почве завершилась развалом СССР. Сегодня мы в полной мере переживаем последствия этого события, а с нами и остальной мир.

В работе «Политическая теология» (1922) К. Шмитт дал определение «суверена», ставшее классическим: «Суверенен тот, кто принимает решение о чрезвычайном положении»[25]. Аналогом этого во внешнеполитической деятельности является право государства на различение друзей и врагов. Всякие попытки какой-либо из групп в государстве присвоить себе право на принятие «решения» означают посягательство на суверенитет, его узурпацию и оказываются своеобразной прелюдией гражданской войны. Равно и во внешней политике отказ от права определения друзей и врагов означает утрату данным государством суверенитета, включение его в более дееспособное политическое единство.

Говоря о России, необходимо иметь в виду, что традиция суверенитета у нашей страны — одна из самых древних из ныне существующих государств. Еще Жан Боден — основатель учения о суверенитете, относил Московское княжество к немногим государствам того времени, обладавшим этим самым суверенитетом. Например, в Италии того времени суверенной он считал лишь Венецианскую республику, а в Германии ни один из существовавших там институтов (кайзер, князья, имперские города и т. д.) не мог быть интерпретирован в качестве суверенного.

Бывают, однако, ситуации, когда в силу каких-то причин происходит отказ от суверенитета с его правом на самостоятельное определение пары «друг-враг». «Если часть народа объявляет, что у нее врагов больше нет, то тем самым, в силу положения дел, они ставят себя на сторону врагов и помогают им, но различение друга и врага

[25] Понятие политического. С. 8.

тем самым отнюдь не устраняется»[26]. Обращаясь к нашей недавней истории, вспомним Ельцина, провозгласившего в конгрессе США: «Боже, благослови Америку!», а затем развернувшего в России настоящую травлю своих политических оппонентов, объявив их «красно-коричневыми». «Враг» из внешнего стал внутренним, а закончилось все это разгромом собственного парламента и расстрелом его сторонников.

Отметим, что Шмитт проводил различение двух типов власти — «прямой» и «косвенной». Первая из них — это власть королей, императоров, президентов, то есть лиц, прямо уполномоченных на осуществление властных функций. Вторая — власть религиозных, культурных, идеологических организаций, которые влияют на историю, быть может, не так явно, но подчас более глубоко и эффективно. К. Шмитт дает понять, что в большинстве случаев «решение», идущее вразрез с волей и интересами народа, принимается и осуществляется «косвенной властью», хотя и не всегда ее действия будут негативны и разрушительны.

Здесь самое время вернуться к Н. Я. Данилевскому и его работам, чтобы провести еще одну параллель. В статье «Несколько слов по поводу конституционных вожделений нашей “либеральной прессы”», о которой речь шла выше, он рассматривает деструктивную роль средств массовой информации. «Пятая власть», как было принято эти средства называть совсем недавно, не раз играла негативную роль в отечественной истории (предреволюционная ситуация, «перестройка» и «реформы» 1990-х годов). Как видим, в своем анализе данной проблематики Н. Я. Данилевский был весьма прозорлив.

К работам, в которых Н. Я. Данилевский анализировал влияние «косвенной власти» следует отнести статью «Происхождение нашего нигилизма (По поводу статьи: “Этюды господствующего мировоззрения”)» (1884). В ней анализируется такое влиятельное в русской общественной мысли второй половины XIX столетия явление, как нигилизм. Автор статьи показывает закономерность появления и успеха данного течения в рассматриваемый период. По его мнению, то подражание Западу, которое начинается с Петровских реформ, а особо укрепляется в эпоху Александра I, неминуемо будет воспроизводить некритическое усвоение модных там учений.

Это касается не только философских, но и, например, экономических учений. Н. Я. Данилевский был последовательным критиком

[26] Там же. С. 328.

принципа *laisser faire*, который проводился Александром II и его окружением. Последние мотивировали отказ от протекционистской политики и создания собственной промышленности тем, что стремились избежать пролетаризации населения. Результатом стало размещение промышленных заказов в Германии и серьезное экономическое отставание России от европейских стран. Н. Я. Данилевский придерживался принципов «конкретной экономики» и подверг установки фритредеров резкой критике в статьях «Несколько мыслей по поводу упадка ценности кредитного рубля, торгового баланса и покровительства промышленности» (1867), «Несколько мыслей по поводу низкого курса наших бумажных денег и некоторых других экономических явлений и вопросов» (1882), «О низком курсе наших денег и новых источниках государственных доходов» (издана посмертно — в 1886). Многие из мыслей, высказанных в них, звучат весьма актуально[27].

Таким образом, Н. Я. Данилевский проследил негативное влияние «косвенной власти» в России, особенно если ее влиянию поддается верховная власть. Выход, который предложил мыслитель, одновременно и прост, и сложен, особенно учитывая инерцию ошибок. Это — «обращение к самобытности во всех сферах мысли и жизни»[28]. Звучит, как видим, весьма актуально. Идейное наследие Н. Я. Данилевского, как нам представляется, должно вовлекаться в политический дискурс современной России, в анализ ее внутренней и внешней политики, никак не меньше, чем идейное наследие К. Шмитта.

[27] «*Девиз России должен быть экономическая независимость и самостоятельность*, тогда как *девиз Англии есть экономическая эксплуатация всех стран мира*» (Данилевский Н. Я. Экономические статьи / Отв. ред. Н. Бойко. М.: Родная страна, 2018. С. 234). Опять-таки стоит поменять Англию на США, чтобы понять злободневность высказывания великого мыслителя.

[28] Политическая философия. С. 252.

А. Я. Кожурин

«СОВЕТСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ» С. Г. КАРА-МУРЗЫ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРНО-ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ПОДХОДА

Сергей Георгиевич Кара-Мурза (род. 1939) является автором таких книг, как «Евроцентризм — скрытая идеология перестройки» (1995), «Идеология и мать её наука», «Евреи, диссиденты и еврокоммунизм», «Столыпин — отец русской революции» (все — 2002), «Потерянный разум» (2005), «Революции на экспорт» (2006), «Демонтаж народа» (2007), «Маркс против русской революции» (2008), «Россия и Запад: парадигмы цивилизации» (2009), «СССР — цивилизация будущего. Инновации Сталина» (соавтор — Г. В. Осипов), «Кто такие русские» (обе — 2010), «Русская матрица. Будет ли перезагрузка?» (2012), «Российское обществоведение: становление, методология, кризис» (2016).

Как нам представляется, две его работы можно назвать шедеврами современной социально-философской мысли. Речь идет о книгах «Манипуляция сознанием» (2000) и «Советская цивилизация» (2001), которые за истекшие четверть века выдержали не одно переиздание. Нас будет интересовать последняя из них, которую мы рассмотрим в контексте культурно-цивилизационного подхода. В рамках этого подхода работа С. Г. Кара-Мурзы и получает свое законное место в традиции отечественной социально-философской мысли.

Первое издание «Советской цивилизации» Сергея Георгиевича Кара-Мурзы увидело свет в 2001 году. С момента распада Советского Союза — одной из величайших цивилизаций в истории человечества, к этому времени прошло уже 10 лет. Появилась временная дистанция, которая позволяла рассмотреть как специфику советской цивилизации, так и ближайшие последствия ее крушения. С тех пор прошло почти четверть века, но, как нам представляется, анализ, осуществленный автором «Советской цивилизации», не утратил своего значения — скорее наоборот.

При этом в «Заключении» С. Г. Кара-Мурза раскрывает свой замысел следующим образом: «Выработать новый проект солидарного общества с полноценным универсумом символов — трудная задача, но без этого нас ждет угасание. Для решения этой задачи нам и надо восстановить в памяти и понять проект и реальность

советского строя»[1]. Замысел, таким образом, носит не только и не столько ретроспективный, сколько перспективный характер. Для современной России он сохраняет свою актуальность.

Для начала определим аксиологическую установку автора, который, впрочем, ее и не скрывает. Во «Введении» С. Г. Кара-Мурза указывает: «Я писал эту книгу с любовью к советскому строю и советскому народу. Тот, для кого ненависть к СССР стала опорой в их духовной жизни, пусть лучше ее не читают»[2]. Можно сказать, что авторской интенцией является симпатическое проникновение. К несомненным достоинствам книги следует отнести соединение аналитического рассмотрения с тем, что сам автор обозначил как «лирические отступления» («Жизнь по законам быта военного времени» в первом томе, «Советский человек на Кубе» и «Далековато от Москвы» — во втором).

Культурно-цивилизационная концепция, чьим основоположником выступил Н. Я. Данилевский, получила основательное развитие в трудах исследователей XIX–XX веков, как русских (К. Н. Леонтьев, евразийцы, Л. Н. Гумилев и др.), так и западных (О. Шпенглер, А. Тойнби, С. Хантингтон). С полным правом можно сказать, что «Советская цивилизация» С. Г. Кара-Мурзы — развитие данного подхода. В первом томе интересующего нас труда присутствует концептуальная глава «Западное и советское общество как порождение двух разных типов цивилизации» (глава 8). В ней подробно анализируются черты различия между этими типами организации социально-культурной жизни. Рассмотрим данные различия подробнее.

Начнем с того, что распад СССР — «крупнейшая геополитическая катастрофа XX века» (В. В. Путин) стал следствием «холодной войны», которую против него вели силы объединенного Запада. Автор «Советской цивилизации» указывает, что «опубликованные в последние годы (по истечении 50 лет после принятия документа) сведения о доктрине холодной войны, выработанной в конце 40-х годов в США, показывают, что эта война с самого начала носила характер “войны цивилизаций”. Разговоры о борьбе с коммунистической угрозой были поверхностным прикрытием. Это была часть той “столетней горяче-холодной войны Запада против России”, о которой еще в 1938 г. говорил В. Шубарт»[3].

[1] Кара-Мурза С. Г. Советская цивилизация. Книга вторая. От Великой Победы до наших дней. М.: Алгоритм, 2002. С. 684. Далее — Кара-Мурза 2.

[2] Кара-Мурза С. Г. Советская цивилизация. Книга первая. От начала до Великой Победы. М.: Алгоритм, 2002. С. 7. Далее — Кара-Мурза 1.

[3] Кара-Мурза 2. С. 227. Речь идет о немецком философе Вальтере Шубарте (1897–1942) — авторе книги «Европа и душа Востока» (1938).

Данное обстоятельство необходимо отметить. Речь шла о только и даже не столько о противостоянии коммунистической системе, сколько о противостоянии чуждой Западу цивилизации, которое продолжается уже много столетий. При этом С. Г. Кара-Мурза постоянно подчеркивает линии преемственности между дореволюционной и советской Россией. Обратимся к некоторым из них, начиная с базовых принципов. В свое время евразийцы пришли к выводу о специфике русской цивилизации, сравнительно с другими цивилизациями. В отличие от *номократической* (от древнегреческого *νομός* — закон) цивилизации Запада и *этократических* (от древнегреческого *ἦθος* — нрав, обычай) цивилизаций Азии, русская цивилизация понималась ими как *идеократия* (от древнегреческого *ιδέα* — идея *и κράτος* — сила, могущество, власть).

Уже в конце XX века, осмысляя распад СССР, данное понятие использовал Вадим Валерьянович Кожинов (1930–2001), который указывал также на Византию, как пример идеократической цивилизации. Понятие «идеократия» было введено основоположниками евразийства — князем Н. С. Трубецким и П. Н. Савицким. Византийская империя, оказавшая сильное влияние на Русь, базировалась на идеократической основе, а по своей сущности носила евразийский характер. В этих аспектах, считал В. В. Кожинов, Византия — прямая предшественница Российской империи. «Россия — единственное из государств — в сущности, унаследовало евразийскую природу Византии»[4]. Вспомним, что в многонациональный состав Византийской империи входили народы Балканского полуострова и Ближнего Востока.

В. В. Кожинов был крупнейшим авторитетом для С. Г. Кара-Мурзы в сфере социогуманитарного познания. Именно благодаря маститому критику и публицисту будущий автор «Советской цивилизации» стал публиковаться в СМИ. Двухтомная работа В. В. Кожинова «Россия. Век XX» увидела свет в 1999 году — как раз накануне публикации «Советской цивилизации». В ряде аспектов между этими произведениями есть точки соприкосновения. Это, конечно, не случайно. Сам С. Г. Кара-Мурза характеризовал старшего товарища следующим образом: «Я считаю Кожинова прежде всего большим ученым. Более того, в нашем обществоведении из гуманитариев — это первый человек»[5].

---

[4] Кожинов В. В. История России. Век XX. М.: Алгоритм, 2016. С. 115.

[5] Феномен Кожинова (Сергей Кара-Мурза в беседе с Виктором Кожемяко) // Консерватизм: *pro et contra*, антология / Сост., вступ. статья, коммент. А. Я. Кожурина; ред., предисл. А. А. Синицына. СПб.: РХГА, 2016. С. 899.

Люди, знавшие его, отмечали, что В. В. Кожинов постоянно находился в идейном поиске, не удовлетворялся легкими решениями. Начав с работ в области литературоведения, из нее перейдя в сферы литературной критики и публицистики, в 1990-е годы он переносит центр своих исследовательских интересов на узловые эпизоды русской истории, создает ряд фундаментальных трудов по этой проблематике. Важную роль играл анализ геополитической проблематики, находившейся и в центре исследовательских интересов евразийцев. В. В. Кожинов писал: «Наиболее крупный геополитический феномен-континент-государство, и или, вернее, континент-империя. С внешней точки зрения Европа, например, представляется суммой отдельных земель-государств, однако в тысячелетней европейской истории не единожды создавалась так или иначе, в той или иной мере объединявшая континент *империя*, которая как бы существует *подспудно* и тогда, когда ее нет налицо. Об этом проникновенно писал еще полтора века назад великий поэт и мыслитель Федор Тютчев»[6].

Возникновение Российской империи, по мнению В. В. Кожинова, было своеобразным продолжением политических образований кочевых народов — в частности, монголов. Вслед за евразийцами и Л. Н. Гумилевым, В. В. Кожинов продолжил «реабилитацию» этого народа, о котором западные идеологи и отечественные историки-западники создали своеобразную «черную легенду». Но особенное значение для нашей государственности имела Византийская империя. Эта империя базировалась на идеократической основе, а по своей сущности носила евразийский характер. То же самое относится и к России. При этом, отмечал В. В. Кожинов, собственно евразийским народом являются именно русские, а остальные народы Российской империи — либо европейские, либо азиатские народы, которые обретают свои евразийские черты лишь в поле притяжения России.

Вернемся, однако, к С. Г. Кара-Мурзе. Вслед за евразийцами и В. В. Кожиновым тема идеократии получила основательное развитие и в его трудах. Вот как С. Г. Кара-Мурза интерпретирует ее специфику: «Идеократическое общество — сложная, иерархически построенная конструкция, которая держится на нескольких священных, незыблемых идеях-символах и на отношениях авторитета. Утрата уважения к авторитетам и символам — гибель. Если противнику удается встроить в эти идеи разрушающие их вирусы, то победа обеспечена. Отношения господства с помощью насилия

[6] Кожинов В. В. История России. Век XX. М.: Алгоритм, 2016. С. 622.

спасти не могут, ибо насилие должно быть легитимировано теми же самыми идеями-символами»[7].

В этой связи можно вспомнить символические события отечественной истории, которые сыграли важнейшую роль в дискредитации принципов, заложенных в основания двух разных типов власти. Первое из них — «Кровавое воскресенье». Расстрел хода рабочих к Зимнему дворцу стал началом конца многовековой монархии в России. Приведем характерную реакцию на данное событие П. Б. Струве: «Против ужасных злодеяний, совершенных по приказу царя на улицах Петербурга, должны восстать все, в ком есть простая, человеческая совесть. Не может быть споров о том, что преступление должно быть покарано и что корень его должен быть истреблен. Так дальше жить нельзя. Летопись самодержавных насилий, надругательств и преступлений должна быть закончена»[8]. Сейчас не место выяснять, кто отдал приказ на расстрел и кому он был нужен — через двенадцать лет монархия пала и «Кровавое воскресенье» стало своеобразной точкой невозврата.

Другое символическое событие, которое иллюстрирует тему легитимации власти, — расстрел выступления рабочих в Новочеркасске в 1962 году. Недовольство рабочих было вызвано повышением цен на продукты питания, ставшим результатом авантюристической экономической политики Хрущева. Отдав приказ на расстрел, советский вождь, по сути дела, подписал себе политический приговор. Через два года он с позором был отстранен от власти, и никто не выступил в его защиту[9]. Здесь, правда, обошлось крушением лидера, хотя уже в перестроечный период идейные наследники Хрущева использовали данное событие для дискредитации СССР.

Напротив, в западном мире в эти же годы постоянно наблюдаются публичные расправы с недовольными, но никакого разрушения символики власти не происходит. Достаточно вспомнить регулярные расправы с обитателями негритянских гетто в США, которые сопровождались гораздо большим количеством жертв, чем «Кровавое воскресенье» или расстрел в Новочеркасске. В глазах американского

[7] Кара-Мурза С. Г. Манипуляция сознанием. М.: Эксмо, 2009. С. 47.

[8] Струве П. Б. Палач народа // Колеров М. А. От марксизма к идеализму и церкви (1897–1927): Исследования, материалы, указатели. М.: Издание книжного магазина «Циолковский», 2017. С. 110. Если подобным образом на события «Кровавого воскресенья» отозвался «умеренный и аккуратный» П. Б. Струве, то нетрудно представить реакцию более эмоциональных современников.

[9] Кара-Мурза 1. С. 352.

общества данные расправы были законны, ибо восставшие нарушали закон, а он священен. Нарушители — представители этно-расовых меньшинств, и сочувствовать им никто из белых американцев не собирался. Или вспомним расстрел Белого дома в октябре 1993 года. Западные СМИ вели репортажи об этом событии в прямом эфире, и ничего. Кстати, этим расстрелом режим Ельцина совершил своеобразное символическое харакири — трудно в России сегодня встретить человека, который с ностальгией бы о нем вспоминал. Картинка расстрела собственного парламента красноречивее всяких рассуждений об исторической необходимости и тому подобного.

Как мы уже отметили выше, понятие идеократия было введено в русский политический лексикон евразийцами. В этой связи автор «Советской цивилизации» обращается к влиянию установок теоретиков евразийства на советское руководство, включая И. В. Сталина. Данное влияние, несомненно, было, но оно никогда публично не признавалось. Напротив, официальная пропаганда всячески разоблачала евразийцев, объявляя их врагами советской власти. С. Г. Кара-Мурза объясняет данное обстоятельство стремлением И. В. Сталина не вносить идейный диссонанс в сознание советских управленцев, которые должны были придерживаться доктринальных установок марксизма[10].

Если с уровня идеологии мы переходим на социальный уровень, то между западным и советским, а до того российским, типами социального устройства мы снова обнаруживаем принципиальную разницу. Первый из них, сформировавшийся в рамках новоевропейского проекта, автор «Советской цивилизации» интерпретирует как общество-рынок. Данный тип характеризуется атомизацией его членов, постоянной конкурентной борьбой, представлениями о принципиальном неравенстве людей (социал-дарвинизм) и т. д. Второй тип — общество-семья. Не случайно, что правителей России-СССР народ называл «царь-батюшка», «государыня-матушка», «отец народов».

Экономическую основу данных типов общественного устройства обозначил еще Аристотель. У великого грека принципиально различаются хрематистика и экономика. Первым термином автор «Политики» обозначил науку об обогащении, накопление богатства как самоцель, хрематистика направлена на эксплуатацию. Ее классический вариант — ростовщичество. При этом Аристотель понимал хрематистику как извращенный вид обогащения. Ей он противопоставлял правильный способ ведения хозяйственной жизни — экономику.

[10] Кара-Мурза 1. С. 325.

Советскую модель С. Г. Кара-Мурза в соответствии с понятиями Аристотеля обозначил как экономику, удовлетворение потребностей[11].

Автор «Советской цивилизации» обращается к историческим аргументам. В России не было частной собственности на землю. «Как было не задуматься: по какой же причине? Ведь почему-то разделились пути германской и славянской земледельческой общины еще в Средние века — одна пошла по пути выделения хуторов и утверждения частной собственности, а в другой сохранилось общинное уравнительное землепользование. Землей в русской общине наделялся каждый новый появившийся на свет ребенок. Понятно, что частной собственности и не могло при этом возникнуть»[12]. Культурно-цивилизационные отличия имеют, таким образом, и вполне реальные социально-экономические основания.

Соответственно, принципиально различаются автором С. Г. Кара-Мурзой генезис и установки коммунизма и социал-демократии. «Коммунизм вытекает из идеи общины, а социал-демократия — из идеи общества. Разное у них равенство. В общине люди равны как члены братства, что не означает одинаковости. В обществе, напротив, люди равны как атомы, как индивидуумы с одинаковыми правами перед законом. Но вне этих прав, в отношении к Богу, они не равны и братства не составляют. <…> Чтобы возникло общество, надо было полностью уничтожить, растереть в прах общину с ее чувством братства и дружбы»[13]. Здесь перед нами, по сути дела, противопоставление, которое в виде понятий *Gemeinschaft* (общность) и *Gesellschaf* (общество) ввел немецкий социолог Ф. Теннис.

С точки зрения социал-демократов Октябрьская революция была неправильной революцией. Она произошла не в том месте и не в то время. Не случайно, что против нее выступили практически все главные теоретики II Интернационала. Не пройдя горнила капитализма, очутиться в социалистическом обществе — это полностью противоречило марксистским догмам. С. Г. Кара-Мурза констатирует, что «идея народников (пусть обновленная) победила в большевизме, как ни старался поначалу Ленин следовать за Марксом»[14].

[11] Там же. С. 368.

[12] Кара-Мурза 2. С. 380. Отсюда — провал реформы П. А. Столыпина, который хорошо знал опыт западного землепользования (имея богатый опыт по службе в Ковно и наблюдая хозяйствование в соседней Восточной Пруссии), но о русской системе имел сведения весьма неудовлетворительные.

[13] Кара-Мурза 1. С. 358–359.

[14] Там же. С. 360.

Сказалось влияние тех мысленных экспериментов, которые на протяжении нескольких десятилетий осуществляли представители отечественной социально-философской мысли. Достаточно вспомнить споры славянофилов и западников, народников и марксистов и т. д.

Проекты большевиков и их оппонентов из числа эсеров и меньшевиков, несмотря на социалистические лозунги тех и других, носили принципиально разный характер. Можно сказать, что они имели принципиально разную цивилизационную составляющую. Октябрьская революция, указывает С. Г. Кара-Мурза, фактически осуществляла реставрацию и укрепление структур традиционного общества. В то время как эсеры и меньшевики пытались осуществить классическую буржуазную революцию — по западному образцу. Они не понимали, что в России нет серьезных предпосылок для этого, — и проиграли[15].

«Революция против “Капитала”» — так назвал статью об Октябрьской революции А. Грамши, который, напротив, поддержал ее. Не случайно, что ее автор провел долгие годы в фашистских застенках. Идеологи социал-демократии фашистам были не страшны, они не представляли серьезной опасности. Не случайно, что социал-демократы, равно как и либералы, никак не проявили себя в движениях, оппозиционных Гитлеру. Они благополучно пережили Третий Рейх, чтобы затем предстать перед электоратом в белых одеждах. В то же время ненависть европейских фашистов против большевизма была неподдельной. Она гармонично сочеталась с русофобией — ненавистью к России, как альтернативной цивилизацией, которая столетиями культивировалась на Западе.

Мысль о несовместимости культурно-цивилизационной концепции с марксизмом неоднократно проводилась в исследованиях советского периода. Автор «России и Европы» и его сторонники (К. Н. Леонтьев, Н. Н. Страхов и др.) постоянно подвергались критике со стороны обществоведов марксистского толка. Сторонников культурно-цивилизационного подхода упрекали во множестве смертных грехов и громили с позиций «единственно научного учения». Сегодня ситуация изменилась. Не случайно в современной России инте-

[15] Показательно, что данная ситуация еще на основе анализа революции 1905 года была предсказана М. Вебером. Великий социолог внимательно следил за событиями в России, для чего даже освоил русский язык. Он считал, что «аграрный коммунизм», господствовавший в экономической жизни России и предполагающей соответствующий менталитет большинства населения, не дает никаких шансов на успех революции по западному образцу. Следовательно, политические движения, ориентированные на повторение европейских образцов, обречены на неминуемый проигрыш.

рес к учению Данилевского проявляют не только сторонники консерватизма и национализма (В. В. Кожинов, А. Г. Дугин), но и левые авторы немарксистского толка. Яркий пример — это С. Г. Кара-Мурза и его «Советская цивилизация».

Линия размежевания между западными левыми и СССР обозначилась в 1956 году — после XX съезда КПСС и последовавших за ним событий в Венгрии. Но, пожалуй, точкой невозврата стал 1968 год, когда войска Варшавского договора вошли в Чехословакию. Разумеется, эти события стали лишь предлогом для разрыва. Как пишет С. Г. Кара-Мурза, к этому времени четко обозначилась проблема ограниченности земных ресурсов и, одновременно, бурный демографический рост в развивающихся государствах. Поняв, что равномерно распределить материальные блага в масштабах всего мира не получится, западные левые озаботились более справедливым их распределением для собственного электората. «Обостряется глобальный кризис, и усиливается консолидация всех “осажденных в цитадели богатства” — против бедного большинства человечества. В этой цитадели левым (включая коммунистов) предложили почетное место “цивилизованной оппозиции” как необходимой и важной части политического устройства»[16].

СССР в этих условиях стал для них серьезной помехой — его необходимо было предать, чтобы попытаться вписаться в традиционные элиты Запада. К критике советского проекта со стороны западных правых присоединились и западные левые, включая еврокоммунистов. В СССР они нашли последователей среди представителей «прогрессивной» интеллигенции, включая и многих идеологических работников. После прихода к власти Горбачева и его единомышленников идеологическая машина КПСС была направлена на подрыв легитимности СССР, особым нападкам подвергались символы и образы, служившие скрепами общества.

Автор «Советской цивилизации» писал: «Идеологическим стержнем перестройки был *евроцентризм* — идея существования единой мировой цивилизации, имеющей свою “правильную” столбовую дорогу, по которой прошел Запад. Отсюда идея “возврата к цивилизации” и отказа от “неправильного” советского строя»[17]. Очевидно, что в основе этих манипуляций лежал формационный подход, которого придерживались идеологи «перестройки» — другого они не

[16] Кара-Мурза 2. С. 302.

[17] Кара-Мурза С. Г., Осипов Г. В. СССР — цивилизация будущего. Инновации Сталина. М.: Яуза; Эксмо, 2010. С. 238–239.

знали и знать не хотели. Последствия подобного «судьбоносного выбора» мы ощущаем и доныне. Конфликт на Украине является самым кровопролитным, но далеко не первым и, как очевидно, не последним результатом распада советской цивилизации.

Необходимо заметить еще одно принципиальное расхождение между сторонниками формационного подхода, да и вообще прогрессистов, и сторонниками подхода культурно-цивилизационного. Речь идет об экологической проблематике в ее адекватном понимании, а не в том, в каком она выступает в пресловутой «повестке». Для сторонников формационного подхода данной проблемы не существовало в принципе. Достаточно прочитать произведения Маркса и Энгельса, чтобы убедиться в этом. Любое движение в данном направлении для них было принципиально закрыто, хотя некоторые современники обращали их внимание на данную проблему.

В еще большей степени данный изъян был характерен для либеральной концепции общества. Характеризуя последнюю, С. Г. Кара-Мурза указывает, что ее «модель не включала в рассмотрение взаимодействие промышленной экономики с *окружающей средой* и с *будущим*. Это имело философское основание, уходящее корнями в научную революцию и Реформацию, — человек был выведен за пределы мира и представлен свободной личностью, призванной познавать Природу, подчинять и эксплуатировать ее»[18]. Эти родовые черты мы с легкостью обнаруживает и в современных программах «зеленого перехода». Если внимательно с ними ознакомиться, то это — не экология, а экономика. Точнее — попытка продолжить неоколониальную политику в новых исторических условиях, когда все больше представителей «глобального Юга» не хочет служить дешевым донором для стран Запада.

Напротив, в рамках культурно-цивилизационного подхода экологическая проблематика зазвучала очень рано. Это в первую очередь характерно для русских концепций, чьи авторы не были связаны необходимостью придерживаться базовых штампов западных теоретиков, обозначенных С. Г. Кара-Мурзой. Достаточно обратиться к работам К. Н. Леонтьева, чтобы убедиться в этом. Мыслитель обозначил негативные аспекты научно-технической деятельности современного человечества, показал их неразрывную связь с идеологией сциентизма и обратился к экологической проблематике.

В еще большей степени экологический подход характерен для понимания и оценки неевропейских культур в рамках культурно-

[18] Кара-Мурза С. Г. Идеология и мать ее наука. М.: Алгоритм, 2002. С. 135.

цивилизационного подхода. Концепции Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева, несомненно, ярко иллюстрируют данную установку. Тем более что они выступают в качестве представителей русской культуры, весьма отличной от культуры западной. Но даже европейские исследователи, принадлежавшие к культурно-цивилизационному направлению, более благожелательно настроены в отношении других культур. Правда, если положить руку на сердце, подобная благожелательность больше относится к культурам прошлого (вспомним запоминающийся «портрет» древнеегипетской культуры у О. Шпенглера) или расположенными в пространственном отдалении. К соседям и конкурентам у западных теоретиков, даже принадлежащих к интересующему нас направлению, отношение значительно более сдержанное — это в первую очередь относится к представителям исламского мира и русским. За нами они не хотят признавать очевидных приоритетов — случай Н. Я. Данилевского, как можно легко убедиться, один из очевидных. Его имя мы не встретим ни у О. Шпенглера, ни у А. Тойнби, ни даже у С. Хантингтона[19].

За четверть века, прошедшую со времени первого издания «Советской цивилизации», многое изменилось. Говоря о гибели СССР и победе Запада, С. Г. Кара-Мурза использовал остроумную метафору. Он сравнивает эту ситуацию со смертью красавца-парня от ножа хилого сифилитика. Конечно, резюмирует автор, из этого автоматически не следует, что советский строй был здоров, но сам факт убийства не свидетельствует и о здоровье убитого[20]. Удар из-за угла может быть смертелен для находящегося в самой цветущей форме человека — с этим не поспоришь.

Но вот что интересно. В начале XXI века доминирование Запада, который в полной мере воспользовался распадом СССР и коммунистического блока, казалось непоколебимым. Россия находилась в полном развале — как физическом, так и ментальном. Китай тогда еще не набрал того веса, которым он обладает сегодня. Другие страны,

[19] Справедливости ради отметим, что имя Н. Я. Данилевского все же встречается на страницах «Столкновения цивилизаций», но в каком контексте. Оно не называется среди авторов, повлиявших на формирование концепции самого С. Хантингтона, хотя там присутствуют и О. Шпенглер, и А. Тойнби, и другие западные мыслители (Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2016. С. 584–585, прим.). Имя автора «России и Европы» звучит в связи со славянофильской критикой Петровских реформ, хотя данная проблематика не играет в работах Н. Я. Данилевского первостепенную роль (Там же. С. 231). Оно вроде бы и названо, но не в существенном аспекте.

[20] Кара-Мурза 2. С. 681.

противостоящие Западу (КНДР, Иран, Ирак), были обложены санкциями — их положение казалось безнадежным. Провозгласив устами Ф. Фукуямы «конец истории», США и их союзники резко активизировали силовую геополитику[21].

С 2001 года ситуация радикально изменилась. Запад, утратив экзистенциального врага, расслабился, решив, что альтернатив ему нет. Последовало множество конфликтов по всему миру (Югославия, Афганистан, Ирак, Ливия), закончившихся полной деградацией системы международных отношений. Если вначале эти конфликты казались триумфом Запада, то вывод американских войск из Афганистана стал наглядным символом краха подобной политики. Еще более позорным, чем полвека назад бегство из Вьетнама. Сегодня мы наблюдаем попытки администрации Д. Трампа избежать чего-то подобного на Украине.

Еще более провальной представляется внутренняя политика западных стран. Постиндустриальная экономика, делающая страны, бывшие когда-то локомотивами промышленного развития, зависимыми от своих бывших колоний и полуколоний (от Китая до Мексики). Но, конечно, особенно гротесковой выглядит либеральная политика в области гендера. Агрессивная повестка ЛГБТ (организация, которую в России признали экстремистской) стала важнейшим элементом как внутренней, так и внешней политики (тот самый сифилитик из текста С. Г. Кара-Мурзы). «Европа гниет» — сформулировал в свое время С. П. Шевырев («Взгляд русского на современное образование в Европе», 1841). Образ, ставший применительно к Западу весьма популярным в советской пропаганде. Многие посмеивались над этим, но современное западное общество буквально приняла его на вооружение.

Как писал в «Византизме и славянстве» (1875) К. Н. Леонтьев, «Европа, чтобы растерзать скорее свою благородную исполинскую

[21] Панарин А. С. Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке. М.: Издательская корпорация «Логос», 1998. С. 15. Показательно, что после поражения во Вьетнаме и провала с освобождением заложников в Иране в 1979 году США очень осторожно нащупывали контуры силовой геополитики. Они больше тыкали пальцем в СССР за ввод войск в Афганистан и помогали там исламским боевикам, включая Бен Ладена. Пробным шагом стало вторжение на Гренаду в 1983-м, затем последовала интервенция 1989 года в Панаме. В этот период американцы были вынуждены считаться с существованием второй сверхдержавы. Масштабный характер американские интервенции приобрели лишь с 1991 года, — года распада СССР.

грудь, поверила в прогресс демократический, не только как во временный переход к новой исторической метемпсихозе, не только как ступень к новому неравенству, новой организации, новому спасительному деспотизму формы, нет! — она поверила в демократизацию, в смешение, в уравнение, как в идеал самого государства!» И далее замечательное сравнение, будто характеризующее современный Евросоюз: «Она приняла жар изнурительной лихорадки за прорезывание младенческих зубов, за государственное возрождение из собственных недр своих, без помощи чуждого притока!»[22].

Завершая данную работу, отметим, что концепция С. Г. Кара-Мурзы, будучи апологетической по отношению к советскому строю, весьма радикально критикует его трактовку в официальной историографии советского периода. Здесь мы сталкиваемся с критикой марксизма, выдержанной в рамках аргументации культурно-цивилизационной теории. Можно обозначить ее как «Маркс против СССР». Учитывая позицию европейских социал-демократов и еврокоммунистов, данная установка выглядит вполне обоснованной.

Суммируя черты советского общества в их отличии от социально-исторической парадигмы западной цивилизации, С. Г. Кара-Мурза писал: «*Картина мира*: космос (а не открытое пространство) и цикличное (а не линейное) время. *Антропология*: человек общинный (а не свободный индивид, *homo economicus*). *Хозяйство*: "натуральное", то есть ради жизни (а не "рыночная экономика" ради прибыли). *Государство*: патерналистское идеократическое (а не либеральное, демократическое на западный манер). *Легитимация* строя: сверху, через общую идею справедливости (а не через "рынок голосов"). *Метафора общества*: *семья* (а не *рынок*)»[23].

Таким образом, в спорах между сторонниками культурно-цивилизационного и формационного подходов автор «Советской цивилизации» делает несомненный выбор в пользу первого из них. При этом интересующая нас работа прекрасно иллюстрирует эвристические потенции культурно-цивилизационной концепции, ее применимость для решения сложнейших социально-философских и политико-идеологических проблем современного мира.

---

[22] Леонтьев К. Н. Византизм и Славянство // Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 7, кн. 1. Публицистика 1862–1879 годов. СПб.: Владимир Даль, 2005. С. 423.

[23] Кара-Мурза С. Г., Осипов Г. В. СССР — цивилизация будущего. Инновации Сталина. М.: Яуза; Эксмо, 2010. С. 220.

А. А. Львов

АНТИДАРВИНИЗМ Н. Я. ДАНИЛЕВСКОГО: ОТ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ КРИТИКИ К АЛЬТЕРНАТИВНОМУ ЭВОЛЮЦИОНИЗМУ

Философское творчество Николая Яковлевича Данилевского хорошо описано в отечественной и мировой гуманитарной науке. Его историософские и культурологические идеи, в частности учение о культурно-исторических типах, получили широкое признание и обсуждались как ведущими мыслителями-современниками, так и его последователями и критиками в XX и XXI вв. Сущность критики дарвинизма Н. Я. Данилевского также хорошо известна[1], однако нельзя сказать, чтобы она получила столь же основательную рецепцию в работах отечественных ученых-гуманитариев с момента своего выхода в свет и до сего дня. В основном интерес к ней у современных исследователей связан с мировоззренческими основаниями антидарвиновской позиции, сформулированными русским философом.

В дискуссии вокруг труда Данилевского «Дарвинизм» приняли участие не только выдающиеся публицисты, например, Николай Николаевич Страхов (1826–1896), но и видные естествоиспытатели своего времени. Во многом благодаря тому, что последние — среди них отметим Николая Алексеевича Северцова (1827–1885), Климента Аркадьевича Тимирязева (1843–1920) и Андрея Сергеевича Фаминцына (1835–1918) — выступили с решительной защитой собственно научных оснований эволюционного учения, косвенные философские, мировоззренческие и методологические возражения против нее были объявлены неосновательными[2]. М. В. Винарский отмечает, что объемистый труд Данилевского стал настоящей «энциклопедией антидарвинизма», в которой автор «добросовестно собрал

[1] См., например: *Снетова Н. В.* Учение Чарльза Дарвина в критической рефлексии Николая Данилевского и Николая Страхова (из истории дарвинизма в России) // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2017. № 1 (29). С. 43–50; *Чернышова Л. И.* Критика дарвинизма Н. Я. Данилевским: мировоззренческий аспект // Евразийский юридический журнал. 2017. № 4 (107). С. 437–438.

[2] *Манойленко К. В*. А. С. Фаминцын и эволюционный синтез // Создатели современного эволюционного синтеза: Коллективная монография / под ред. Э. И. Колчинского. СПб.: Нестор-История, 2012. С. 45–79. С. 61–63.

практически все известные тогда возражения против теории естественного отбора»; однако вместе с тем «имя Данилевского не пользовалось громкой известностью <…> “Дарвинизм” пылился на полках книжных магазинов, в то время как сочинения самого Дарвина выпускались все новыми и новыми изданиями и в новых переводах»[3].

Однако что означает это ставшее общим местом в изучении антидарвинизма Н. Я. Данилевского положение, что его критика учения Чарльза Дарвина (1809–1882) исходила из мировоззренческих оснований? Заметим, что в критических статьях современных исследователей эти основания, как правило, не анализируются: они рассматриваются в качестве некоего идеологического комплекса *per se* — в то время как сами эти идеи вовсе не однородны. Поэтому и не удивительно, что для современных исследователей эволюционной теории критика дарвинизма Данилевского становится очевидной фигурой умолчания.

Ниже будет показано, что антидарвинистские идеи Н. Я. Данилевского сыграли важную роль в мировоззренческом и научном освещении самой идеи Дарвина об эволюции животных видов и механизме естественного отбора. Безусловно, необходимо учитывать, что эти идеи были и только и могли быть высказаны в соответствующих историко-культурных обстоятельствах — и в этом смысле удачным кажется сопоставление их с критикой дарвинизма основоположника Юрьевской школы философии Густава Августовича Тейхмюллера (1832–1888). Последний добился международной известности благодаря своим исследованиям в метафизической и историко-философской областях, однако он был одним из тех независимых мыслителей XIX в., которые разрабатывали эпистемологические аргументы против дарвиновской точки зрения на происхождение человека. Примечательно, что на его аргументацию глубокое влияние оказали беседы с великим эмбриологом Карлом Эрнстом фон Бэром (также: Карл Максимович Бэр, 1792–1876) в дерптский период его жизни[4]. Важно отметить, что до сих пор вклад Тейхмюллера в обсуждение теории Дарвина практически не учитывался[5]. Нами будет кратко изложена историческая подоплека

[3] *Винарский М. В*. Мертвый лев: Посмертная биография Дарвина и его идей. М.: Альпина нон-фикшн, 2024. С. 133.

[4] Периодизация жизненного пути Бэра было предложено Б. Е. Райковым, см.: *Бэр К. М.* Автобиография. Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1950. С. 452; *Райков Б. Е.* Карл Бэр, его жизнь и труды. М., Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1961. С. 371–393.

[5] См.: *Lvov A. A.* Gustav Teichmüller’s Epistemological Anti-Darwinism // Annals of the History and Philosophy of Biology. 2021. Vol. 24. P. 59–73; *Львов А. А.* Антидарвинизм

аргументации Тейхмюллера и определено ее место в его философских исследованиях; далее, мы рассмотрим его аргументацию, представленную в трактате против дарвинизма параллельно с важнейшими критическими аргументами Н. Я. Данилевского; наконец, мы покажем место самого Тейхмюллера в истории восприятия антидарвинизма в натурфилософии конца XIX в.

Помимо этого, мы рассмотрим мировоззренческие основания антидарвиновской позиции Н. Я. Данилевского, оказавшие влияние на ученых — не только его современников, но и работавших в XX в. Эти основания будут представлены как уникальный идеологический комплекс, или совокупность переплетающихся друг с другом четырех аспектов. Во-первых, это аспект духа времени, в котором создавалась работа Данилевского о дарвинизме и который касается образа мышления современной ему эпохи. Во-вторых, это аспект, отражающий тонкое понимание Данилевским сущности и культурной и национальной природы научной работы, его представления о сущности национальной науки и ее значения в мировом масштабе. В-третьих, это аспект национальной русской науки с ее характерными эпистемологическими особенностями. В-четвертых, это аспект продуктивной критической аргументации, позволяющей не создавать кумиров из общепринятых теорий или прославленных имен выдающихся исследователей, но служить истине как таковой. Следует отметить, что и в наше время методологического плюрализма и динамически изменчивых мировоззренческих установок эти аспекты могут обладать существенным эвристическим потенциалом — прежде всего, в формировании положительного образа и этоса современного российского исследователя, для которого мировоззренческие основания его работы вовсе не являются чем-то незначительным или второстепенным.

Густав Тейхмюллер и влияние К. Э. фон Бэра в Дерпте

12 декабря 1876 г. профессор доктор Густав Тейхмюллер прочитал в аудитории Дерптского университета лекцию, которая впоследствии была опубликована отдельной брошюрой под названием «Дарвинизм и философия» («Darwinismus und Philosophie»). Будучи этническим немцем, Тейхмюллер, прошедший курсы по философии

Г. А. Тейхмюллера и его место в истории натурфилософии // Революция и эволюция: модели развития в науке, культуре, социуме. Труды III Всероссийской научной конференции. Русское общество истории и философии науки. М., 2021. С. 263–266.

и филологии в немецких университетах, по иронии судьбы стал важной фигурой в развитии оригинальной русской школы мысли. Его собственный метафизический проект был в основном разработан в Дерпте на территории тогдашней Российской империи, где он в 1870 г. сменил отбывшего в Лейпциг Людвига Генриха Штрюмпеля (1812–1899) на кафедре философии и педагогики[6]. С философом и этим местом связаны два важных обстоятельства: во-первых, хотя Тейхмюллер умер на пять лет раньше, чем Дерпт превратился в Юрьев, круг его учеников и переводчиков его текстов получил название «Юрьевской философской школы». Во-вторых, Тейхмюллер вел долгие и содержательные беседы с К. Э. фон Бэром, великим ученым, который провел последние годы жизни в Дерпте. Именно Бэр вдохновил Тейхмюллера прочитать лекцию о дарвинизме в аудитории университета, состоявшуюся через полмесяца после смерти выдающегося биолога; именно ученики Тейхмюллера перевели его брошюру на русский язык в 1894 г. и были единственными, кто до сих пор обратил внимание на эту работу.

Поздний, или, так сказать, «дерптский», период жизни и творчества К. Э. фон Бэра предстает как цепь мировоззренческих свидетельств и активного обмена идеями с молодыми коллегами, среди которых были Александр Онуфриевич Ковалевский (1840–1901) и Илья Ильич Мечников (1854–1916)[7]. В последние годы Бэр проявлял разнообразные интересы, среди которых наиболее экзотическим оказывается чтение классических античных философов и труды по библеистике. Это могло создать поле общих интересов и способствовать дальнейшему сближению старого биолога и его молодого коллеги-гуманитария. Примечательно, что в своем труде о дарвинизме Н. Я. Данилевский, сам участвовавший в 1853 г. под руководством Бэра году в экспедиции для исследования рыболовства по Волге и Каспийскому морю, упоминает попытки великого естествоиспытателя связать учение Дарвина о происхождении видов со взглядами древнегреческих философов, особенно Анаксимандра и Эмпедокла. Тейхмюллер упоминается там как корреспондент Бэра,

[6] *Бобров Е. А.* Воспоминание о Тейхмюллере // Философия в России: материалы, исследования, заметки. Выпуск 1. Казань, 1899. С. 25–48. С. 31.

[7] *Rogers J. A.* The Reception of Darwin's Origin of Species by Russian Scientists // Isis. 1973. Vol. 64, No. 4. P. 484–503. См. тж.: *Levit G. S., Hoßfeld U., Lvov A. A.* Shaping German Evolutionary Biology: A Case Study of the Metaparadigm Hypothesis // Философия истории философии. Сборник научных статей / отв. редакторы С. И. Дудник, А. А. Кротов, В. В. Миронов, И. Д. Осипов. СПб., 2020. С. 241–257.

консультировавший его по вопросу о классических досократических идеях относительно эволюции видов. Данилевский цитирует письмо Тейхмюллера к Бэру, в котором дерптский философ рассматривает взгляды Эмпедокла, их критику Аристотелем и делает следующий вывод: никаких других общих положений в учениях Эмпедокла и Дарвина нет, кроме идеи вида как результата внезапных столкновений природных сил без какой-либо внутренней цели[8].

Примечательно, что подобная «генеалогия» дарвинизма была распространенным приемом как среди противников, так и среди сторонников британского ученого на рубеже XIX–XX вв.; ярким свидетельством этого стала книга Генри Фэрфилда Осборна (1857–1935) «От греков до Дарвина. Очерк развития эволюционной идеи» (1913), в предисловии к которой автор писал: «Когда были собраны воедино все материалы с древнейших времен, доказательства преемственности в развитии идеи стали более очевидными <…>»[9]. По-видимому, здесь мы имеем дело с явлением того же рода, что и сама идея телеологии, которая была одним из непременных элементов в естественнонаучных воззрениях в европейской науке со времен Аристотеля и вплоть до представителей немецкой классической философии[10].

Очевидно, Бэр имел в виду Тейхмюллера прежде всего как имевшего международное признание филолога, способного дать ему как глубокое, так и ясное заключение о наличии истоков дарвиновских идей в трудах древних мудрецов. У нас также есть свидетельства, что Бэр оценивал Тейхмюллера как «философа, знакомого с наукой»[11]. Хотя он не получил всемирной или даже всеевропейской известности ни при жизни, ни после безвременной кончины, его высоко ценили те, кто учился у него или работал с ним. Тем не менее русский философ Алексей Александрович Козлов (1831–1901), автор «Бесед с петербургским Сократом» (1888–1889), считал своего наставника «звездой первого ранга» не только среди русских, но и европейских мыслителей[12]. Начав свою деятельность в области Античности

[8] *Данилевский Н. Я.* Дарвинизм. СПб.: Издательство М. Е. Комарова, 1885. Т. 1. С. 524–525.

[9] *Osborn H. F.* From the Greek to Darwin. An Outline of the Development of the Evolution Idea. N.Y.: The MacMillan Company, 1913. P. vii.

[10] Ср.: *Mayr E.* The Ideological Resistance to Darwin's Theory of Natural Selection // Proceedings of the American Philosophical Society. 1991. Vol. 135, No. 2. P. 123–139. P. 125.

[11] *Козлов А. А.* Густав Тейхмюллер (Окончание) // Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 25. С. 661–681. С. 678.

[12] *Козлов А. А.* Густав Тейхмюллер (Начало) // Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 24. С. 523–536. С. 524, прим. 1.

(он учился у Адольфа Тренделенбурга, известного реформатора университетской философии), Тейхмюллер приобрел первую известность как комментатор Гераклита, Платона и Аристотеля. Позже он стал близким собеседником Бэра, и сам он, как и многие другие, считал его лекцию о дарвинизме мировоззренческим завещанием биолога-доэволюциониста[13].

Примечательно, что во второй половине XIX в. в Дерптском университете господствовали идеи старого витализма[14], и имена К. Э. фон Бэра и Г. Тейхмюллера — среди крупнейших из их сторонников. Бэр по праву считается одним из самых выдающихся ранних критиков взглядов дарвинистов на происхождение человека — не только с чисто биологической точки зрения (поскольку он требовал более глубокого изучения вопроса, основанного на убедительных доказательствах и более тщательно изученных данных)[15], но и с мировоззренческой[16]. Хотя выступление философа рассматривалось в контексте идей Бэра, интерес Тейхмюллера к критике дарвинизма не был случайным или поверхностным. Далее рассмотрим его общую точку зрения на основные события в истории мысли в контексте этой критики и увидим, что критика Тейхмюллера в общем может быть сведена к двуединому аргументу: во-первых, к опровержению заблуждений дарвинистов (которые Тейхмюллер рассматривает с логической точки зрения); во-вторых, к обоснованию его собственного взгляда на природу и телеологического принципа в ней.

Антидарвинистские размышления и философские установки Данилевского и Тейхмюллера

Из сказанного выше ясно, что антидарвинизм Н. Я. Данилевского вполне был созвучен духу времени (о чем мы еще скажем ниже) и философско-мировоззренческой позиции его коллег. Если кратко реконструировать сущность критики Данилевского в отношении

[13] *Тейхмюллер Г.* Дарвинизм и философия. Юрьев: Печатня К. А. Германа, 1894. С. iii.

[14] *Mildenberger F.* The Beer/Bethe/Uexküll Paper (1899) and Misinterpretations Surrounding ‘Vitalistic Behaviorism’ // History and Philosophy of the Life Sciences. 2006. Vol. 28. No. 2. P. 175–189. P. 176.

[15] *Brauckmann S.* Karl Ernst von Baer (1792–1876) and Evolution // The International Journal of Developmental Biology. 2012. Vol. 56. Pp. 653–660. P. 658.

[16] *Tammiksaar E.*, Kalling K. “I was stealing some skulls from the bone chamber when a bigamist cleric stopped me.” Karl Ernst von Baer and the development of physical anthropology in Europe // Centaurus. 2018. Vol. 60. P. 276–293. P. 288ff.

учения Ч. Дарвина, то ее можно свести к пространному анализу трех основных «китов» дарвиновской точки зрения. Они суть: изменчивость, борьба за существование и естественный отбор. Последовательно рассмотрим критику Данилевского, которую после будет удобно сопоставить с антидарвинистскими аргументами Г. Тейхмюллера[17].

Хорошо известно, что Дарвин рассматривал изменчивость как всеобъемлющее явление, охватывающее как морфологические, так и физиологические характеристики организмов, а также их поведение и инстинкты. Он полагал, что для действия естественного отбора изменчивость должна обладать рядом свойств: быть постепенной, неопределенной и практически неограниченной. Как писал Данилевский, изменчивость должна быть, во-первых, постепенной, во-вторых, неопределенной, в-третьих, неограниченной[18]. Дарвин аргументировал требование постепенности тем, что органы организмов, как правило, уже хорошо приспособлены к условиям жизни, и их резкое изменение было бы маловероятным. Данилевский же, напротив, полагал, что нескольких значительных и резких изменений вполне достаточно для перехода между видовыми формами. Таким образом, не требуется огромное число особей для накопления микропризнаков. Он утверждал, что «каждое из таких крупных, внезапных, самопроизвольных изменений должно бы уже прямо занять свое место […]»[19],а гармония в строении организмов может быть объяснена только существованием разумного замысла.

Кроме того, Дарвин подчеркивал, что направление изменчивости не должно быть задано заранее, иначе оно объяснялось бы действием внешней причины, а не отбором. Данилевский же, напротив, настаивал на существовании именно такой причины и утверждал, что «причина эта, по необходимости, должна бы быть разумною, если результаты ее разумны»[20]. Что же касается потенциально неограниченных вариантов изменчивости, Дарвин считал ее необходимым условием эволюции. Если бы изменения ограничивались

[17] В изложении этой аргументации Данилевского мы следуем за разбором, данным в: *Поздняков А. А*. Теоретико-биологические представления Н. Я. Данилевского // Lethaea Rossica. Российский палеоботанический журнал. 2016. Т. 12. С. 33–46. С. 34–38.

[18] *Данилевский Н. Я.* Дарвинизм. Критическое исследование. СПб.: Издание М. Е. Комарова, 1885. Т. 1. Ч. 1. С. 148.

[19] Там же. С. 151.

[20] Там же. С. 152.

рамками вариаций внутри вида, формирование новых видов было бы невозможно. Данилевский же на это возражал, полагая, что способность к изменению определяется «природой» самого вида: одни виды склонны к широкой изменчивости, другие — нет. Так, по его наблюдениям, голуби и куры сильно варьируются, а гуси и фазаны — почти нет.

С точки зрения дарвинизма, отдельный организм можно представить как набор независимых признаков, которые могут изменяться произвольно. При этом Дарвин признавал существование коррелятивной изменчивости, но придавал ей второстепенное значение. Согласно Данилевскому, эта идея вступает в логическое противоречие с допущением о независимой (неопределенной) изменчивости. Он напоминал о концепции Жоржа Кювье (1769–1832), согласно которой организм — это согласованное целое, в котором органы взаимодействуют гармонично. Следовательно, гармония может объясняться как случайной постепенной настройкой (по Дарвину), так и переходом между уже гармоничными состояниями (по Данилевскому)[21]. В дарвинистской концепции предполагается, что гармония создается посредством отбора среди случайных изменений. Данилевский же рассматривал организм как систему, изменяющуюся в рамках заданных закономерностей: «Соответственная изменчивость предполагает строгую закономерность. Если ни одна часть не может измениться, не вызвав изменений в других частях, значит они связаны внутренним законом организма. Но в таком случае ни одно изменение само по себе и появиться не может, никакая черта строения не может выйти из закономерной связи, в которой состоит со всем организмом, если совместно он весь не изменится. И далее, необходимо допустить, что если изменение одной части ведет к изменению целого, то и требования этого целого могут воспрепятствовать изменению части, то есть другими словами, что изменения не могут происходить в неопределенном смысле; что любая часть не может влечь за собою всего организма по любому пути изменений; но что эти пути всегда предписаны, предопределены общим строем организма»[22]. Для Данилевского идея случайности была неотъемлемой характеристикой дарвинизма, не только в части изменчивости, но и в его философской основе. Под случайностью он понимал отсутствие причинной связи между явлениями. Закономерность же, напротив, подразумевает

[21] Там же. С. 168.
[22] Там же. С. 173.

повторяемость и предсказуемость. Поэтому он заключал: «Случайна изменчивость не вследствие нашего невежества […], а вследствие требований и определений самой теории»[23].

Что касается второго «кита», борьбы за существование, то Ч. Дарвин объяснял ее тем, что число потомков обычно значительно превышает доступные ресурсы. Вследствие этого возникает жесткая конкуренция за выживание. Данилевский, однако, обращал внимание на то, что такая борьба не всегда наблюдается. Хотя он не отрицал ее в целом, он подчеркивал ее ограниченность во времени и пространстве: «Война эта не имеет двух свойств: *непрерывности крайнего напряжения и единства направления в течение очень долгого времени*, — двух свойств, которые, однако же, составляют необходимое условие, чтобы процесс этой борьбы мог заменить собою подбор, чтобы результатом борьбы было переживание пригоднейших»[24]. По его мнению, интенсивность борьбы варьируется в зависимости от вида, и изменчивость может происходить независимо от уровня конкуренции. Если бы дарвиновская логика была верна, то в условиях сильной борьбы формы должны были бы быть четко разграничены, а при слабой имеют размытый и промежуточный характер.

Дарвин выделял два типа борьбы: межвидовую (с внешними факторами, хищниками и др.) и внутривидовую (за ограниченные ресурсы). Последняя, по его мнению, играла решающую роль в дивергенции. Данилевский возражал, указывая, что конкуренция внутри вида ведет не к расхождению форм, а к уменьшению их размеров, особенно при дефиците ресурсов. Он также критиковал Дарвина за то, что тот приводил примеры вытеснения одного вида другим, хотя обсуждал внутривидовую конкуренцию, что, по мнению Данилевского, некорректно.

Ключевым же пунктом критики Данилевского было различие между искусственным и естественным отбором. Он указывал на недопустимость отождествления таких понятий, как «естественный отбор», «переживание наиболее приспособленного» и «борьба за существование». Дарвин рассматривал естественный отбор как синоним «переживания наиболее приспособленного» и выводил его из борьбы за существование: «Так как рождается гораздо более особей каждого вида, чем сколько их может выжить, и так как на основании этого постоянно возникает борьба за существование,

[23] Там же. С. 188.
[24] Там же. С. 461.

то из этого вытекает, что всякое существо, которое, хотя незначительно изменится в направлении, для него выгодном по отношению к сложным и нередко меняющимся условиям его существования, будет представлять более шансов на сохранение и таким образом подвергнется *естественному отбору*»[25]. Данилевский настаивал на том, что между процессом отбора и его результатом нужно различать: «Подбор есть процесс, а переживание приспособленнейших […] есть результат этого процесса»[26].

Он сравнил этапы искусственного отбора: возникновение изменений, соответствующих нуждам человека; наследственная передача этих признаков; искусственный отбор; сохранение пригодных индивидов, — с этапами естественного процесса: изменениями, полезными самому организму; наследованием этих изменений; борьбой за существование; выживанием наиболее приспособленных. Из этого сравнения он делал вывод, что искусственному отбору соответствует не естественный отбор, а именно борьба за существование[27]. Таким образом, выживание приспособленных — это не самостоятельный фактор, а итог воздействия трех других. Без изменчивости, наследственности и борьбы за существование ни человек не может вывести новую породу, ни природа — новый вид. Данилевский подчеркивал, что сам по себе отбор не создает ничего нового, он лишь отсекает неподходящее: новые формы поставляет изменчивость, а отбор лишь «принимает» то, что оказывается полезным. Поэтому, по его мнению, отбор следует рассматривать не как созидающую силу, а как критический механизм.

Как и в случае Данилевского, отношение Г. Тейхмюллера к дарвинизму следует рассматривать через призму его философского развития. Наследие Тейхмюллера можно тематически разделить на три части. Первая — это область историко-философских исследований, в которых его исследования по истории понятий (*Geschichte der Begriffe*)[28] играют важнейшую роль. Вторая — область его собственной персоналистической философии как лейбницианца. Третья,

[25] *Дарвин Ч.* Происхождение видов путем естественного отбора. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2019. С. 34–35.

[26] *Данилевский Н. Я.* Дарвинизм. Критическое исследование. СПб.: Издание М. Е. Комарова, 1885. Т. 1. Ч. 1. С. 145.

[27] Там же. С. 145–146.

[28] Имеются в виду его работы: *Teichmüller G.* Studien zur Geschichte der Begriffe. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1874; *Teichmüller G.* Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1876.

по-видимому, — это его полемика с дарвинистами. Тогда мы лучше поймем, почему важно различать его антидарвинистские взгляды в его трудах. Поскольку взгляды Николая Яковлевича на культурно-исторические типы и его критика дарвинизма в общем хорошо представлены в исследовательской литературе, мы подробнее остановимся на взглядах Тейхмюллера, поскольку такое мировоззренческое противостояние дарвинизму с философских позиций вполне выражает дух времени, когда создавался монументальный труд Данилевского.

По мнению основателя Юрьевской философской школы, в истории мысли сложились четыре основных мировоззрения или перспективы: материализм, идеализм, позитивизм и лейбницианство. Материализм не смог объяснить законы и формы природы и духовной жизни, а идеализм не смог найти путь от общего к бытию. Учение Спинозы, находясь в рамках идеализма, также не имело оснований для преодоления внутреннего противоречия между спекулятивным монизмом и непознаваемым миром или протяженностью. Таким образом, его теоретическое равенство двух атрибутов одной субстанции, *rei cogitans et extensa*, потерпело неудачу, и оно породило подход, который Тейхмюллер называет «позитивным скептицизмом», в основном развитый Кантом, и, следовательно, отрицающий всякое знание о мире.

Что же касается позитивной философии, Тейхмюллер считает ее совершенно беспочвенной и полностью зависящей от эмпирических данных. Следовательно, эти три течения — материализм, идеализм, позитивизм — совершенно ложны. Он утверждает, что сам находится в поисках нового, цельного мировоззрения, некогда основанного Лейбницем в его «смелых афоризмах»[29]. Он также упоминает Рудольфа Германа Лотце (1817–1881) как ближайшего современника этого мировоззрения. Хотелось бы также отметить, что столь первоначальное лейбницианство впоследствии развилось в персоналистские учения А. А. Козлова и Н. О. Лосского.

Тейхмюллер: Два заблуждения дарвинизма

Основатель Юрьевской философской школы считал, что все аргументы дарвинистов можно свести к концепциям случайных внешних обстоятельств (*zufällige äußere Umstände*), борьбы за жизнь (*Kampf um's Dasein*), адаптации (*Anpassung*), неспособности к изменению (*keine Abänderung*) и наследственности (*Vererbung*). Он

[29] *Тейхмюллер Г.* Дарвинизм и философия. Юрьев: Печатня К. А. Германа, 1894. С. 6.

считает случайные внешние обстоятельства ключевым понятием влияния природных сил на виды и отмечает, что с этой точки зрения может быть объяснено только появление неорганических частей природы (например, гор или кристаллов). Однако в мире должно быть рациональное начало, которое делает возможным всякий порядок в растениях и живых существах[30]. Это соответствует витали-стическому принципу энтелехии, позднее введенному Хансом (Гансом) Дришем (1867–1941)[31]; однако для более конкретного понимания сути аргумента Тейхмюллера, следует внимательно рассмотреть те особенности, которые, по его мнению, составили ложную питательную среду для дарвинизма.

Он начинает со следующего замечания: дарвинисты отстаивают принцип непрерывности (*das Prinzip der Continuität*), но этот аргумент логически непоследователен. Тейхмюллер обращается к диалектическим отношениям непрерывности, или длительности, и происхождения и утверждает, что без происхождения нельзя говорить о какой-либо возможной непрерывности, ибо первое формально требует второго так же, как левое требует правого, а верх требует низа. Те, кто утверждает, что в природе нет иного аспекта разнообразия, кроме количественного, отказываются от любых возможных качественных признаков и неизбежно приходят к непрерывному ряду метаморфоз чистых явлений. Однако они рассматривают эти явления как реальные существа в реальном мире, а не просто как чистые понятия. Следовательно, все различия между видами лежат в области измеримых отношений. Именно так дарвинисты пытаются обосновать свое учение о непрерывности, но сталкиваются с противоречием, отрицая происхождение и заменяя его безграничной непрерывностью. По сути, без происхождения не было бы непрерывности, так же как никакое количество не существует без качества[32].

Тейхмюллер признает, что дарвинисты приложили немало усилий для устранения некоторых предрассудков и начали исследовать то, как развивались вещи и их понятия, он также утверждает, что они допустили два принципиальных заблуждения. Первое касается сущности времени (*Wesen der Zeit*). Тейхмюллер утверждает, что они эксплуатируют древнее толкование времени, введенное Аристотелем,

[30] *Teichmüller G.* Religionsphilosophie. Breslau: Verlag von Wilhelm Koebner, 1886. S. 94–95.

[31] См.: *Дриш Г.* Витализм. Его история и система. М.: URSS, 2007.

[32] Ibid., S. 230.

согласно которому «время есть развивающееся, изменяющееся и разрушающее начало, теряющееся в беспредельном от начала до конца»[33]. Он возражает против того, чтобы рассматривать время как внешний параметр реальности, и настаивает на его статусе внутренней (то есть субъективной или личностной) формы восприятия. Яркий пример относительного характера времени мы находим в основополагающем метафизическом трактате Тейхмюллера «Действительный и кажущийся мир»[34]. Он ссылается на открытия Бэра в области эмбрионального развития, предположительно под глубоким впечатлением от его более поздней брошюры «Какая концепция живой природы является правильной?»[35], как на доказательство того, что «одна человеческая жизнь сокращается до тысячной доли, а затем удлиняется в тысячу раз, без какой-либо длительности времени в окружающих нас природных явлениях, которые соответственно укорачиваются или удлиняются»[36]. Это замечание — лишь частный аспект его основной метафизической идеи Единства (*Einheit*), или общности человека и мира[37].

Согласно Тейхмюллеру, время бесконечно и (как субъективное) вечно, и, следовательно, является лишь перцептивной формой мировоззрения для фантазии и интеллекта, и оно верно только с этой точки зрения. Все существа должны демонстрировать хронологический порядок мира со своей индивидуальной, то есть внутренней, стороны, ибо они занимают свои раз и навсегда данные им места в общей системе. Именно «вечное сейчас», господствующее в каждом существе, также касается и человеческого разума, исследующего идеальное единство мира: «Поскольку мы с нашим чувственно-интеллектуальным созерцанием остаемся в определенной области, для которой имеет место перспективная определенность хронологического направления, мы следуем этим путем к иллюзии, что сам мир, в котором все части развились в систематическом порядке

[33] Ibid., S. 231.

[34] *Teichmüller G.* Die wirkliche und die scheinbare Welt. Breslau: Verlag von Wilhelm Koebner, 1882.

[35] *Baer K. E. von.* Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige? Wie ist diese Auffassung auf die Entomologie anzuwenden? Berlin: August Hirschwald, 1862.

[36] *Teichmüller G.* Die wirkliche und die scheinbare Welt. Breslau: Verlag von Wilhelm Koebner, 1882. S. 210.

[37] Ср.: *Ивлева М. И.* Философский принцип целостности в воззрениях представителей русской спиритуалистической философии конца XIX — начала XX вв. // Право и практика. 2017. № 1. С. 215–218.

и вневременно определены, представляется в соответствии с хронологической последовательностью, помимо даже нашей индивидуальной точки зрения»[38]. Очевидно, Тейхмюллер должен был быть знаком с поздним произведением Шопенгауэра «Parerga и Paralipomena», в котором изложены очень тесно связанные идеи о субъективности времени и его перспективном восприятии человеком[39].

Второе заблуждение дарвинистов заключается в том, что они неверно понимают принцип, который Платон назвал идеями. Подчеркивая, что этот аспект касается и его критики идеалистического пантеизма, Тейхмюллер подробно рассматривает исторические и метафизические аспекты человеческого познания и образования понятий, чтобы прийти к следующему выводу: «Ошибка дарвинистов заключается в том, что они мало обращают внимания на фиксированный элемент, данный как закон в природе и как идея в уме, и что они также хотят отдать (*preisgeben wollen*) в своем определенном пылу развития (*Entwicklingsfieber*) законы и идеи изменчивостям и происхождениям, ибо из-за своего рвения они уже не могут различать отдельные вещи, постепенно приобретающие определенные формы, и сами формы или законы»[40]. Это заблуждение сопоставимо с главным заблуждением идеализма, заключающимся в его тенденции обосновывать понятия и, следовательно, не объяснять индивидуальное существование. Ведь идеализм апеллирует лишь к спекулятивному миру идей, не требуя проникновения в мир реальных, индивидуальных вещей. Спекулятивное бытие субстанции признавалось ее реальным и логически истинным бытием, однако оно было лишь абстракцией от совокупности качеств и характеристик земных объектов.

Неспособность различить вещь и понятие вещи тесно связана с другим фундаментальным заблуждением идеализма, а именно с его неадекватным учением о времени. Тейхмюллер утверждает, что время не является реальным измерением количества и следует различать время и временность, длительность процессов в реальном мире. Время следует понимать как порядок идей, не имеющий никакой связи с миром объектов, но происходящий в человеческом сознании. В противном случае мы заблуждаемся подобно всем

[38] *Тейхмюллер Г.* Дарвинизм и философия. Юрьев: Печатня К. А. Германа, 1894.

[39] См. обсуждение этого вопроса в: *Lovejoy A. O.* Schopenhauer as an Evolutionist // The Monist. 1911. Vol. 21. No. 2. P. 195–222. P. 207.

[40] *Teichmüller G.* Religionsphilosophie. Breslau: Verlag von Wilhelm Koebner, 1886. S. 234.

представителям идеалистической онтологии от Платона до Гегеля, которые представляли время как вечную текущую или бесконечную линию из прошлого в будущее. Эти замечания позволяют понять критику Тейхмюллером дарвинизма как исходящую из его ключевых метафизических предпосылок. Эта наиболее общая позиция прекрасно отражена в его поздней книге «Философия религии» (1886), где еще встречаются отсылки к его антидарвинистским выступлениям. Таким образом, историко-философская и метафизическая части сливаются в эпистемологическом анализе дарвинизма, проводимом Тейхмюллером.

Телеология в природе как универсальный принцип реальности

Дарвинизм рассматривался Тейхмюллером как обобщающее понятие для всего многообразия интерпретаций эволюционного учения. Он считает, что они имеют общее материалистическое происхождение, отрицающее идеальную или спекулятивную природу мира. Все эволюционные учения можно свести к следующей *механической* схеме: более развитые формы возникают из менее развитых, телеологические органические функции — из бесцельных и механических сил, а случайные столкновения различных тел объявляются причиной развития и изменения форм, некоторые из которых погибают, другие сохраняются и передают наследственные признаки[41].

Тейхмюллер считает, что природные явления не могут быть правильно объяснены без рассмотрения законов, которым они подчиняются. Он считает, что «для каждого организма закон формирования сохраняется в одном атоме», — так архитектор выступает в роли организующего начала при строительстве дома[42]. Будучи лейбницианцем, он склонен рассматривать органическую природу и человеческую душу как схожие, и одна из принятых им аксиом заключается в том, что природа везде одинакова.

Интересно, что он различал реальное и форму реального, которые не тождественны. Реальное следует понимать как материальный принцип формы[43], тогда как «[…] под формой мы понимаем все, что определяет материю, или, короче говоря, все функции

[41] *Тейхмюллер Г.* Дарвинизм и философия. Юрьев: Печатня К. А. Германа, 1894. С. 7.

[42] Там же. С. 25.

[43] Там же. С. 11.

материи»[44]. Единственный возможный способ описать реальное — это показать, как оно способно проявляться или существовать в той или иной форме. Следовательно, форма имеет место только для сущего, а последнее не имеет никакой иной сущности, кроме той, которая проявляет себя в своих функциях или форме[45]. Здесь нельзя не заметить еще один намек на виталистическую идею внутренней силы, делающей любое живое существо тем, чем оно является. Однако Тейхмюллер мыслил ее в более широком контексте всей природы, а не только органической ее части. Более того, подобно некоему гилозоисту, он считает всю реальность живой; в одном месте он искренне говорит: мертвой материи не существует. Атомы, из которых состоит вся вселенная, движутся согласно своему внутреннему принципу и, следовательно, являются живыми. Их невозможно мыслить иначе, чем души: «Вот почему атомы — такие же простые и автономные существа, которые подвергаются влиянию других существ и сами влияют на других […]. Эти атомы вместе составляют мир; это значит, что мир нельзя назвать безжизненным, ибо он состоит только из живых элементов»[46].

Хотя сама природа — это вневременное целое, причины изменений укоренены в случайных причинах только с человеческой точки зрения, но они действительно определяются всей системой. В природе существует два основных вида форм: идеальные формы, то есть законы, и имманентные формы, или формы, в которых законы проявляют себя. Законы природы вечны и дают нам единственно прочный фундамент, на котором мы можем строить науку. С этой точки зрения Тейхмюллер вводит интересное определение типа: это система органов с их врожденными функциями, ибо система дает лишь определенное единство жизни в природе. Иначе говоря, тип можно определить как определенную форму, условия которой телеологичны, то есть вытекают из самой системы[47].

Тейхмюллер утверждал, что «наши души всегда действуют в соответствии с имманентными законами формообразования»[48]. То есть он вводит типично лейбницевскую аналогию: порядок наших логических выводов параллелен порядку таланта или призвания человека

[44] Там же. С. 14.
[45] Там же. С. 10–11.
[46] Там же. С. 13.
[47] Там же. С. 38–39.
[48] Там же. С. 27.

к тому или иному ремеслу, а также физической активности души, проявляющейся вовне, организации материи и определенных типических форм. Объединяет все эти ряды имманентный закон формообразования, который упорядочивает все данное, как материальное, так и ментальное. Другими словами, он устанавливает и обосновывает телеологический принцип как универсальное правило реальности, которое может быть постигнуто и на котором может быть создана логически последовательная и истинная наука. Вся природа, как органическая, так и неорганическая, во всем ее многообразии подчинена этому объединяющему правилу и подчиняется человеческому разуму, который также обладает внутренним телеологическим принципом. Тейхмюллер настаивает: «[Н]ормативные формы и органические типы — это одни и те же вневременные законы, которые изменяются лишь феноменально и в соответствии с определенными условиями»[49]. Однако, чтобы раскрыться в реальных вещах, эти законы должны быть осознаны как бессознательные функции общего принципа.

Таким образом, природа становится универсальной системой с тесно взаимосвязанными частями, и изучать эту систему означает познавать законы, по которым она функционирует, то есть выявлять универсально согласованный принцип, применяемый к каждой части системы. Следовательно, вся природа представляет собой телеологическое единство врожденных законов и принципов, и любой ученый, пытающийся ее понять, неизбежно становится телеологом, «поскольку он исходит из единства одной цели, которая как простейший принцип может объяснить все законы»[50].

Следуя за антидарвинистскими размышлениями Тейхмюллера, нельзя не отметить его строго метафизическую позицию, которую он стремится обобщить и сопоставить с эмпирическими основаниями биологической теории. В своей метафизике он четко отстаивает телеологию и непротиворечивую истинность познаваемой реальности мира. Весьма показательно, что элементы негативной части его аргументации против дарвинистов оставлены в его эпистемологических и метафизических трудах, а телеологическое мировоззрение (или позитивную часть) наш философ излагает преимущественно в своей брошюре о дарвинизме. Это показывает, что дарвинизм как определенная вариация эмпирического мировоззрения стал серьезным препятствием для классической метафизики и натурфило-

[49] Там же. С. 28.
[50] Там же. С. 36.

софии, которые привыкли видеть в природе врожденные силы и духовные процессы. Хотя современники и сторонники Тейхмюллера уже отмечали слабые стороны его критики[51], вопрос о его влиянии все еще остается открытым.

С одной стороны, Тейхмюллер представляет собой натурфилософию старой школы, построенную на основе жесткой эпистемологии, — в этом отношении он не был единственным ярым антидарвинистом ни в Российской империи, ни в Европе. Другим воплощением столь влиятельного академического философа, критиковавшего дарвинизм преимущественно со спекулятивных позиций, был неокантианец Алоиз Риль (1844–1924). С другой стороны, если в философии Тейхмюллера есть явные намеки на виталистические принципы, интересно, рассматривались ли его идеи неовиталистами — этот вопрос в исследовательской литературе остается открытым. Соответственно, труды Рудольфа Эйкена (1846–1926) и Ханса Дриша, существенно повлиявших и даже определивших облик проекта философской антропологии — поскольку оба были учителями Макса Шелера (1874–1928), — представляют безусловно интересный историко-философский и историко-научный материал. Однако можно констатировать, что витализм стал наиболее оригинальной антидарвинистской натурфилософией, истоки которой все же находятся в традиционной метафизике.

Н. Я. Данилевский сформулировал принципиальный тезис о том, что дарвинизм как философское учение, вне всякого сомнения, соответствует английскому менталитету: «Теория его есть учение чисто английское, включающее в себя не только все особенности направления английского ума, но и все свойства английского духа. Практическая польза и состязательная борьба, вот две черты не только, в значительной мере, дающие направление английской жизни, но и английской науке. На полезности, утилитарности основана Бентамова этика, да в сущности и Спенсерова также; на войне всех против всех, настоящей борьбе за существование — Гоббсова теория политики; на состязании или соперничестве — экономическая теория Адама Смита, да и вся по преимуществу английская наука политической экономии»[52]. Ясно, что для Данилевского как для

[51] См.: *Козлов А. А.* Густав Тейхмюллер (Окончание) // Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 25. С. 661–681. С. 679–680; *Masci F.* Un metafisico antievolutionista. Napoli, 1887.

[52] *Данилевский Н. Я.* Дарвинизм. Критическое исследование. СПб.: Изд-е М. Е. Комарова, 1885. Т. 1. Ч. 2. С. 478.

создателя теории культурно-исторических типов, культурные, в том числе и философские и научные особенности, отражали дух того или иного народа. При этом не только Данилевский, но и другие мыслители не поддерживали собственно философские основания дарвинизма. А. А. Поздняков справедливо отмечает, что, например, Карл Федорович Кесслер (1815–1881) или Петр Алексеевич Кропоткин (1842–1921) в своих естественно-научных работах «принципу конкуренции […] противопоставили идею сотрудничества и взаимопомощи. С этой точки зрения, дарвиновское представление о полезности признаков должно уступить место учению о наличии структурных морфологических закономерностей»[53].

Что касается работы Тейхмюллера «Дарвинизм и философия», то даже его ученики считали этот текст трудным чтением. Хотя в нем едва ли можно найти какие-либо специфические термины или неясные метафизические положения, это действительно довольно герметичная брошюра объемом в 100 страниц, которая (по словам Евгения Боброва, автора предисловия и редактора русского перевода, лично учившегося у Тейхмюллера) является одним из первых источников философской системы Тейхмюллера, наряду с его первой самостоятельной метафизической книгой «Бессмертие души» («Unsterblichkeit der Seele», 1874). Тогда становится понятно, почему брошюра Тейхмюллера о дарвинизме, опубликованная ранее его основных трудов, постоянно упоминается в его позднейших публикациях, когда он обсуждает либо критику дарвинизма, либо телеологические идеи Бэра. Очевидно, эту публикацию следует рассматривать как попытку применения спекулятивных идей в области науки, понимаемой как натурфилософия, — распространенная практика в данный период. С другой стороны, в ней можно обнаружить альтернативное обоснование его основных метафизических идей, своего рода апофатически оформленный аргумент. Во всяком случае, не может быть никаких сомнений в том, что именно К. Э. фон Бэр нашел столь благодатную почву неолейбницианства для своей критики дарвинизма.

Кроме того, вопрос о телеологии в природе также имеет собственно философскую, а не естественно-научную природу. Далее это будет более подробно обсуждаться в связи со взглядами Тейхмюллера. Если для Данилевского, Бэра и Тейхмюллера целенаправленность

[53] *Поздняков А. А.* Теоретико-биологические представления Н. Я. Данилевского // Lethaea Rossica. Российский палеоботанический журнал. 2016. Т. 12. С. 33–46. С. 38.

природы является существенной характеристикой постижимости ее законов и принципов, то с дарвиновской позиции целесообразность рассматривается лишь как совокупность случайностей: «В странной гипотезе Дарвина как нельзя яснее выражается то общее дарвинское миросозерцание, по которому целесообразность мирового устройства представляется лишь чем-то кажущимся, миражем, обманом чувств или скорее мысли, под которой кроется отсутствие всякой цели, всякого преднамеренного прилажения и приспособления»[54]. Более того, с точки зрения Данилевского, целесообразность необъяснима, если мы отказываемся признать наличие идеального начала: «Исходя из противопоставления, говоря современным языком, формационного и цивилизационного подходов к истории, а также из признания взаимной зависимости естественно-научных и социологических теорий, Н. Я. Данилевский в качестве побочного полезного следствия дарвинизма видел то, что последний является научным основанием национализма, противопоставляемого им космополитизму»[55].

Повторим, что, с точки зрения Н. Я. Данилевского, дарвинизм оперирует тремя основными эволюционными факторами: «Основных и простых факторов, посредством которых оперирует, по мнению Дарвина, природа, производя все разнообразие форм органического мира, только три: 1) изменчивость, 2) наследственность и 3) борьба за существование — для организмов, живущих самостоятельно на лоне природы, и искусственный подбор — для находящихся под влиянием человека в одомашненном состоянии. То, что Дарвин безразлично называет естественным подбором, или переживанием приспособленнейших, есть уже фактор сложный — результат взаимодействия трех первоначальных простых и основных деятелей. Всего проще убедиться в этом можно из того, что каждый из трех простых факторов мог бы существовать без содействия остальных, совершенно от них независимо; между тем как естественный подбор, при отсутствии любого из них, становится совершенно немыслимым»[56]. А. А. Поздняков в своем исследовании, посвященном влиянию критики дарвинизма со стороны Н. Я. Данилевского на современников и ученых XX в., подчеркивает, что «[…] в 1880-х годах представления

[54] *Данилевский Н. Я.* Дарвинизм. Критическое исследование. СПб.: Изд-е М. Е. Комарова, 1885. Т. 1. Ч. 1. С. 365.

[55] *Поздняков А. А.* Теоретико-биологические представления Н. Я. Данилевского // Lethaea Rossica. Российский палеоботанический журнал. 2016. Т. 12. С. 33–46. С. 38.

[56] *Данилевский Н. Я.* Дарвинизм. Критическое исследование. СПб.: Изд-е М. Е. Комарова, 1885. Т. 1. Ч. 1. С. 141.

о наследственности сильно отличались от современных. В теоретическом отношении разрабатывались корпускулярные концепции наследственности, и сам Ч. Дарвин предложил такую гипотезу пангенезиса. По сравнению с современными представлениями, концепции XIX века имели умозрительный характер и были мало обоснованы фактическим материалом. Возможно, именно по этой причине Н. Я. Данилевский затрагивал проблемы наследственности лишь вскользь […]»[57]. Необходимо к этому добавить, что и мировоззренческий и метафизический аспект критики дарвинизма поэтому оказывается совершенно не случайным. В сущности, объективное научное обсуждение самых принципов и механизмов действия дарвиновской эволюции будут происходить по мере развития биологической науки и ее, в том числе прикладных, отраслей; это нашло выражение во второй дарвиновской революции 1930-х гг.[58]

Мировоззренческое и методологическое влияние антидарвинизма Н. Я. Данилевского

Вкратце рассмотрев суть возражений Данилевского против дарвиновской теории (о чем написано достаточно, в том числе и в мировоззренческом отношении[59], мы сосредоточимся на анализе обозначенного идеологического комплекса как совокупности переплетающихся друг с другом четырех аспектов. Во-первых, это аспект духа времени, в котором создавалась работа Данилевского о дарвинизме; во-вторых, это аспект, отражающий представление Данилевского о сущности научной работы; в-третьих, это аспект национальной русской науки с ее характерными эпистемологическими особенностями; в-четвертых, это аспект продуктивной критической аргументации.

В связи с первым аспектом, а именно, с тем *Zeitgeist*, *духом времени*, в котором формировался антидарвинизм Н. Я. Данилевского, необходимо отметить следующее. Ведущие русские мыслители XIX в. критиковали не только ключевую идею основного дарвиновского

[57] *Поздняков А. А.* Теоретико-биологические представления Н. Я. Данилевского // Lethaea Rossica. Российский палеоботанический журнал. 2016. Т. 12. С. 33–46. С. 34.

[58] См. подробнее об этом в: *Хоссфельд У., Юнкер Т.* Открытие эволюции. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2001. С. 138–140.

[59] См.: *Чернышова Л. И.* Критика дарвинизма Н. Я. Данилевским: мировоззренческий аспект // Евразийский юридический журнал. 2017. № 4 (107). С. 437–438; *Зубков С. А.* Экофилософские взгляды Н. Я. Данилевского // Личность. Культура. Общество. 2023. Т. 25. № 3–4 (119–120). С. 119–127.

труда «Происхождения видов» (1859 г.), т. е. эволюционную теорию, но и ее фундаментальные теоретические основания. В частности, для русских читателей как из консервативного, так и из социалистического лагеря было неприемлемо мальтузианство. Известно, что работы Т. Мальтуса стали одним из источников вдохновения для Ч. Дарвина в его стремлении сформулировать работу принципа естественного отбора; однако к нему с неприязнью относились уже В. Ф. Одоевский и Д. И. Писарев, не говоря уже о том, что на рубеже XIX–XX вв. П. А. Кропоткин выступил с критикой дарвиновской идеи в связи с привнесением мальтузианской теории в естественные науки (в своей известной работе «Взаимная помощь. Фактор эволюции»)[60]. Скажем еще раз: именно поэтому размышления Данилевского о теории эволюции Ч. Дарвина не только должны с необходимостью рассматриваться в связи с веяниями современной ему эпохи, но и как одна из движущих сил по созиданию самих этих веяний.

Отметим, что во второй половине XIX в. сложилась парадоксальная ситуация: Дарвин (наряду с влиятельным историком-позитивистом Г. Боклем) стал подлинным властителем дум позитивистски настроенных интеллектуалов, но при этом критика теории эволюции занимала в информационном пространстве научных дискуссий едва ли не маргинальное место. Тем не менее среди критически настроенных против дарвиновской теории были и заметные в науке имена — вышеизложенный случай дерптских ученых оказывается здесь существенным аргументом историко-философского и историко-научного характера. Еще раз укажем, что его критика разворачивалась не только с чисто биологических позиций, поскольку он аргументировал необходимость более глубокого изучения вопроса, основанного на убедительных доказательствах и более тщательном анализе данных, но также и с культурной и мировоззренческой точек зрения.

Говоря о втором аспекте, т. е. о представлениях Данилевского о сущности научной работы и самого духа науки, нельзя не обратиться к его ранним статьям, посвященным восприятию энциклопедического произведения Александра фон Гумбольдта (1769–1859) «Космос» (1845–1857). А. Я. Кожурин в связи с этим замечает: «В них молодой мыслитель критически оценивает стремление новоевропейской науки к противопоставлению человека и природы.

[60] *Храмов А.* Вступительная статья. Революционер и эволюция // Кропоткин П. А. Взаимная помощь: Почему мы эволюционируем, помогая друг другу. М.: Альпина Паблишер, 2024. С. 5–37. С. 14–15.

Естественно, что его отношение к планам по господству над природной реальностью еще более негативно»[61]. Традиционно русские ученые воспринимали науку не столько в связи с преодолением природы, сколько в связи с разумным ее управлением и взаимовыгодным сосуществованием человека и естественной среды.

Важно отметить, что и сам способ проведения научных исследований Данилевский понимал как отражение национальных особенностей научного творчества, национального духа науки. Так, дарвинизм он воспринимал как «купол на здании механического материализма», а основной характеристикой присущего дарвиновскому учению антителеологизма считал то, что он делает нелепость и случайность единственными двигателями природы и всего мира: «Оценив теоретические и практические последствия торжества эволюционной теории, русский ученый оказался в числе “самых решительных противников Дарвинова учения, считая его вполне ложным”»[62]. В этом отношении в учении Дарвина проявляется стремление, характерное для многих английских естествоиспытателей: построить механистическую картину мира, в которую были бы упакованы все присущие живой природе естественные процессы.

Перейдем к третьему аспекту, т. е. к тому, который касается национальной русской науки с присущими ей характерными эпистемологическими особенностями. На рубеже XIX–XX вв. историко-философская и просто философская аргументация в обсуждении предложенной теории естественного отбора была чрезвычайно востребованной. Например, господствовавший в этот период авторитет «немецкого Дарвина», выдающегося биолога Эрнста Геккеля (1834–1919), открыто высказывавшегося за преодоление тезиса Эмиля Дюбуа-Реймона (1818–1896) о непостижимости некоторых загадок природы чисто научными средствами (в его знаменитой речи 1873 г. «Ignorabimus!»), во многом воспринимался именно в мировоззренческой перспективе[63]. Заметим, что именно на рубеже веков в национальных научных традициях вполне оформились основные мировоззренческие позиции, с которых и будет в дальнейшем осуществляться рецепция дарвиновской теории. Так, прагматическая

[61] *Кожурин А. Я.* Концепция науки Н. Я. Данилевского // Известия Санкт-Петербургского государственного аграрного университета. 2015. № S. С. 14–18. С. 14.

[62] Там же. С. 16.

[63] *Максимов А. А.* Геккель и его «Мировые загадки» // *Геккель Э.* Мировые загадки М.: ОГИЗ, 1935. С. 7–58. С. 30–31.

философия в США, которую многие исследователи называют наиболее американской по своему духу философией, отказывала человеческому сознанию в каком бы то ни было особом месте во вселенной. В своем смелом отрицании традиционных, существовавших веками качественных определений сущего (в том числе и человека) прагматизм делал особый акцент на такие предметы философского познания, как изменение, рост и процесс, что выдает его тенденциозность в связи с установками постдарвиновской биологии[64].

В Германии, как и в России, дарвинизм занял свою нишу в общественном и политическом сознании, но тенденции восприятия его в этих странах были различны. Если для немецких интеллектуалов борьба за существование трактовалась как «грубое, физическое столкновение с подавлением и уничтожением конкурента», то многие русские эволюционисты, как отмечает Э. И. Колчинский, «считали борьбу за существование неудачной метафорой, подчеркивая ведущее значение кооперации во внутривидовых отношениях. Эволюционная доктрина была адаптирована к национальной интеллектуальной традиции и трансформирована в ходе выдвижения собственных концепций. Уже при жизни Дарвина только в России были предложены телеологическая концепция К. Э. фон Бэра, концепция взаимопомощи как фактора эволюции К. Ф. Кесслера и П. А. Кропоткина, а позднее теория гетерогенеза С. И. Коржинского, гипотеза симбиогенеза А. С. Фаминцына и К. С. Мережковского и др.»[65].

Заметим, кстати, что такие альтернативы дарвиновскому учению, возникшие в России, нельзя считать исключительно мировоззренческими — в частности, идеи симбиотического происхождения эукариотической клетки позже были выдвинуты американской исследовательницей Линн Маргулис (1938–2011) во второй половине 1960-х гг. (правда, аналитический аппарат синтетической теории эволюции оказывает ригидным для качественного анализа этой идеи)[66].

Кроме того, многие естествоиспытатели XX в., признанные мировыми величинами в своих областях, обращаясь к наследию Н. Я. Данилевского, обнаруживали у него важные для себя идеи. Так, создатель

[64] *Blau J. L.* Men and Movements in American Philosophy. N.Y.: Prentice-Hall, Inc., 1952. P. 228.

[65] *Колчинский Э. И.* Эволюционный синтез: его создатели и оппоненты // Создатели современного эволюционного синтеза: Коллективная монография / под ред. Э. И. Колчинского. СПб.: Нестор-История, 2012. С. 7–42. С. 8.

[66] *Жуков Б.* Дарвинизм в XXI веке. М.: Издательство АСТ: CORPUS, 2020. С. 122–123.

оригинального учения о номогенезе Лев Семенович Берг (1876–1950) писал: «Некоторые мои взгляды и доводы сходятся с тем, что говорит Н. Я. Данилевский в своем “Дарвинизме”. <…> Прочитав ее (книгу Данилевского. — *А. Л.*), я с радостным удивлением убедился, что наши взгляды во многом одинаковы»[67]. Философ, биолог и энтомолог Александр Александрович Любищев (1890–1972) писал эволюционисту и палеоботанику Сергею Викторовичу Мейену (1935–1987): «Сейчас прочел вновь “Происхождение видов” Дарвина, его же автобиографию и избранные письма, старые книги “Дарвинизм” Данилевского, читаю сейчас самую толстую антидарвинистическую книгу Виганда и все больше убеждаюсь, что именно механизм, то есть селектогенез глубоко иррациональное учение: это, как правильно сказал Данилевский, философия и при том дурная философия и не настоящая наука»[68]. Замечательно, что С. В. Мейен через полтора года пишет Ю. А. Урманцеву о своих впечатлениях от работы с книгой Данилевского: «Прошлые две недели я читал в Ленинской библиотеке “Дарвинизм” Данилевского. К своей глубокой радости (и немного огорчению) обнаружил, что Данилевский критиковал принцип естественного отбора с тех же позиций, что и я сейчас. Он разбирает ряды Фибоначчи, формы раковин и т. д., то есть все то, что труднее всего объясняется отбором. Книги Данилевского удивительно современны, но, как выяснилось, наши теоретики (кроме Гилярова) их никогда не читали»[69].

Последние свидетельства позволяют сказать о значимости четвертого аспекта антидарвинизма Данилевского — о продуктивном характере критической аргументации по отношению к какой бы то ни было влиятельной научной теории. Из приведенных выше сообщений видных ученых своего времени мы можем сделать важный вывод: критическая направленность аргументов Н. Я. Данилевского оценивается ими по существу и безо всякой предвзятости перед прославленным и непоколебимым в науке именем Ч. Дарвина. Несмотря на то что эволюционное учение воспринимается ими, по сути своей, в качестве краеугольного камня в истолковании биологиче-

[67] *Назаров В. И., Филипченко Ю. А., Страхов Н. Н., Розанов В. В., Скопинский А., Берг Л. С., Любищев А. А., Мейен С. В., Чайковский Ю. В., Лукина Т. А., Лосский Н. О.* «Дарвинизм» Н. Я. Данилевского в оценке русских философов, историков и теоретиков биологии // Lethaea Rossica. Российский палеоботанический журнал. 2016. Т. 12. С. 47–62. С. 59.

[68] Там же.

[69] Там же. С. 60.

ского развития видов, тем не менее они не только считают возможным, но и должным рассматривать любые опровержения тех или иных положений, из которых они складываются или которые из него вытекают.

В этом смысле позиция Н. Я. Данилевского вовсе не рассматривается как закоснелая мировоззренческая проповедь позднего славянофила, — скорее, в его лице мы видим авторитетного ученого, со всей добросовестностью отдающегося подлинной научной критике повсеместно поддержанного учения Дарвина. Такого рода критицизм (в кантовском смысле, т. е. как проверка границ применимости наших эпистемологических принципов) и составляет подлинное лицо науки, а вовсе не говорит о приверженности идеологических установок представителя одного из локальных лагерей (славянофильства) в истории русской философии XIX в. Напротив, всякое некритическое применение естественно-научных положений в гуманитарной или культурной областях чревато радикальными следствиями — например, чисто шовинистического характера. Хорошо известно, что механическое перенесение дарвинистских положений на историю культуры или привлечение их к анализу политических процессов в конце XIX — начале XX в. обрели популярность (достаточно вспомнить широкое хождение среди крайних правых политиков евгенической концепции Фрэнсиса Гальтона (1822–1911))[70]. И вместе с тем именно творчество Данилевского многие склонны рассматривать как предтечу «русского фашизма». Как отмечает В. А. Гуторов, «тенденция рассматривать труды Данилевского в контексте исследований генезиса фашизма уже давно стала “общим местом” в западной политологии. Во многом она связана с интенсификацией мифа о “русском фашизме” который усиленно тиражируется во многих современных изданиях»[71].

Проводя критический анализ текстов современных западных политологов, работающих в области *fascist studies*, петербургский исследователь обращает внимание на то, что источником для этого послужили им прежде всего историософские идеи Н. Я. Данилевского. Однако примечательно, что, находя такие оценки западными гуманитариями творчества Данилевского несостоятельными,

[70] *Ham P.* Young Hitler. The Making of the Führer. London: Doubleday, 2017. P. 63.

[71] *Гуторов В. А.* Наследие Н. Я. Данилевского в свете современных fascist studies // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2019. Т. 20. № 4. С. 307–312. С. 309.

В. А. Гуторов обращает внимание на то, что русский философ гораздо ближе к таким признанным философам истории, как Освальд Шпенглер (1880–1936) и Арнольд Джозеф Тойнби (1889–1975). Вместе с тем он указывает: «Для того, чтобы понять, насколько далек Данилевский от европейских фашиствующих правых, совсем не нужно, на взгляд, даже обращаться к его работе “Россия и Европа”. Вполне достаточно более пристально взглянуть на его ранний монументальный двухтомный труд “Дарвинизм. Критическое исследование”. В нем невозможно найти даже следов того радикального социального дарвинизма Жоржа Ваше де Лапужа и Артура Гобино, который по праву рассматривается как один из существенных элементов идеологии раннего фашизма»[72]. Выше мы видели, что антидарвинистские воззрения Данилевского закономерно развились и были высказаны в контексте зарождающейся русской национальной научной традиции, однако при этом вполне отвечали духу времени, предъявлявшему дарвиновской теории именно мировоззренческие контраргументы.

Итак, очевидно, что собственно антидарвинистские воззрения Н. Я. Данилевского в рецепции отечественных исследователей его творчества могут быть поняты в связи с четырьмя важными мировоззренческими аспектами. Прежде всего, это касается образа эпохи, в которой проходила его работа; далее, это тонкое понимание сущности и культурной и национальной природы научной работы; затем это осознание эпистемологических особенностей национальной русской науки; наконец, это смелость в продуктивной критической аргументации, позволяющей не создавать кумиров из общепринятых теорий или прославленных имен выдающихся исследователей, но служить истине как таковой. Думается, что и сегодня эти аспекты имеют существенный эвристический потенциал — прежде всего, в формировании положительного образа и этоса современного российского исследователя, для которого мировоззренческие основания его работы вовсе не являются чем-то незначительным или второстепенным.

[72] Там же. С. 311–312.

И. И. Докучаев

Н. Я. ДАНИЛЕВСКИЙ И СОВРЕМЕННАЯ ИСТОРИЧЕСКАЯ ТИПОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

ГЛАВА I. АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ В СТРУКТУРЕ ТРАДИЦИОННЫХ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИХ ТИПОВ

§ 1. Ценности в исторической динамике культуры[1]

Ценность и поступок

Ценности, как мы пытались показать это в первой главе, являются порождающей моделью человеческой деятельности, как со стороны ее процессов, так и со стороны ее продуктов. Однако совершенно очевидно, что деятельность человека как таковая и конкретные поведенческие акты ее реализации — не одно и то же. Такие акты — поступки — зависят от ряда обстоятельств, только одним из которых выступает ценностная ориентация. М. М. Бахтин показал, что никакие деонтологические и даже аксиологические формы не оказывают определяющего влияния на поступок. Поступок есть конкретная фактичность, подлинная реальность истории, растворяющая в своем бесконечном содержании любые эйдетические конструкции[2]. Тем не менее поступок зависит от них. Еще Аристотель указывал, что знание блага не есть повод к тому, чтобы его преследовать, подчиняя свою жизнь соответствующим ориентирам; между тем знание блага (воспитание ценностно ориентированного состояния души), среда (привычка) и наследственность есть те аспекты, которые оказывают

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

[2] См. об этом интересную книгу С. Б. Кожевникова (Кожевников С. Б. Аксиология повседневности. Краснодар, 2003).

непосредственное влияние на осуществление поступка. Четвертым аспектом оказывается сама фактичность, случайность обстоятельств, окружающих поступок. Наконец, основная сила, определяющая поступок, — воля.

Ценности становятся фактом сознания и души как сознательно — путем обучающего усвоения, так и бессознательно — в ходе приобщения к личностям окружающих человека людей и к своему социуму в целом. Бессознательно воспринятые ценности могут быть осознаны, а с другой стороны, сознательно усвоенные ценности могут не осознаваться в дальнейшем, перейдя на уровень бессознательной привычки. Ценность не обязательно осознавать каждую минуту, подчиняя ей свои поступки, она оказывает на них влияние и помимо воли. Воля никогда не бывает оторванной от ценностей, они пропитывают ее насквозь. Конечно, иногда приходится делать что-либо вопреки собственным ценностям, однако такие поступки — исключение, а не правило. Основным оппонентом ценностных ориентаций оказывается фактичность конкретных обстоятельств, корректирующих те или иные модели деятельности и ее продуктов с целью приведения в соответствие с наличными условиями их реализации. В этом смысле иногда отклонение от ценностных моделей, интервал между ними и продуктами и процессами деятельности могут быть значительными.

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

Описанное только что состояние и есть механизм аксиогенеза. Ценности не имеют фундамента, и поэтому о них нельзя спорить, замена одного тезауруса на другой нельзя описать как спонтанный эволюционный процесс. Всякая смена, или радикальная переоценка ценностей ощущается как скачок, как революция. При описании таких революций необходимо ответить на ключевой методологический вопрос: что является их причиной? Сами ли ценности обладают потенциалом обновления, или они изменяются под воздействием внешних факторов.

Наша точка зрения такова — ценности не в состоянии обновляться сами по себе, или, по крайней мере, их потенциал самообновления не является значительным в большинстве подобных случаев. Конечно, существует некая логика развития ценностных систем, но эта логика, как правило, не приводит к их радикальному обновлению, а, скорее, наоборот — к утверждению их наличного содержания.

Однако ценности оказываются важнейшим фактором, влияющим на состояние культуры. Именно ценности определяют все ее содержание, кроме того момента, который, как раз и приводит к их переоценке. Переоценку ценностей нельзя понимать как голую импликацию, в которой причиной выступает некий внеценностный фактор культуры, а следствием — определенный тезаурус. Все обстоит значительно сложнее. Формирование ценностей есть формирование субъективности, оно происходит как длительное накопление опыта, уникальность этого опыта и есть основа ценностных ориентаций. Различные формы культуры оказывают влияние на эту уникальность, но никогда оно не бывает решающим. Можно сказать, что здесь случай выступает на равных с логикой закона. Случайный опыт и законосообразная польза в равной мере управляют формированием ценностей.

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

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

Формирование ценностей происходит параллельно их переоценке. Подготовка нового тезауруса вызревает в недрах культуры, а затем определенные внеценностные силы приводят к переоценке ценностей. Таким образом, на культуру оказывают влияние многие типы артефактов. Некоторые изменяют ее содержание, а некоторые его определяют. Назовем те, которые изменяют, — движущими или динамическими силами культурогенеза, а те, которые определяют, — порождающими или стабилизирующими силами культурогенеза. Ценности есть порождающие или стабилизирующие силы культурогенеза[3]. А на его динамику оказывают влияние техника и наука. Первая оказывает это влияние всегда, а вторая присоединяется к первой в эпоху креативной культуры.

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

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

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

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

Отношения между формами культуры, видами ценностей и типами религии представим в таблице 1 «Динамика религиозных ценностей».

Таблица 1

ДИНАМИКА РЕЛИГИОЗНЫХ ЦЕННОСТЕЙ
(в традиционной культуре)

<table>
<tr><th colspan="2">Исторические типы культуры</th><th>Типы религий
и религиозных ценностей</th></tr>
<tr><td colspan="2">Архаическая</td><td>Магия, шаманизм,
тотемизм</td></tr>
<tr><td rowspan="3">Традиционная</td><td>Земледельческая</td><td rowspan="2">Религия, мистика,
Политеизм</td></tr>
<tr><td>Торгово-ремесленная</td></tr>
<tr><td>Скотоводческая</td><td rowspan="2">Религия, мистика,
Монотеизм</td></tr>
<tr><td colspan="2">Каноническая</td></tr>
</table>

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

Наука стала движущей силой культуры сравнительно недавно, с момента возникновения креативной культуры. Древневосточная наука носила второстепенный, служебный по отношению к религии

характер, а античная наука — умозрительный. Начиная с эпохи Возрождения, наука сопровождает технику, является экспериментальной и оценивается по тому, насколько совершенствующим технику, полезным, практически значимым получается ее результат. Повышение роли науки связано с общим характером креативной культуры, как культуры творчества и личности. Первый аспект этого повышения связан как раз с полезностью науки, которая способна более качественно и быстро увеличивать рост эффективности техники. Став основным элементом научно-технического прогресса, наука чрезвычайно ускорила эволюцию культуры. Второй аспект повышения роли науки — ее социальный статус. Социальные институты, игравшие решающую роль в эпоху традиционной культуры, в условиях креативной культуры переживают кризис, между тем социальная составляющая бытия человека требует своего рода компенсации за этот кризис. В качестве такой компенсации и выступает наука. Именно она становится интегрирующим компонентом общества, а не традиционные социальные нормы. Теперь социальные нормы не существуют без научной легитимизации, они санкционируются наукой. Наука позволяет учесть опыт каждого человека и поэтому удовлетворяет ценностным характеристикам эпохи, однако вместе с тем она же позволяет интегрировать этот опыт в целостную научную картину мира, создав таким образом предпосылки консолидации общества вокруг нее; и это несмотря на то, что такая картина мира, в отличие от религиозной, носит динамический характер. Такая наука находит соответствие с ценностными формами, выражаемыми идеологией.

Эволюция науки прекрасно описана Огюстом Контом и Маршаллом Маклюэном. Эпоха Возрождения еще мало отличается спецификой своей науки от прошлых эпох. Это — та же синтетическая философия, включающая в себя все предметы исследования, которые только известны человеку, однако уже в эпоху Классицизма и Барокко, а также в эпоху Просвещения она дифференцируется, превращаясь в натурфилософию и в философию гражданского общества. В эпоху Романтизма она уделяет внимание социально-гуманитарным проблемам, а в эпоху Позитивизма — естественно-научным. Технические науки оказываются на переднем плане в эпоху Модернизма и Постмодернизма, а последняя эпоха, кроме того, еще и сосредоточена на медицинских исследованиях. Материальная сфера научного познания последовательно представлена — изобретением книгопечатания в эпоху Возрождения, массовой коммуникации — в эпоху Позитивизма и Модернизма, Интернета — в эпоху Постмодернизма.

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

Отношения между формами культуры, видами ценностей и типами науки и коммуникации представим в таблице 2 «Динамика ценностей познания и коммуникации».

Таблица 2

ДИНАМИКА ЦЕННОСТЕЙ ПОЗНАНИЯ И КОММУНИКАЦИИ
(в креативной культуре)

<table>
<tr><th colspan="2">Исторические типы культуры</th><th>Типы ценностей познания и коммуникации</th></tr>
<tr><td colspan="2">Возрождение</td><td>Синкретическая философия и печать</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Феодальный абсолютизм</td><td>Классицизм и Барокко</td><td rowspan="2">Натурфилософия, социальная философия и печать</td></tr>
<tr><td>Просвещение</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Классическая креативная культура</td><td>Романтизм</td><td>Социально-гуманитарные науки</td></tr>
<tr><td>Позитивизм</td><td>Естественные науки</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Кризисные формы креативной культуры</td><td>Модернизм</td><td>Технические науки и массовая коммуникация</td></tr>
<tr><td>Постмодернизм</td><td>Технические науки, медицина и Интернет</td></tr>
</table>

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

Движущие и порождающие силы культуры (религия, идеология, наука) есть ее важнейшая составляющая, представляющая собой результаты отражения бытия человеком и социумом. Это такая

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

В условиях традиционной культуры социальные институты оказываются предпосылками существования религии. Именно церковь задает ориентиры верующему, превращает предмет веры в объективное или, по крайней мере, интерсубъективное явление, определяет этот предмет и сохраняет его. Конечно, опыт каждого верующего важен, но в контексте церковного опыта никогда не оказывается окончательным, более того, он не влияет на основы церковного опыта — соборно признанного предания или Священного Писания. Такой опыт — своего рода статическая консолидирующая общество верующих религиозная ценностная картина мира.

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

Отношения между формами культуры, видами ценностей и типами социума и коммуникации представим в таблице 3 «Динамика социальных и коммуникативных ценностей».

Таблица 3

ДИНАМИКА СОЦИАЛЬНЫХ И КОММУНИКАТИВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ (в традиционной культуре)

Исторические типы культуры		Типы социумов и социальных ценностей
Арахаическая		Род, язык
Традиционная	Земледельческая	Деспотическое государство, сословие, письмо
	Торгово-ремесленная	Плутократический полис, письмо
	Скотоводческая	Военная демократия, племя, орда
Каноническая		Аристократическая олигархия, сословие, письмо

Условием существования ценностей креативной культуры и форм их выражения — идеологии и науки — является творческая личность. Именно человек приобретает поэтому ценность, аналогичную ценности социума в традиционной культуре. Он — творец науки и идеологии так же, как социум — творец религиозного опыта. Это не означает, что социум не состоит из людей, а человек существует вне социума. Просто акценты в условиях культур различных исторических типов расставлены именно так. Ибо творчество связано с человеком, а традиция — с обществом.

Динамика исторических типов креативной культуры тоже будет связана с динамикой типов человека. Творчество бывает разным, и поэтому различаются творцы. Для эпохи Возрождения — это титан-протей, способный к космическому творчеству, творчеству всего, подобному божественному творению. Для эпохи Классицизма и Барокко — это верноподданный, способный к несению государственной службы, для эпохи Просвещения — это философ-Просветитель, способный ниспровергнуть несправедливость существующего социального порядка и восстановить идеалы равенства, братства, свободы. Для эпохи Романтизма — это разочарованный в идеалах социального переустройства художник, творящий мир мечты. Для эпохи Позитивизма — это естествоиспытатель, пытающийся с помощью своих научных открытий создать мир всеобщего

благосостояния. Для эпохи Модернизма, расколовшейся на две субкультуры — элитарную и массовую, это соответственно — ниспровергающий все нонконформист и массовый потребитель. Для эпохи Постмодернизма — это синтетический образ — нонконформист и потребитель одновременно, утверждающий право всех и на все.

Отношения между формами культуры, видами ценностей и типами человека представим в таблице 4 «Динамика антропных ценностей».

Таблица 4

ДИНАМИКА АНТРОПНЫХ ЦЕННОСТЕЙ
(в креативной культуре)

Исторические типы культуры		Типы антропных ценностей
Возрождение		Титан-протей
Феодальный абсолютизм	Классицизм и Барокко	Верноподданный
	Просвещение	Философ-просветитель
Классическая креативная культура	Романтизм	Художник-романтик
	Позитивизм	Ученый-естествоиспытатель
Кризисные формы креативной культуры	Модернизм	Потребитель и нонконформист
	Постмодернизм	Индивидуализированный потребитель

Третьим компонентом тезауруса основных исторических типов культуры является сам принцип культурогенеза, то есть порождения культуры и поддержания ее бытия. Это процессуальная сторона отражения и преобразования бытия, взятая как ключевой способ деятельности. Так рассмотренная, она оказывается ценностью соответствующего исторического типа культуры. Для традиционной культуры таким видом и ценностью оказывается — собственно традиция, для креативной культуры — инновация (творчество). В традиционной культуре все имеет ценность постольку, поскольку оно воспроизведено по известному сакральному (а не модному потребительскому — как в массовой субкультуре) образцу, в креативной — поскольку оно произведено вновь.

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

культуры и ценностей в виде таблицы 5 «Структура тезаурусов основных исторических типов культуры».

Таблица 5

СТРУКТУРА ТЕЗАУРУСОВ ОСНОВНЫХ ИСТОРИЧЕСКИХ ТИПОВ КУЛЬТУРЫ

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

В существе каждого тезауруса расположены экзистенциальные ценности, мы их уже перечисляли ранее в связи с описанием динамики элементов тезауруса. Каждый исторический вариант креативной и традиционной культуры обладает своеобразной ценностной экзистенциальной сердцевиной. Даже в условиях креативной культуры, когда каждый человек выстраивает собственный ценностный комплекс, ценности общества и культуры, к которым он относится, продолжают определять смысл его жизни, хотя бы негативно, как предмет борьбы. Теперь остается еще раз выразительно представить исторические типы культуры и соответствующие им типы экзистенциальных ценностей в виде таблицы 6 «Динамика экзистенциальных ценностей».

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

Теперь еще раз обратим внимание на трансформации важнейшей динамической, движущей силы изменений исторических типов культуры — техники. Эта динамика позволит нам представить данные типы вновь и наиболее последовательным образом. Будем говорить

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

Таблица 6

ДИНАМИКА ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ
(в традиционной и креативной культуре)

Исторические типы культуры		**Типы экзистенциальных ценностей**
Архаическая		Род и его воспроизводство
Традиционная	Земледельческая	Поддержание циклов космического порядка, земля
	Торгово-ремесленная	Социальное признание творческих достижений
	Скотоводческая	Военные победы и доблести, животное
Каноническая		Спасение души
Возрождение		Космическое творчество
Феодальный абсолютизм	Классицизм и Барокко	Государственная служба
	Просвещение	Служение истине и обществу
Классическая креативная культура	Романтизм	Художественное творчество
	Позитивизм	Полезные научные открытия
Кризисные формы креативной культуры	Модернизм	Экстенсивное потребление и тотальная оригинальность
	Постмодернизм	Индивидуализированное потребление

Архаическая культура основывалась на присваивающем способе хозяйствования, включавшем в свое синкретическое целое три основных технологии присваивания — охоту, собирательство и производство элементарных орудий труда, куда относились также одежда и жилище. Традиционная культура основывалась на производящем хозяйствовании, причем ее варианты были эволюционными следствиями трех отраслей присваивающего хозяйствования. В результа-

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

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

Рационализированный характер средневековой культуры, богатство накопленного в ее условиях опыта привели к необратимому переходу ее в состояние креативной культуры. Этот переход и есть эпоха Возрождения — первая эпоха креативной культуры. Каждая средневековая субкультура переживала своеобразный вариант перехода, но все они были связаны с утверждением новых типов ценностей — человека, рационального познания и творчества, которые пришли на смену ценностям общества, религиозного откровения и традиции. Народная субкультура постепенно вытеснялась и сливалась с городской, переживавшей такой тип перехода — назовем его собственно Ренессанс, — который был основным и заключался в художественном и научно-промышленном перевороте, направленном на возникновение новых способов светского отражения бытия и промышленного (на основе механических станков) преобразования природы. Религиозная субкультура переживала переход — Реформацию, — заключавшийся в следующем: переживание религиозных ценностей рационализировалась, из общения с Богом исключались посредники в виде Церкви или Священного предания, человек оказывался наедине с Богом, позволяя себе создавать его по своему образу и подобию. Это привело к субъективизации Бога и его полному отрицанию. Реформация

привела к уничтожению религиозной субкультуры. Аристократическая субкультура Средневековья подверглась наступлению со стороны буржуазии, а затем и пролетариата, пережила ряд революций, но, прежде чем погибнуть, создала два основанных на возвращении к ценностным принципам традиционной культуры варианта культуры креативной — эпоху собственного утверждения — Классицизма и Барокко и эпоху собственной критики и распада — Просвещения.

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

Эпоха Просвещения представляет собой первый опыт кризиса тоталитаризма и его отмены, однако ее результаты также не вызвали оптимизма, ибо основные ценности креативной культуры не были в ее условиях реализованы, хотя основные ценности традиционной культуры были уже утрачены. Возникла эпоха массового разочарования — эпоха Романтизма. Однако работа по утверждению ценностей креативной культуры продолжалась и завершилась в эпоху Позитивизма — период возникновения демократического общества массового благосостояния. Это общество оказалось возможным благодаря изобретению новых источников энергии — сначала тепла, затем электричества и атома, заменивших механический и малоэффективный труд рабочих на автоматизированный труд инженеров.

Эпоха Модернизма представляет собой период нового и самого радикального кризиса только что окончательно утвердившихся ценностей креативной культуры. Кризис переживают все ее ценности. Кризис ценности творчества выражается в возникновении обезличенной массовой субкультуры, основанной на стереотипном воспроиз-

ведении артефактов, подчиняющемся законам рынка и моды, а также в возникновении элитарной субкультуры, основанной на стремлении к протестному усложнению своих артефактов, их эпатирующей оригинальности ради оригинальности. Кризис ценности личности выражается в ее тотальном одиночестве, распаде всех социальных институтов и замене их различными формами социального нарциссизма, группового противостояния, самоутверждения отдельных лиц за счет прав большинства, в ее массовизации, в тоталитаризме, попрании элементарных прав человека, терроризме. Кризис рациональности выражается в том же тоталитаризме, угрозе техногенных и ядерных катастроф, глобальных войн и террористических акций, демографических и экологических трагедий. Эпоха Постмодернизма намечает пути выхода из этого кризиса, утверждая права всех на все, синтезируя различные традиции, индивидуализируя культуру, однако подлинного разрешения кризиса она пока не находит.

Представим данное описание исторической динамики способов хозяйствования и типов культуры в виде таблицы 7 «Динамика способов хозяйствования и исторические типы культуры».

Таблица 7

ДИНАМИКА СПОСОБОВ ХОЗЯЙСТВОВАНИЯ И ИСТОРИЧЕСКИЕ ТИПЫ КУЛЬТУРЫ

<table>
<tr><td colspan="4">АРХАИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА</td></tr>
<tr><td colspan="2">Собирательство</td><td>Изготовление орудий труда</td><td>Охота</td></tr>
<tr><td colspan="4">КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА</td></tr>
<tr><td colspan="2">Земледельческая</td><td rowspan="2">Торгово-ремесленная</td><td rowspan="2">Скотоводческая</td></tr>
<tr><td>Официальная субкультура</td><td>Народная субкультура</td></tr>
<tr><td colspan="4">КАНОНИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА (Средневековье)</td></tr>
<tr><td>Замковая субкультура</td><td>Сельская субкультура</td><td>Городская субкультура</td><td>Храмовая субкультура</td></tr>
<tr><td colspan="4">КРЕАТИВНАЯ КУЛЬТУРА ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ (типы перехода от традиционной культуры к креативной в Европе)</td></tr>
<tr><td colspan="2">Революция</td><td>Ренессанс (художественный и научно-промышленный (механический) переворот)</td><td>Реформация</td></tr>
<tr><td colspan="4">КРЕАТИВНАЯ КУЛЬТУРА ЭПОХИ КЛАССИЦИЗМА И БАРОККО и ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ</td></tr>
<tr><td colspan="2">Феодальный тоталитаризм (абсолютизм)</td><td colspan="2">Автоматизация хозяйствования на основе открытия новых источников энергии (тепло)</td></tr>
</table>

Окончание табл. 7

КРЕАТИВНАЯ КУЛЬТУРА ЭПОХИ РОМАНТИЗМА и ЭПОХИ ПОЗИТИВИЗМА	
Всеобщая демократизация	Автоматизация хозяйствования на основе открытия новых источников энергии (электричество)
КРЕАТИВНАЯ КУЛЬТУРА ЭПОХИ МОДЕРНИЗМА и ЭПОХИ ПОСТМОДЕРНИЗМА	
	Автоматизация хозяйствования на основе открытия новых источников энергии (атом), создание самоорганизующихся систем хозяйствования (кибернетика, синергетика)

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

Креативная культура родилась в Западной Европе, там же сформировались и основные ее исторические типы; и до настоящего времени именно Западная Европа задает тон в демонстрации предельно возможных для человечества движущих и стабилизирующих сил культурно-исторической динамики. Культурно-исторические типы креативной культуры никогда еще не существовали во времени параллельно, но всегда сменяли друг друга (тогда как в эпоху традиционной культуры сосуществование ее типов было возможно — условно одновременными были скотоводческий, земледельческий и торгово-ремесленный типы). К достижениям Западной Европы на разных этапах присоединяются все новые и новые этнические варианты традиционных культурно-исторических типов. Хотя даже сегодня сохранились многие культутрно-исторические типы прошлого (кочевники Монголии, средневековая культура исламских стран, архаические культуры Полинезии), не они определяют ход исторического процесса, не они демонстрируют предельно возможные для человека на данный момент истории движущие и стабилизирующие силы культурно-исторической динамики. Креативная культура в силу ее творческого и рациональ-

ного характера имеет тенденцию к разрушению любых традиционных форм культуры и к универсализации ее в конечном счете. Поэтому сегодня не вполне адекватным было бы отождествлять креативную культуру вообще и западную культуру, послужившую ее колыбелью. Сохранится ли такое положение в будущем, то есть возникнет ли за пределами Западной Европы новый тип креативной культуры или даже несколько параллельных ее типов, — неизвестно, хотя положение дел напрямую будет зависеть от соотношения традиционного и креативного элементов культуры, ее порождающих и стабилизирующих сил[4]. История культуры не определяется законами, она вершится свободными и уникальными людьми.

§ 2. Ценностная идентичность культуры и модернизация

Исходная предпосылка аксиологии заключается в том, что ценность есть проекция социально ориентированной субъективности человека в исторический процесс. Иными словами, ценность есть способ организации деятельности человека, связанный с социально приемлемыми моделями оценки мира и целями его преобразования. Такая модель всегда локализована в пространстве и времени, поскольку она выражает конкретный смысл человеческого творчества, уникальности и свободы, проистекающий из природы рационально обоснованного выбора того или иного поступка. Субъективность человека в ее социальном плане не равна видовому опыту животного или конкретного индивида, ее жизненный цикл продолжается меньше первого и больше второго, но он всегда имеет начало и конец. В этой связи можно утверждать, что никакие ценности отдельно взятого индивида, как правило, не влияют на исторический процесс, а также что никаких общечеловеческих ценностей никогда не существовало и они вряд ли возможны в будущем, что всякая традиция имеет начало и конец, а также изменяется. Описание исторического процесса в целом должно учитывать этот фактор. Однако его недостаточно для построения концептуального единства хроноструктуры истории культуры. Необходимо кроме ценностной идентичности учитывать интеграционные тенденции, взаимовлияние культур друг на друга.

Известный спор о преимуществах цивилизационного и формационного подходов связан именно с этой коллизией. Совершенно

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

очевидно, что цивилизации и культуры существуют, что они обладают уникальными ценностными моделями, посредством которых воспроизводятся и развиваются. Однако не менее очевидно и то, что в ходе этой эволюции осуществляются многочисленные диффузии, иногда не ограничивающиеся простыми заимствованиями, а переходящие в глубокие изменения и сближения ценностных моделей самых разных культур и цивилизаций. В рамках цивилизационного подхода радикальной версией оказывается концепция замкнутого локально-исторического типа, который никак не связан с другими типами, и обладает в лучшем случае только структурной (циклической) аналогией с ними, включающей, например, периоды становления, такие как рождение, расцвет и гибель. Такого рода структура свидетельствует о смешении исторического и органического, и совершенно не соответствует реальности, в которой расцвет может оказаться гибелью, а может и не наступить вовсе, а гибель может длиться намного больше рождения и расцвета, так что бывает сложно сказать, произошла ли она или нет. Как определить, погибла ли, скажем, греческая культура или персидская, или она продолжает существовать и сегодня, когда был их расцвет и рождение, можно ли считать древний и современный Египет хоть как-то связанными друг с другом культурами, и так далее. Нет никаких точных критериев для построения жесткой модели жизненного цикла культуры по аналогии с жизненным циклом животного или растения.

С другой стороны, попытки выстроить историю культуры человечества в единую линию, в которой все отдельные регионы и эпохи — лишь варианты какой-то одной схемы развития с ее этапами и свойствами, также обнаруживают неприемлемые аспекты. Невозможно говорить, что культуры, которые никак не взаимодействовали, обладали одним и тем же ценностным содержанием, функционировали и развивались по одним и тем же моделям. В концепции Н. Я. Данилевского, включающей закон, согласно которому начала одного культурно-исторического типа не передаются другому, содержится явное противоречие, ибо помимо этого закона имеются еще и законы взаимовлияния культурно-исторических типов друг на друга, описывающие самые разные процессы, от поверхностных заимствований (прививок) и вплоть до синтеза оснований (характерного для многоосновных типов)[5]. В концепции же К. Маркса древневосточные культуры так и не нашли соответствующего места,

[5] Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. 574 с.

ибо не подпадали под характеристики ни рабовладельческой, ни феодальной формации[6]. Пришлось создавать концепцию азиатского способа производства, в самом понятии которого содержалась уже иная концептуальная схема, чем в основной концепции. Если в концепции социально-экономических формаций решающим элементом выступали производственные отношения, то азиатский способ производства оказался цивилизационно (регионально и ценностно) обусловленным типом строя. Формационный подход есть пример недопустимой редукции локального к универсальному, тогда как цивилизационный — пример редукции обратного типа. Необходим разумный синтез этих моделей, снимающий все противоречия и недоразумения, содержащиеся в каждой из них.

Успешным синтезом формационной и цивилизационной моделей, который позволяет избежать их противоречий, является концепция истории Карла Ясперса[7]. Его идея осевого времени не может быть принята без оговорок, но она имеет заслуживающий внимания смысл. Согласно этой схеме, вся история человечества распадается на два ключевых периода: до оси истории и после нее. Время оси: восьмой — четвертый века до нашей эры. Именно тогда рождаются пророки и философы, которые предопределили содержание ключевых религиозных и интеллектуальных традиций различных регионов мира. Подобная схема не выдерживает критики. Во-первых, к числу ключевых фигур, определивших историю человечества, можно отнести и другие имена, которые принадлежат совершенно иным эпохам. Например, Христос или Магомет, Коперник или Ньютон, Маркс или Эйнштейн, жившие после осевого времени, определили и свою эпоху, и последующие времена не менее существенно, чем пророки и философы осевого времени. Во-вторых, оси исторического времени вполне можно обнаруживать и без их зависимости от каких-либо имен. Например, такой осью вполне была неолитическая революция (в результате которой возникла цивилизация) или языковой Рубикон (в результате которого возникла культура), промышленная революция (в результате которой началась модернизация) или информационная (в результате которой начался процесс вирутализации культуры). Однако если уж искать какую-то ключевую структурную складку истории, то на нее может претендовать, прежде всего,

[6] Маркс К., Энгельс Ф. Британское владычество в Индии. Будущие результаты Британского владычества в Индии // Избранные произведения. М.: ОГИЗ, 1948. С. 303–316.

[7] Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. 527 с.

эпоха Возрождения в Италии (причем Карл Ясперс обращает на это внимание в своей хроноструктурной схеме истории, несмотря на то что его осевое время определено совершенно иначе). Именно с нее начинается отсчет рационализации культуры и совершенно особый тип глобализации, разделивший историю человечества на эпоху традиций и эпоху инноваций (традиционную культуру с ее локальными ценностно обусловленными вариантами и креативную культуру с ее модернизационной глобализацией).

Все, что известно нам о ценностных ориентациях людей и культурной идентичности до эпохи Возрождения, можно обозначить как эпоху господства локальных культур. Это значит, что глобализационные процессы, вызванные различными способами взаимодействия людей, не приводили к распространению какой-либо одной системы ценностей настолько, что она начинала бы претендовать на универсальное доминирование. Всегда находились такие регионы мира, в которых сохранялась существенная аксиологическая автономия. К числу как природных, так и культурных законов относится стремление претендующей на доминирование популяции или общности захватить и подчинить как можно больше пространства и его обитателей. Это стремление ограничивается только сопротивлением других участников конкуренции и собственными ресурсами. В природе это могут быть представители собственного вида и конкурирующих, а также условия среды обитания, которые не позволяют распространяться виду в силу недостаточности его адаптационных ресурсов. В культуре это может быть мужество защитников территории проживания, на которую посягает агрессор, а также отсутствие материальных ресурсов, позволяющих контролировать тот или иной регион (как это, например, произошло в ходе роста Римской империи, коммуникационные возможности техники которой, начиная с третьего века нашей эры, перестали позволять ей дальнейшее распространение господства, как на Запад, так и на Восток, как на Юг, так и на Север). Природных ограничений для экспансии человека почти никогда не существовало.

В эпоху локальных культур также наблюдается постоянное стремление одной из них вовлечь в орбиту своего влияния своих соседей. Это привело к двум волнам ограниченной (локальной) глобализации: политической и религиозной. Великие политические империи прошлого возникали в результате насильственного захвата территорий в той мере, в которой пассионарность их жителей и материальные ресурсы позволяли их контролировать (таковы Ассирия, Персия, Македония и Рим). Однако эта глобализация была поверхностной

и не приводила ни к каким серьезным аксиологическим ассимиляциям. Ценности входящих в империю народов оставались безразличными друг к другу, и в лучшем случае возникали синтетические химеры, вроде кратковременных религиозных культов эпохи Эллинизма. Никакого подлинного единства ценностных ориентаций объединенных в политическую империю культур не возникало. Политическая глобализация, кроме того, всегда имела крайне ограниченный (локальный или региональный) характер в силу того, что не выходила за рамки одного государства. И хотя такое государство часто претендовало на мировое господство, всемирных империй человечество так никогда и не узнало.

Тем не менее на излете существования традиционных культур возникла иная форма глобализации — средневековые мировые религии, включающие в единый культурный ареал самые разные аксиологические модели, возникшие в разных регионах и у разных народов. Христианство объединило античную культуру, ближневосточную и западно-европейскую. Ислам — тюркскую, арабскую и персидскую. Буддизм — китайскую, индийскую, юго-восточную азиатскую и японскую. Мировые религии были не эклектическими культами, они самым глубинным образом трансформировали экзистенциальные ценности человека, превратив его тезаурус в подлинное единство, тотально определяющее все сферы жизни и деятельности. Однако сам факт наличия нескольких локальных вариантов средневековых культур, а также территорий, на которые они не смогли распространиться, свидетельствует о том, что глобализация этого типа также не стала универсальной. Распространение мировых религий продолжалось вплоть до начала промышленной революции, да и потом не было завершено, поэтому такого рода процесс все еще не может считаться полностью исчерпанным (о чем свидетельствует бурный рост ислама в двадцатом и двадцать первом веках).

И вот, в конце тринадцатого века в Италии начался процесс, который впервые привел человечество к единству, причем не только поверхностному и случайному, например технологическому. Этот процесс можно назвать универсальной глобализацией, имевшей относительный успех. К концу двадцатого века коммуникативный инструментарий этой глобализации привел к тому, что ни один регион земного шара не остался в стороне от ее влияния. Все ценностные ориентации самых разных культур подверглись существенным трансформациям. А вслед за ценностными трансформациями унифицировались и другие стороны человеческой культуры. Прежде

всего, материальная. В одежде, кухне, медицине, жилищном строительстве, проектировании ландшафтов, домашней утвари, орудиях труда, образовании, системах управления и коммуникации, искусстве и научном знании, то есть фактически во всех сферах культуры можно обнаружить решающие для объяснения их сути сходства, характерные для всех регионов мира. Такой тип глобализации можно назвать модернизационным (экономическим и научно-технологическим). В основе этой модернизации лежит непрерывный процесс рационализации культуры и практическая ориентация на повышение материального благосостояния людей и качества их жизни.

Рационализация универсализирует то, что подвергается ее влиянию. Ее суть в формализации любых качественных различий, в опоре на позитивистские формы опыта, в стремлении к утилитарному и ориентированному на экономический рост производству самых разных артефактов культуры. Эти аспекты рационализации приводят к тому, что различия между региональной спецификой результатов человеческой деятельности нивелируются. Рационализация приводит к росту секуляризации культуры и к атеизму, к росту прагматизма и потребительского отношения к жизни, к увеличению роли науки в аксиологических системах общества и культуры. Она является также основой формирования идеологии прав человека, справедливого распределения благ и равенства возможностей каждого иметь доступ к тем или иным карьерным позициям в производственных иерархиях, занятых решением тех или иных экономических задач; демократизации политических институтов и социальной поддержки различных нуждающихся групп населения. Свобода средств массовой информации, разделение и независимость ветвей власти, политическая конкуренция оказываются не только следствиями рационализации, но и условиями роста экономического могущества и политического влияния того общества, которое располагает этими инструментами.

Именно западные страны, включая европейские и североамериканские государства, оказались, прежде всего, тем регионом, в котором началась модернизационная рационализация культуры, и именно они стали источником ее глобализации. Это привело уже к середине девятнадцатого века к экономическому и политическому доминированию в мире стран соответствующего региона. Такое доминирование включало самые разные методы и формы, от мягких до жестких. Речь идет, с одной стороны, о торговых отношениях, обмене достижениями в сфере материальной и духовной культуры, распространении стандартов качества жизни и высокотехнологичной

продукции, а с другой — об эксплуатации ресурсов и населения менее развитых регионов, вплоть до уничтожения их культуры и обращения их населения в рабство. Процессы рационализации и потребительского природопользования привели не только к колониализму, но и к глобальным проблемам человечества, таким как загрязнение окружающей среды и исчерпание ее невозобновляемых ресурсов, угроза выхода из-под контроля тех или иных технологических достижений, которые представляют опасность для человечества, включая оружие массового поражения, и возможные мировые войны на истребление всего живого, демографический кризис, чреватый нехваткой продовольствия и пандемиями.

В сложившейся ситуации необходимо различать две важнейшие стороны этого процесса. Первая — это аксиологически нейтральная рационализированная культура, которую можно использовать вне зависимости от того, какие аксиологические процессы вызвали и продолжают вызывать ее к жизни (в этом легко убедиться, посмотрев на то, как распространен по всему миру автомат Калашникова, им пользуются и мусульмане, и социалистически ориентированные бойцы). Вторая — это распространение аксиологических моделей доминирующей западной культуры путем их экономического и иного навязывания другим регионам. Обе стороны взаимосвязаны и имеют негативные и позитивные аспекты. Именно рост рационализированной культуры приводит к росту материального благосостояния человека и увеличению качества его жизни в двадцатом веке. Но он же приводит и к глобальным проблемам человечества, которые начинают приобретать катастрофический характер необратимых изменений. Именно ценности, связанные с правами человека и социальной справедливостью, приводят к формированию социальных условий для успешной рационализации и экономического роста. Но они же оказываются способом колониализации культур и обществ других регионов, приводящей к уничтожению их культурной идентичности, природных и социальных ресурсов.

Можно ли говорить, что этот процесс приведет к вытеснению западными формами культуры всех остальных, что доминирование запада будет усиливаться и станет абсолютным, что рационализация в конце концов нивелирует все различия и установит царство экономического утилитаризма и потребительских ценностей? Я полагаю, что нет. Важнейшим препятствием, которое совершенно неустранимо для завершения рационализации культуры в подобном направлении, является уже упоминавшаяся выше социально ориентированная субъективность

человека. Сложно делать прогнозы в условиях, в которых человечество еще никогда не находилось, но если природа человека не будет принципиально изменена, если он не превратится в машину, действующую по определенным программам, и сохранит свою свободу и культурные различия, сохранятся и ценностные модели, сохранятся порождающие эти различия. Однако это многообразие ценностей действительно находится под угрозой, оно требует усилий для своего сохранения, и если их не предпринять, гарантировать что-либо нет никаких оснований. Как необходимы усилия по сохранению экологии природы, так необходимо сохранять и культуру, в той мере, в какой она обеспечивает права человека на уникальность, свободу и творчество. Ценностные ориентации, поддерживающие культуру в форме традиций ее воспроизводства, конечно, имеют ограниченный во времени срок существования, но им на смену должны приходить новые традиции, а не безликий универсальный инструмент управления такой же массой неспособных ни к каким творческим достижениям людей. Уничтожение ценностных идентичностей — такой же путь к тоталитарным террористическим режимам, как и политический изоляционизм, с его культом осажденной крепости и внешних врагов.

Многогранная сложность отношения к современным формам рационализации и доминирования западной культуры должна быть не упрощена, а осознана во всей ее глубине. Речь должна идти не об отказе от технологий, идей, достижений, а о творческой переработке того, что может способствовать собственному развитию. Речь должна идти о создании равновеликой культуры, способной использовать модернизацию в своих целях, способной создать альтернативу и выдержать конкуренцию с западными формами культуры, способной уберечь от всех негативных последствий чужого доминирования. Изоляционизм, отрицание полезного опыта, игнорирование важнейших достижений, а тем более разрушение модернизированной культуры, отказ от современных технологий в пользу каких-то мифических ресурсов традиции, приведет только к проигрышу в международной конкуренции и к необратимой деградации вплоть до потери той самой ценностной идентичности и основанной на ней оригинальной культуры, которую стремятся сохранить сторонники изоляционизма.

Российская история последних лет свидетельствует о сложном процессе поиска самоидентичности и о том, что роль западной культуры в структуре этой идентичности либо переоценивается, либо недооценивается. Эти крайности должны быть преодолены.

Идеалы социальной справедливости, права человека, традиции создавать собственные формы социальной и культурной жизни, все это вполне можно и нужно принять как ценные и необходимые аспекты организации нашего будущего. Конкуренцию с претендентами на мировое господство нельзя выиграть, отказавшись от технологий, образования и науки, от экономического роста и инноваций. Именно они сегодня лежат в основе любого потенциально эффективного стремления к самосохранению. Разрушение же этих сфер приведет к неминуемому поражению и гибели. Рост наукоемкой культуры и высокотехнологичной экономики нельзя остановить, поэтому его нужно обязательно сделать частью собственного проекта культуры, способной стать основой для создания ценностной модели мира, приемлемой и привлекательной как для собственных людей, так и для жителей других стран и регионов мира.

В эпоху политической глобализации основными ценностными моделями ее успешных субъектов было мужество воинов, талант полководцев, политическая воля к власти и непрерывному ее распространению; в эпоху религиозной глобализации — харизматичность лидеров, вера неофитов и апологетов и политическая воля к непрерывному распространению учений и основанной на них практики общежития верующей общины; в эпоху модернизационной глобализации — стремление к наживе и повышению качества жизни, талант и творчество ученых и технологов, труд многочисленных рабочих и служащих по внедрению инноваций, потребительская мода. Именно поэтому образование, наука, инновационные технологии становятся ключевым инструментом доминирования, а условия свободы политической и экономической конкуренции, творчества и исследования, выстроенная в этом контексте система социального управления — дополняют этот инструмент и сообщают ему возможность наиболее эффективного применения. Рационализация культуры, вызванная к жизни этими инструментами, неизбежно становится универсализирующим аксиологические идентичности процессом.

Можно уверенно сказать, что любая культура, и в том числе западная, не просто меняет мир в ходе этой универсализации, но и меняется сама. Меняется в направлении глобальной унификации, предсказанной еще К. Н. Леонтьевым и удачно определенной с помощью понятия «вторичного смесительного упрощения». В этой связи возникает ряд проблем, которые необходимо решить, и вопросов, на которые необходимо ответить. Первый комплекс проблем и вопросов сводится к следующим: насколько те процессы аксиогенеза, которые

наблюдаются сегодня на Западе, оказываются следствием ее традиционных ценностей, а также насколько они представляют собой лишь результат модернизации. От ответа на этот вопрос зависят многие решения, связанные с формированием стратегий культурного строительства незападных регионов мира. Если то, что происходит, неизбежно для всех, можно говорить о необходимости коррекции самой модернизации; если это лишь западное явление, можно принять гораздо больше модернизационных стратегий, чем в первом случае. В этом последнем — позитивно модернизационном — сценарии открывается и перспектива сохранения собственной культурной идентичности, несмотря ни на какие глобализационные и универсализирующие тенденции развития.

Вторая проблема — это проблема границ сохранения самих ценностных идентичностей. Сегодня имеется опыт ряда регионов, в которых аксиологическая идентичность сохраняется, несмотря на активно развивающуюся модернизацию. Так, например, страны исламского мира смогли полностью сохранить решающую роль ислама, но вместе с тем они развивают свою науку, образование и наукоемкие технологии (ОАЭ, Катар, Турция и другие). Ряд стран продолжают сохранять социалистические ценности, и вместе с тем активно модернизируются (как это происходит, например, в Китае или в КНДР). Можно, конечно, говорить, что достигнутые успехи недостаточны и вторичны. По крайней мере, ни одной из этих стран не удалось достичь безоговорочного лидерства. Однако следует оценить этот опыт и внимательно наблюдать за перспективами его развития. Существует опыт более успешного синтеза: Япония, Южная Корея, Сингапур. Эти страны добились значительных результатов в сфере инновационных технологий, таких, которые позволяют говорить о том, что многие достижения даже копируются западными технологическими системами. Но и здесь можно отметить ряд существенных проблем. В частности, проблему той же самой потери национальной идентичности, которая характерна для наиболее модернизированных регионов.

Я полагаю, что негативные сценарии модернизации еще можно успеть скорректировать, до того, как глобальные проблемы человечества, вызванные ею, приведут к катастрофе. Конечно, в этом должна помочь сама модернизация, с ее новыми технологиями. Но не меньшую роль будут играть аксиологические системы отдельных культур, которые сохраняют экологический потенциал и способность к самосохранению.

§ 3. Основы российской цивилизации: Россия, Запад, Восток и третья глобализация

Россия — одна из величайших стран, культура и цивилизация которой имеют мировое значение. Давайте коротко проанализируем ключевые компоненты этого значения. Выше уже был кратко охарактеризован исторический процесс как смена фаз становления единого человечества в ходе стремления той или иной цивилизации или культуры к доминированию над своим окружением и — в перспективе — над всем миром. В этом процессе обнаруживается диалектика взаимообусловленности ценностей и технологий, аксиологического и научно-технического компонентов культуры, в которой первый аспект играет роль стабилизирующей силы исторической динамики, а второй аспект играет роль динамической силы. История России оказывается результатом сложного взаимодействия ее культуры с западными и восточными культурами. В ходе становления российской культуры осуществляется выработка ключевых элементов ее тезауруса — ценностей, выступающих идеалом для дальнейшего исторического бытия. Четвертая фаза этого становления делает российский ценностный мир культурой мирового уровня. Рассмотрим последовательно ряд вопросов, относящихся к этой концепции: концепцию четырех этапов становления тезауруса российской культуры, вопрос о существе концепции традиционных ценностей, проблемы взаимоотношения российского тезауруса с западным и восточным, и наконец, перспективы российской культуры в ее мировом измерении.

Как уже было показано выше, доминирование одного общества над другим или одного государства над другим — желанная цель многих таких институтов и коллективов. Достижение этой цели приводит к распространению влияния победителя, или к глобализации. Первая версия такой глобализации — политическая империя (военная сила и политическое единство). Такая глобализация опирается на военную силу, в результате применения которой возникают политические структуры — империи, — включающие в свой состав победителей и побежденных. Синтез культур и образование какого-либо единого цивилизационного пространства в таких структурах невозможен. Ни Ассирия, ни Персия, ни Греция, ни Рим не стали новыми культурами, на пространстве этих империй сформировался эклектичный хаос различных ценностных тезаурусов. Вторая версия — мировая религия (вера и региональное единство). Такая глобализация связана с распространением между различными государствами единой культуры,

основанной на ценностях религиозного мировоззрения. Межгосударственный, то есть региональный характер такой культуры свидетельствует о том, что возникающая в таком контексте система ценностей приводит к реальному единству людей, опирающемуся на веру в те или иные религиозные смыслы, как это произошло в буддистских, исламских и христианских регионах мира. Вместе с тем этот же региональный характер мировых религий (противоречащий сути такого определения) лишает их возможности претендовать на глобальное значение. Наконец, третья версия — мировое разделение труда (наука, технологии, экономический рост). Эта форма глобализации имеет более поверхностный характер, чем вторая, но зато более универсальный, чем предыдущие. Именно третья глобализация достигает общепланетарных масштабов, унифицируя самые разные регионы мира. Вопрос о том, каковы границы этой унификации, остается открытым. Важно подчеркнуть, что научно-технический прогресс всегда был ключевой динамической силой истории, приводя в движение самые консервативные и стабильные (холодные) культуры. Именно технические открытия изначально придавали динамику традиционным культурам, а затем в союзе с наукой сформировали всю современную экономику непрерывного роста потребления.

Русская культура — замечательный предмет исследования для аксиолога и культуролога. Эта культура очень пластична и конструкционна, ее важнейшие формы и свойства всегда были результатом политической воли того или иного лидера. Если у него была идеологическая программа, достойная не только России, но и мира, российский народ с энтузиазмом брался ее воплощать. Политическое насилие, которое подкрепляло этот энтузиазм, лишь преодолевало социально-психологическую индифферентность и никогда не вызывало какого-либо решительного протеста. Люди шли за своим лидером, совершенно искренне веря в его идеалы и принимая их за свои собственные. Россия за свою историю прошла четыре основных этапа, в каждом из которых создавалась ключевая ценность русской культуры, на основе чего менялась ее суть и значение, вплоть до всемирного. Киевский — формирование христианской культуры. Московский — формирование централизованного государства. Петербургский — научно-технологическая и экономическая модернизация. Советский — формирование идеи справедливого общества.

Сначала Киевский князь Владимир Святой, благодаря принятию христианства, определил суть и ключевой вектор развития отечественной культуры, положив начало формированию русской нации

вокруг ключевых ценностей христианской мировой религии. Ценность личного спасения, посмертной благодати, обретаемой соборно, в церковном богослужении всей жизнью — вот важнейший тезаурус этой эпохи. Затем Московский князь и царь всея Руси Иван Грозный создал русскую государственность, завершив формирование комплекса необходимых атрибутов цивилизации периода традиционной культуры. Державность, стремление к расширению необъятных просторов контролируемой территории, подчиненных единой вертикали власти, возвышенной настолько, что только Бог оказывается более существенной сферой ценного для человека — таков тезаурус этой эпохи. Император Петр Великий включил Россию в процесс западной модернизации, научно-технологического и экономического развития и становления креативной культуры. Ценности разума, творческого преображения мира, конкуренции с лучшими образцами и достижениями европейской цивилизации, достигшей наивысших форм развития к тому времени, — таков тезаурус этой эпохи. В. И. Ленин придал этой модернизации оригинальный российский смысл — всемирное стремление к построению справедливого и разумного общества без войн и эксплуатации. Социальная справедливость как основа мирового господства трудящихся над результатами своего труда и орудиями производства, неотчуждаемая и достойная человеческой природы жизнь каждой личности — таков тезаурус этой эпохи.

Исходя из этой концепции российской истории, можно выделить четыре ключевых основания и идеала российской цивилизации: христианская вера, закон и свобода, разум и развитие, социальная справедливость и самоограничение. Я не буду вдаваться в подробности реальной истории каждого из отмеченных этапов аксиогенеза России, ибо идеалы и реальность часто, а точнее говоря, всегда и везде далеки друг от друга; можно даже говорить о провале некоторых проектов, о чрезмерной негативности последствий достижения некоторых результатов. Главное в настоящем разговоре — понимание сути анализируемого аксиогенеза, его важнейших целей (идеалов) и конструкционных механизмов их достижения. Более подробный анализ, конечно, неизбежно коснулся бы отмечаемых интервалов и негативных последствий, в результате чего можно было бы даже попытаться объяснить те или иные неудачи и предложить более оптимальные пути и проекты дальнейшего аксиологического конструирования.

Современная политическая повестка тоже учитывает эту особенность российской культуры, я имею в виду ее проекционную пластичность. Проекты идеологических конструкций продолжают

создаваться и претендуют на то, чтобы в ходе своего воплощения приобрести реальное значение для российского общества. Однако энтузиазма они вызывают немного. Перечни предлагаемых традиционных ценностей имеют существенные концептуальные изъяны и проблемы, из которых необходимо указать три главнейших:

— аксиологический абстракционизм — отрыв ценностей от культуры и формализм их содержания. Ценности — сердце культуры, но сердце вне организма мертво и сухо, оно производит отвратительное впечатление, будучи отторгнутым от единства тела. Следует рассматривать ценности как идеалы эпохи, реализованные в конкретных артефактах культуры, ее социальных институтах, произведениях искусства, религиозных практиках, материальных достижениях, выдающихся личностях. Ценности — это не изолированные концепты, вроде справедливости или жизни, а развернутые концепции, определяющие существо понимания справедливости и жизни, понятых как ценные сущности или процессы. Жизнь — вообще не ценность, это процесс, в основе которого биологические и химические законы, направленные на сохранение организма от разрушения, восполнение затраченной на это сохранение энергии; и более того — углеродная основа жизни — часть неорганической природы, так что разговор о первой невозможен без разговора о последней, и совершенно не ясно, распространяется ли при этом ценностное отношение к одной сфере на другую. Конечно, жизнь может приобрести ценность, но она всегда будет различной в разное время и в разных местах. Для средневекового христианина жизнь ценна как подготовительный этап перед переходом в посмертное состояние, которое может оказаться благодатью или наоборот — духовным страданием. Для средневекового буддиста жизнь вообще лишена ценности и является носителем страданий, старения и смерти, которые необходимо преодолеть и оказаться в мире нирваны, полностью отличающемся от жизни. Даже современная культура не наделяет жизнь ценностью настолько, чтобы относиться к ней как к цели. Жизнь стала сегодня источником ресурсов для наслаждений, она лишь инструмент ничем не ограниченного потребления;

— аксиологическое идолопоклонство — забвение других сторон культуры, и прежде всего научно-технического прогресса. Именно научно-технический прогресс создает сегодня условия для сохранения цивилизации и ее ценностей в ходе третьей глобализации. Об этом я уже упоминал выше. Технологии и ценности являются двумя важнейшими детерминантами исторического процесса, причем первые

выступают в роли динамической силы, а вторые — стабилизирующей. Недооценка первых чревата не просто ошибкой в теоретическом описании истории, она является угрозой исторического отставания и даже гибели той культуры, в которой эта ошибка стала основой социально-экономической и культурной политики. Недооценка ценностей, характерная для исторического материализма, теперь превращается в ее переоценку, а переоценка производственных сил и производительных отношений теперь превращается в их недооценку;

— аксиологический антиисторизм — отрицание развития и сменяемости различных тезаурусов. Ценности меняются и приобретают новые концептуальные измерения. Традиция имеет начало и конец, она не является синонимом вечности. Когда мы говорим о традиционных ценностях, мы, конечно, можем иметь в виду и современные традиции, но чаще всего речь идет о какой-то странной конструкции, в которой ценности прошлого, полностью утратившие сегодня какое-либо значение, соединяются с ценностями сегодняшнего дня. При этом исследование ценностных ориентаций с целью выявления ценностей сегодняшнего дня не проводится, ценностные ориентации просто конструируются и входят состав новейших идеологий, приобретающих характер культурной политики и образовательного стандарта. Отрыв таких конструкций от реальности чреват их игнорированием и дистанцией между реальным и декларируемым содержанием ценностных ориентаций общества. Конечно, природа аксиогенеза в России отличается именно политическим конструктивизмом, и такие дистанции неизбежны. Они выявляются для любых этапов истории человечества, однако дистанции могут быть короткими и длинными. Но главное — отношение политических лидеров к декларируемым ценностям должно быть убедительным и исполненным подлинного энтузиазма. Любая фальшь в таком процессе обрекает проект на неминуемое поражение. Когда в середине семидесятых годов прошлого века был принят «Кодекс строителя коммунизма», его активное внедрение в культурную политику и воспитательную практику сопровождалось значительными усилиями государства по получению эффективного аксиологического результата. Вместе с тем этот кодекс совершенно не учитывал реальное положение дел в тезаурусе советского человека, а деятельность элит больше не вызывала никакого доверия в обществе, — в результате он был воспринят как не имеющая отношение к смыслу жизни людей декларация, а в ряде случаев — и как жупел, вызывающий только скуку, иронию и даже откровенное неприятие.

Теперь имеет смысл вернуться к известной дихотомии Н. Я. Данилевского «Россия и Европа», последняя часть которой сегодня чаще всего определяется словом Запад. Каков сегодня смысл этого противопоставления? Как уже говорилось выше, Запад, начиная с эпохи Возрождения в Италии, является доминирующей культурой в силу научно-технологического и экономического превосходства над остальными регионами мира. Это доминирование он почти всегда обращал в свою пользу, нанося вред тем странам, которые попадали в сферу его влияния (хотя справедливости ради необходимо указать и на то, что это влияние не ограничивалось только вредом, пользы было гораздо больше). Но именно заимствование и развитие достижений Запада позволяет другим странам конкурировать с ним и бороться за сохранение собственной культуры. В контексте конкуренции и борьбы с Западом, которая разворачивается сегодня и в которую активно вовлечена Россия, необходимо принимать во внимание ряд факторов:

— Запад — неоднородная культура, имеющая разные аксиологические основания (Средневековье, Ренессанс, Новое время, Позитивизм, Модернизм). Запад неоднороден и регионально. Разговор о Западе не должен превращаться в демонизацию Запада и конструирование его как исключительно негативный опыт. Я уже писал, что эволюция Запада может оказаться облигаторным результатом научно-технического прогресса. Ответ на вопрос о степени этой облигаторности пока еще слишком рано давать. Вместе с тем еще недавно казалось, что сомневаться в ней не приходится. Но именно поэтому не следует делать ошибку, заключающуюся в том, чтобы дать противоположный ответ на обсуждаемый вопрос. Если сегодня кажется, что Запад находится в состоянии кризиса, то пока еще рано делать выводы и о том, что, с одной стороны, такого же кризиса можно какими-то усилиями избежать, и что, с другой стороны, этот кризис имеет фатальный характер. Еще раз повторю, поскольку это самое важное. Вопрос о том, насколько все то, что сегодня происходит в сфере культуры и общества на Западе, есть обязательное следствие научно-технической и экономической модернизации, до сих пор остается открытым.

— Запад сегодня стал не только жупелом, он превратился в способ переложить на другого ответственность за собственные действия. Фактически демонизация Запада превратила его в синоним зла и фантазм, не имеющий никакого отношения к реальности. Но главное негативное следствие этого не в том, что мы перестаем понимать, что такое Запад. Главное в том, что мы перестаем понимать самих себя. Попытки объяснить собственные неудачи за счет другого очень опас-

ны, ибо закрывают возможности понимания внутренних ресурсов развития и подлинных препятствий для осуществления успешной конкуренции с Западом. Такого рода проблема характерна для ресентиментальных ценностных систем. Внутри западного общества она уже сыграла свою разрушающую роль. Все, о чем предупреждал Ницше, сбылось. Плебеям удалось навязать патрициям комплекс вины и убедить их согласиться с собственным уничтожением. Эта игра на понижение, конечно, приведет и тех, и других к гибели. Задолго до того, как погибнет последняя жертва, погибает любой хищник. Однако если говорить о международных отношениях такого рода, то есть о ресентиментальной позиции одних стран по отношению к другим, — чаще всего это приводит к войне, в которой никогда не побеждает тот, кто пытается самоутвердиться за счет других и не стремится разобраться во внутренних причинах собственных проблем.

— Запад сегодня все еще самый главный конкурент и источник культуры. На фоне современной глобализации можно с уверенностью констатировать провальность любого изоляционизма. Западные научно-технологические открытия продолжают играть важнейшую роль в успешном исходе конкуренции за глобальное доминирование. Нельзя также не понимать, что социальная организация и система управления на Западе имели ключевое значение в истории его научно-технологических успехов, что качество жизни, достигнутое благодаря этим успехам, остается образцом для других регионов мира. Изоляционизм и оборона никогда не приводят к успеху так, как это было бы возможно в результате успешной конкуренции с Западом. Необходимо еще раз подчеркнуть, что технологические достижения Запада невозможны без соответствующей социально-экономической и политической надстройки, они не копируются без той системы управления обществом, в которой технологии выступают лишь последним звеном длинного процесса, состоящего из уважения к правам человека, социальной справедливости, равенства всех перед законом, демократического контроля общества над государством, рационального содержания политической идеологии и многого другого.

Теперь следует поговорить и о дихотомии «Россия и Восток», которую Н. Я. Данилевский совершенно справедливо не определил как важнейшую в своей концепции исторического процесса. Конечно, Восток был и остается для России источником ее религиозного самоопределения. Однако сегодня он играет роль такого же, как и Россия, конкурента Запада. В этой связи необходимо выделить ряд проблем, которые России предстоит решить.

— Восток сегодня является и конкурентом, и сателлитом Запада, то есть он одновременно вынужден копировать западные образцы и вместе с тем создавать условия для сопротивления западной экспансии. Восток не может быть однозначным союзником России, в силу того что у него есть собственные интересы; а также в силу того, что эти интересы в разных регионах Востока разные. И наконец, в силу того, что Запад остается очень привлекательным для Востока источником различного рода научно-технологических и экономических ресурсов и стандартов, — ждать от Востока солидарности в том, чтобы беззаветно бороться с Западом, не приходится. Вряд ли можно в ближайшей перспективе прогнозировать роль смены лидера мировой глобализации, но и в этом случае Восток не стал бы ангелом, пришедшим на смену демону. Поскольку проблема неизбежности западного пути не является до сих пор решенной, а кризис западного мира не представляется непреодолимым, следует опасаться ошибочного выбора.

— Вместе с тем Восток не только не союзник России, но он остается одной из самых страшных угроз поглощения России в случае снижения уровня ее обороноспособности. Восток является угрозой национальной безопасности, и это необходимо понимать. Демографический кризис России последних тридцати лет уже привел к тому, что Дальневосточный регион нашей страны подвергся самой значительной депопуляции за всю историю страны. Угроза утраты этих территорий и распада государства особенно остро ощущается на фоне роста китайской экономики и населения Поднебесной. Рост исламского фундаментализма и террористические акции, совершаемые исламистами, тоже не могут не настораживать. Имеются и другие причины того, что проблема очередного идолопоклонства и ангелизации Востока должна быть поставлена всерьез. Восток нельзя не рассматривать как конкурента России. Проблема идолопоклонства перед Западом не должна решаться за счет смены идолов и фантомов. Это лишь усугубляет проблему поиска собственных путей исторического развития.

— Наконец, уже упоминавшаяся ангелизация Востока сродни демонизации Запада. Эта ошибочность связана с такой же иллюзией в отношении Востока, с конструированием Востока без достаточного понимания того, что он собой представляет на самом деле. Русская культура в значительной мере западная, на Востоке у нее гораздо меньше родного и понятного. Переориентация на Восток может привести не только к забвению Запада, но в гораздо большей мере и к забвению самого себя, к разрушению того, что давно стало частью русской культуры. Так, например, переориентация современ-

ной гуманитарной науки на мифические восточные образцы приведет лишь к тому, что эти образцы будут сконструированы и превратятся в те же самые оторванные от действительности декларации, о которых уже говорилось выше. Вместе с тем реальная история современных гуманитарных наук на Востоке и в России пронизана западным влиянием уже настолько, что выделить этот западный компонент так, чтобы не утратить оставшееся как целое и оригинальное, уже не получится. И здесь опять-таки возникает вопрос о том, насколько этот компонент сам остается западным, не превратился ли он уже в универсальное интеллектуальное средство, производное от уровня рационализации культуры, достигнутого в условиях научно-технического прогресса последних двух столетий.

Теперь главное и заключительное замечание: Н. Я Данилевский предсказывал России самое светлое будущее, заключающееся в том, что ее культура разовьет все присущие мировой культуре начала (станет первым и единственным четырехосновным культурно-историческим типом, обладающим и религиозной, и промышленной, и правовой, и научной, и художественной частью культуры в самом совершенном варианте). И хотя он не допускал влияния одной культуры на другую, этот синтез вряд ли возможен без учета достижений других культур. Сегодня у России все еще сохраняется огромный потенциал, но не следует рассматривать его как дилемму: либо перспектива развития государства-цивилизации, либо глобализация. Я бы сформулировал суть нашего будущего так: без первого невозможно второе, но и без второго невозможно первое. Можно «плестись в хвосте истории», отставая и догоняя ее лидеров, выступая то на стороне одного лидера, то на стороне другого; но можно самому быть лидером и привлекать на свою сторону союзников и попутчиков. Россия знает в своей истории пример такого лидерства, это эпоха социализма, идеалы которого привлекли многих людей в мире и стали причиной формирования социалистического лагеря стран во главе с СССР.

Глобальные проблемы человечества (рост населения, загрязнение окружающей среды и истощение ее ресурсов, угроза мировых войн и технологических катастроф) — порождение последней версии глобализации. Это проблемы капиталистического способа производства, они связаны с безудержным ростом потребления и погоней за прибылью. Советский социалистический проект сохраняет нереализованный потенциал глобального развития. Именно он в качестве идеалов истории содержал решение глобальных проблем человечества. Этими идеалами остаются рациональное ограничение

экономического роста и справедливое потребление. Именно эти идеалы имеют общемировое значение, и благодаря их реализации Российская цивилизация и культура могут и должны стать важнейшим источником человеческого развития, залогом успешной конкуренции с Западом и Востоком и основанием доминирования в мире тех стран, которые окажутся в орбите российского влияния. Конечно, советский опыт не может быть просто скопирован хотя бы потому, что этот опыт был скорее негативным, чем наоборот. Развал СССР явился результатом этой негативности, а не происками внутренних или внешних врагов. Но социалистические идеалы, которые впервые были реализованы именно в СССР, не исчерпываются этим опытом. Они сегодня как никогда раньше в той или иной мере проникают как в страны Запада, так и в страны Востока.

Новый социализм ни в коем случае не должен быть понят как очередная утопия или антиутопия. В. И. Вернадский в своей теории ноосферы предполагал, что человеческое общество сможет создать рациональный порядок не только в своих пределах, но выйдет за них в сферу природы и превратит ее случайность в рационально обустроенную необходимость, которая упразднит все случайное и негативное. Однако до сих пор под контроль разума люди не поставили даже собственные потребности. Социализм стал в умах многих людей опытом ужаса, предсказанного в антиутопиях Евгения Замятина и Джорджа Оруэлла, опытом тотального контроля государства над человеком, чреватого чрезмерным насилием. Только в утопии Олдоса Хаксли, в его дивном новом мире все были счастливы, все происходило в условиях рационально организованного труда и полнейшей гармонии людей, как между собой, так и с природой. За эту гармонию была заплачена великая цена — человек перестал быть самим собой, утратил свой разум, свободу и творчество, стал частью рациональной системы, включающей механизм генетической трансформации человека. Пока это единственный пример счастливого исхода для человечества, неуклонно приближающегося к катастрофе. Будет ли социализм связан с этой постгуманистической историей, или люди найдут какие-то иные формы спасения, пока неизвестно. Но времени на поиски осталось очень и очень мало. Альтернативы социализму нет, и необходимо, учитывая как прошлый опыт, так и глобальные проблемы человечества настоящего, стремиться сконструировать такой тезаурус и создать на его основе такое общество, в котором социализм будет восприниматься как желанная и спасительная ценность, достижимая в самой ближайшей перспективе.

§ 4. Проблема аксиогенеза

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

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

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

Существует множество концепций происхождения человека, на которых мы не будем здесь подробно останавливаться. Это и креационизм, и представление об инопланетном воздействии на эволюцию животного мира, и окказиональная гипотеза. На наш взгляд, терралогическая эволюционная точка зрения, говорящая, что человек произошел от животных и благодаря автохтонным обстоятельствам — единственно обоснованная и эвристически перспективная концепция происхождения человека в современной науке, поскольку ее аргументы не вводят в ход обсуждения необеспеченных доказательствами предположений. Согласно этой точке зрения человек есть следствие эволюции особой группы приматов-антропоидов (дриопитеков, австралопитеков, хабилисов). Изменения поведения и морфологии тела представителей этой группы и есть эволюция

человека. Процесс, в ходе которого возник человек, включает ряд промежуточных звеньев и линий, приведших к возникновению специфических различий человека и животных. Итог этого процесса — ценностно определенная человеческая личность. Внутри эволюционизма тоже много вариаций. Мы придерживаемся традиционной, восходящей к работам Ф. Энгельса и К. Маркса, эволюционистской теории коллективно дифференцированного труда как основы происхождения психики и языка человека. Трудовая концепция происхождения человека К. Маркса и Ф. Энгельса подтверждается многочисленными данными современной психологии, антропологии и археологии. «Для труда характерны прежде всего две следующие взаимосвязанные черты. Одна из них — это употребление и изготовление орудий»; «другая характерная черта процесса труда заключается в том, что он совершается в условиях совместной, коллективной деятельности, так что человек вступает в этом процессе не только в определенные отношения к природе, но и к другим людям — членам данного общества»[8]. Однако не отрицаем и перспективность ряда иных предположений.

Согласно весьма оригинальной и столь же дискуссионной концепции Б. Ф. Поршнева, общение и речь даже более значимы для антропогенеза, чем труд. Б. Ф. Поршнев утверждал, что «нет сколько-нибудь серьезных и заслуживающих согласия аргументов в пользу существования охоты на крупных животных в нижнем и среднем палеолите, есть одни лишь фикции»[9]. Архантропы и палеоантропы были животными, приматами-падальщиками (причем весьма специализированными: они поедали костный мозг), а их орудия труда — только «средствами разделки останков крупных животных и абсолютно ничем более»[10]. Палеоантропы изменяются физически в течение такого же времени, какое занимает и изменение их орудий труда; их эволюция этологическая, а не сознательная. «Важнейшим признаком, отличающим орудия человека от орудий животных, служит факт развития, изменения орудий у человека при неизменности его как биологического вида»[11]. Палеоантропы не обладали ни речью, ни сознанием, но они приспособились имитировать звуки животных и воздействовать на них с помощью этой имитации (например,

[8] Леонтьев А. Н. Эволюция психики. М., 1999. С. 218.

[9] Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории. Проблемы палеопсихологии. М., 1974. С. 109.

[10] Поршнев Б. Ф. Цит. соч. С. 110.

[11] Поршнев Б. Ф. Цит. соч. С. 388.

в процессе тормозящей агрессию защиты). Эту способность Б. Ф. Поршнев называет «интердикцией». Интердикция могла быть использована и в качестве орудия уничтожения («адельфофагии») себе подобных (гиперсуггестивных популяций). Человек возник именно из этих поедаемых популяций: он научился контрсуггестии, то есть торможению интердикции неандертальцев. Торможение представляло собой действие немотивированных знаков или речи. Коллективный договор предостерегал от опасного звукового внушения, звуки отделялись от вызываемых ими действий. Возникал интервал между звуком и действием, то есть его название (условный знак). Осознав суггестивный характер звуков, неоантропы затем и сами стали использовать его. Но это использование было уже сознательным, а не инстинктивным. Возникнув, речь делает возможным и коллективный труд. Общение и речь оказываются первичными в антропогенезе. Общение «первоначально служит не “прибавкой” к животной жизнедеятельности в среде, а, напротив, “убавкой”, то есть торможением ее; лишь затем происходит взаимопроникновение факторов общения и природной среды в сознании и сознательном труде людей»[12].

Как бы то ни было, человек есть прежде всего индивидуальность, то есть ценностно ориентированное существо, и с возникновением ценностных ориентаций начинается история человека. Индивидуальность животного никогда не становится личностью человека, ибо ее содержание не становится содержанием видового опыта. Видовой опыт животного никогда не бывает субъективным, видовой опыт человека так же субъективен, как и индивидуальный; если и встречаются в мире животных уникальные индивидуальности, то никогда не встречается уникальных стад или стай. Субъективность животного всегда оказывается случайной и единичной, а субъективность человека обладает подлинной неповторимостью, поскольку сохраняется в субъективности его сообщества. Именно это обстоятельство и определяет существо аксиогенеза. А. Н. Леонтьев писал: «отношения животных к себе подобным принципиально таковы же, как и их отношения к другим внешним объектам, то есть тоже принадлежат к кругу их инстинктивных биологических отношений»[13]. Это высказывание не противоречит фактам индивидуализации деятельности животного, которые будут приведены ниже. Тождество отношения к вещам и себе подобным у животных не оказывается

[12] Поршнев Б. Ф. Цит. соч. С. 459.

[13] Леонтьев А. Н. Цит. соч. С. 405.

абсолютным, оно принципиально лишь по отношению к тождеству целей этих сторон деятельности животного. Эти цели — биологические; их инстинктивность не есть автоматизм, но только подчинение всех стремлений одному — выжить. Именно они являются аналогами ценностей человека.

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

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

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

Мышление животных имеет образно-практический характер, это обстоятельство было выявлено в связи с анализом различных вариантов психики животных, проделанным А. Н. Леонтьевым. Психикой мы будем называть свойство организма реагировать на явления, которые не имеют непосредственного биологического значения,

то есть не удовлетворяют важнейшим инстинктам, направленным на его жизнеобеспечение. Инстинкты — не автоматические реакции на изменения в среде, не тропизмы вроде сокращения нервных тканей в ответ на критическое увеличение температуры, они — способы ориентации животного в среде, основные пути и цели этой ориентации, конкретное достижение которой может варьироваться и даже зависеть от научения родовому опыту. Эти инстинкты есть прежде всего, как показал К. Лоренц, — потребность в пище, репродукции, внутривидовой конкуренции и самосохранении. Инстинкт есть то, что заменяет животному ценности.

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

Первая и эволюционно первичная форма психики — элементарное сенсорное отражение. Эта способность, характерная для всех низших животных, вплоть до млекопитающих и птиц, заключается в выделении специфических свойств биологически значимых объектов из совокупности других свойств. Такая способность не предполагает еще различения свойств и их носителей. Так, хищная рыбка не различает живую жертву и ее имитацию в виде блесны или жереха, и именно на подобной абстрактности рыбьего мышления и основана возможность рыбалки. Вторая форма психики — перцептивное мышление, то есть способность различения самих носителей вещей по их специфическим свойствам, способность формировать и запоминать дискретные образы, присущая всем млекопитающим и птицам, исключая человекообразных обезьян. Наконец, третья форма психики,

встречающаяся в животном мире и именно у человекообразных обезьян, — практический интеллект. Это способность различать не только объекты, но и их взаимную зависимость друг от друга, что позволяет активно формировать эту зависимость, изменяя условия собственного существования. Практический интеллект обезьян был выявлен благодаря известным опытам К. Бюлера[14]. Так, обезьяна основывает свою деятельность не только на удачном опыте, который в силу своей удачности может ритуализироваться, что не исключает его случайности, но и на творческом простраивании искомой для нее ситуации, например используя в целях достижения пищи те или иные временные орудия труда естественного происхождения.

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

Взаимодополнительный характер роли орудий труда и языка в аксиогенезе.

Культурным фактором аксиогенеза является искусственное создание исторически изменяющихся со значительной скоростью, не сопоставимой со скоростью эволюции аналогичных этологических трансформаций средств жизнедеятельности животных, орудий труда, интериоризацией которых, возможной благодаря абстрактному мышлению, является язык — парадоксальная система немотивированных знаков.

Орудия труда есть конкретные формы социального взаимодействия, аккумулирующие и транслирующие индивидуальный опыт,

[14] Бюлер К. Теория языка. Репрезентативная функция языка. М.: Прогресс, 1993.

получивший социальную значимость и заключающийся в представлениях об их функции и технологии изготовления. Языковые и другие немотивированные знаки есть еще один способ аккумуляции и трансляции этих представлений, увязывающий их с искусственно созданными для этого материальными носителями. Л. С. Выготский назвал процесс происхождения немотивированных знаков — интериоризацией орудий труда, то есть отрывом их идеальной стороны от материальной, сопровождающимся экстериоризацией — наделением этой идеальной стороны новыми материальными носителями, репрезентирующими прежние[15]. Предельной формой интериоризации оказывается язык как система, способная передавать ограниченным количеством носителей бесконечное множество сообщений.

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

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

[15] Выготский Л. С. Мышление и речь. М., 1999.

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

Среди сигналов животных нет знаковой системы, которую можно было бы охарактеризовать как язык. Согласно восходящей к зоосемиотике Т. Сибеока концепции, сигналы животных вообще лишены какой бы то ни было семантики и синтактики. У элементов коммуникативных систем животных, действительно, нет социально фиксированных значений (хотя это положение тоже требует уточнения, о котором речь пойдет ниже), но отсюда еще не следует, что подобные элементы вообще лишены значения, причем вполне обобщенного. К. Э. Фабри выделяет три важнейших типа зоосемантики: опознавательная и скрывающая (мимикрирующая), сигнализирующая о состоянии особи, предупреждающая об опасности; эта семантика транслируется с помощью различных типов индексальных означающих: оптических (цвета, позы, движения), акустических, тактильных и химических[16]. Н. А. Тих дополняет типологию К. Э. Фабри регулятивной и координирующей поведение другой особи семантикой[17].

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

То же самое следует сказать и о синтактике элементов коммуникативных систем животных; нет никаких серьезных аргументов,

[16] Фабри К. Э. Основы зоопсихологии. М., 2001. С. 86.
[17] Тих Н. А. Предыстория общества. Л., 1970. С. 268.

опровергающих ее существование. Сигналы животных иногда имеют сложную структуру, представляющую собой либо простую последовательность, либо даже такую, смысл которой несводим к смыслам составляющих ее компонентов (такие данные имеются относительно коммуникативного поведения морских животных). Однако возможность передачи животными с помощью подобных синтактических знаковых систем абсолютно новой информации, что характерно для языка человека, принципиально отсутствует.

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

Особым и тесно связанным с предыдущими проблемами является вопрос о природе кода сигналов животных. Его существование также подвергается сомнению. Наиболее аргументированной точкой зрения такого рода является концепция Е. Н. Панова. Исследуя коммуникацию птиц, ученый приходит к выводу о непрерывности и неспецифичности их сигналов[18]. Однако, как известно, условием коммуникации является специфичность и определенность ее средств. Е. Н. Панов выдвигает гипотезу, согласно которой птицы понимают друг друга не в силу стереотипности их сигналов, а в силу, с одной стороны, их периодической готовности к подобному пониманию (например, в период спаривания или строительства гнезд), а с другой стороны, благодаря избыточности их коммуникации, достигающей в конце концов, методом проб и ошибок эффекта в одном из многочисленных своих актов. Однако по данным многих других исследователей, в коммуникативных системах животных, наряду с неспецифичными, все-таки существуют сигналы, имеющие вполне определенную функцию. Ни у кого не возникает сомнения, например, в смысле агрессивного рычания собаки, «зигзагах» колюшки или натравливании уток.

Еще одной проблемой изучения коммуникации животных является происхождение его кодов. Средства коммуникации животных бывают врожденными и полученными в результате научения. Но вопрос о происхождении кодов коммуникации не сводится к проблеме его источника, важно также понять структуру самого процесса происхождения. Многие средства коммуникации животных, по мнению

[18] Панов Е. Н. Механизмы коммуникации у птиц. М., 1978. С. 287.

ряда ученых, произошли в процессе ритуализации. «Эволюционный процесс, “ухватывающий” сигналы и делающий их более заметными и видоспецифичными, называется ритуализацией»; ритуализация превращает в сигналы движения, которые «первоначально не обладали знаковой функцией»[19]. Однако не все коммуникативные средства являются следствием ритуализации. По мнению Е. Н. Панова, коммуникация вполне возможна даже и без нее, а именно — на основе непрерывных и незаметных сигналов, броскость же сигналов часто зависит от уровня общей эмоциональности вида животных; у многих высших животных эволюция идет как раз по пути ухода от жесткой стереотипности сигналов[20].

Ритуализация есть в некотором смысле символизация и дебиологизация поведения животных, она может приводить даже к определенным опасным для выживания вида последствиям (так, ритуализованное поведение самцов некоторых птиц и насекомых, направленное на привлечение самки, отвлекает их от самозащиты и, более того, делает заметными для хищников). Ритуализацию, конечно, в любом случае нельзя понимать как процесс, тождественный передаче индивидуального опыта человека обществу. Но некоторые аналогии такого рода возможны. К. Лоренц пишет: «Образование ритуалов посредством традиций, безусловно, стояло у истоков человеческой культуры, так же, как перед тем, на гораздо более низком уровне, филогенетическое образование ритуалов стояло у зарождения социальной жизни высших животных»; и далее: «В обоих случаях какое-то действие, посредством которого вид или культурное сообщество преодолевает какие-то внешние обстоятельства, приобретает совершенно новую функцию — функцию сообщения»[21]. Различие между ритуализованным поведением животного и человека заключается в осознании последним разрыва между ритуализованным поведением и его ставшим полностью условным коммуникативным значением, что как раз и превращает данный факт в символ; животное же не осознает подобного разрыва, поведение и его небиологический смысл остаются для животного единым, хотя и расчлененным, фактом. Животное полностью подвластно силе привычки своего поведения, человек же в состоянии осознать иррациональную природу любой привычки, что в итоге и привело к возникновению креативной культуры. Показательно, что ритуализация многими исследователями

[19] Тинберген Н. Социальное поведение животных. М., 1993. С. 122.
[20] Панов Е. Н. Цит. соч. С. 30, 32.
[21] Лоренц К. Цит. соч. С. 81.

рассматривается именно в качестве типичного этологического феномена. Б. Ф. Поршнев усматривал в стандартности орудий труда неандертальцев типичный признак, характеризующий их как разновидность животных: стереотипность — «следствие усвоения данного действия помимо стадии сознательности»[22].

Ритуализация, безусловно, является мощным биологическим стимулом возникновения и закрепления небиологического опыта, то есть индивидуального и ценностного. Она же, по-видимому, является и основой существования традиций. Однажды возникнув под влиянием столкновения инстинктов (как натравливание уток — в результате столкновения инстинкта самосохранения и агрессии) или под влиянием стресса, который не дал завершиться инстинктивной реакции, она становится ключом — а в условиях культуры — ценностным ключом к решению тех или иных проблем коммуникативного, духовного или преобразовательного характера.

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

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

Социальным фактором аксиогенеза является разделение труда, основанное на обучении индивидуальному опыту деятельности; оно — подлинная основа аксиогенеза. Именно в процессе коллективного труда и общения родился человек как уникальный субъект и ценностный мир. Деятельность древнейших людей была еще ориентирована на решение исконных для всякого живого существа задач, но она перестала быть цельной, она — как справедливо полагал А. Н. Леонтьев — разделилась на действия. А каждое такое действие уже имело иные задачи, оно было обращено к другому человеку, элементом преобра-

[22] Поршнев Б. Ф. Цит. соч. С. 326.

зовательной деятельности стало общение. От личности другого человека, уникальность которой на первых этапах своего становления хотя и была минимальна и почти равна уникальности коллективной культуры, зависел результат всей деятельности и — в итоге — всей жизни человека. Государство пчел предполагает сложное разделение труда, но это разделение не основано на социокультурных, то есть сформированных в процессе индивидуального обогащения видовым и, наоборот, видового обогащения индивидуальным опытом традициях. Любая субъектно-объектная деятельность человека невозможна вне подобных традиций и ценностей. Разделение труда животных предопределено генетически, его спонтанное возникновение всегда случайно; животные скорее будут конкурировать друг с другом, чем взаимодействовать.

Н. Тинберген дает следующее определение предобщения, то есть коммуникации и взаимодействия животных: «совместные действия, основанные на взаимном реагировании»[23]. Процесс предобщения складывается из двух действий: агрегации и сотрудничества. Предобщение или коммуникативное взаимодействие животных отличается от коммуникации машин. Предобщение не всегда оказывается врожденным, очень часто оно требует научения и зависит от индивидуального опыта. Предобщение отличается от общения и от коммуникации людей. Последняя является переходной формой человеческой деятельности, включающей субъектно-объектные и субъектно-субъектные характеристики. Любая индивидуальность не является врожденной, она приобретается вследствие опыта единичной особи. Животные, способные к восприятию индивидуальности другого, видят друг в друге незаменимого уникального партнера, их отношения не сводятся к ситуации, в которой «любая особь равноценно заменяет другую как элемент над-индивидуального сообщества»[24]. Аналогичные факты накоплены при изучении поведения некоторых доместицированных животных и некоторых диких животных, приручennых человеком. Предобщение шимпанзе с человеком подобно, по мнению Н. Н. Ладыгиной-Котс, предобщению собаки со своим хозяином; эти животные явно избирательно относятся к своему хозяину и к другим людям[25]. В этом проявляется своего рода предценностное отношение, связанное с привязанностью животного к своему партнеру, детенышу

[23] Тинберген Н. Цит. соч. С. 10.

[24] Лоренц К. Цит. соч. С. 169.

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

и хозяину. Но это еще не ценностное отношение, поскольку оно полностью определено праксеологическим инстинктом. Деятельность животных никогда не становится подлинно межсубъектной, она не преследует в качестве основной и единственной цели целостного и ценностного приобщения бытия одного субъекта к бытию другого, цель ее всегда — сохранение жизни.

К. Лоренц создал классификацию форм предобщения у животных. Было бы заманчиво считать данную классификацию в силу ее теоретической элегантности своеобразной хроноструктурой эволюции предобщения. Однако, несмотря на то что эти формы образуют иерархию, нет никаких оснований полагать, что подобная иерархия выражает некий эволюционный поведенческий ряд. Австрийский этолог различал четыре формы предобщения: анонимную стаю, индифферентные сообщества («сообщества без любви»), гигантские семьи, индивидуальные союзы. Каждая следующая форма отличается ростом тесноты и индивидуальности отношений между взаимодействующими особями какого-либо вида, ростом признания ценности партнера. Все животные, обладающие способностью к предобщению более высокого уровня, и даже человек не утратили способности и к аналогам предобщения низких и нехарактерных для их привычного поведения уровней. Примитивнейшая форма предобщения — анонимная стая; «Понятие стаи определяется тем, что отдельные особи некоторого вида реагируют друг на друга сближением, а значит, их удерживают вместе какие-то поведенческие акты, которые одно или несколько отдельных существ вызывают у других таких же»[26]. Отношения в анонимной стае наименее тесны и наименее индивидуальны, но они уже есть именно в качестве активных отношений, а не безразличного скопления или случайного контакта. Следующий уровень предобщения — «сообщество без любви»; это «такие отношения между определенными особями, которые связывают их на долгое время, иногда на всю жизнь, но при этом личные узы не возникают»[27]. В индифферентных сообществах отношения особей уже тесны, но еще не индивидуальны. Еще более высокий уровень — семья; такие группы развивают высокую внутривидовую агрессивность, их состав очень велик, и они лишены возможности индивидуального отношения друг к другу, «принадлежность к определенной группе узнается по определенному запаху, свойственному

[26] Лоренц К. Цит. соч. С. 144.
[27] Лоренц К. Цит. соч. С. 154.

всем ее членам»[28]. В семье отношения тесны, но их индивидуальность сводится к родственным связям. Предобщение в его высшей форме — индивидуальный союз, именно он обладает наиболее последовательным и многообразным сходством с общением людей, утверждающим ценность индивидуальности и личности. Некоторые виды животных образуют союзы или группы, основанные на индивидуальном узнавании друг друга; «в отличие от безличных сообществ, групповые, объединяющие реакции тесно связаны с индивидуальностью членов группы»[29]. Однако среди сообществ интеллектуальных высших животных индивидуальных союзов нет. Тем не менее именно интеллектуальные высшие животные, а именно — человекообразные обезьяны, эволюционно наиболее близки человеку.

Все социокультурные характеристики участников общения отсутствуют в случае предобщения. Можно обнаружить лишь один аналог такого рода: это социобиологический статус животных, образующих социальные группы, в которых существует иерархия особей (вожак — стадо; господствующая группа — подчиненные группы). Половозрастные особенности участников общения имеют непосредственный эволюционный источник в среде предобщения. Можно утверждать, что подобный источник имеют и этнические качества; напомним о существовании гигантских семейных союзов животных. Однако еще раз подчеркнем, что любое предобщение животных имеет видовой и биологический смысл, который преобразуется в общении человека в личностные и социокультурные формы. Все свойства участников предобщения, эволюционировавшие в соответствующие свойства участников общения, были, следовательно, преобразованы. Так, человеческая семья перестает выполнять только репродуктивные функции. Уже ее состав и отношения между ее членами (например, в структуре авункулата, состав которого предполагает участника — брата жены, — не имеющего непосредственного отношения к репродукции) никак нельзя будет объяснить давлением биологических целей.

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

[28] Лоренц К. Цит. соч. С. 161.
[29] Лоренц К. Цит. соч. С. 169.

по отношению к некоторой поведенческой ситуации инстинкт или биологическую задачу[30]. Любая биологическая задача сводится к проблеме выживания, то есть к проблеме сохранения и репродукции индивида и вида. Сохранение сводится к восполнению затраченных на жизнь элементов организма, то есть к питанию, и к защите организма от внешних опасностей. Животное, в отличие от растения, обладает сложным поведением и именно с его помощью решает свои биологические задачи. Его питание, репродукция и самозащита проходят в обстановке психического отражения свойств внешней среды, а значит, выбора оптимального для продолжения жизни комплекса этих свойств, что, в свою очередь, приводит к внутривидовой борьбе и межвидовой конкуренции, а также к внутривидовому и межвидовому взаимодействию. Отсюда и выделяются четыре главных цели жизнедеятельности: питание, репродукция, защита (взаимодействие) и агрессия (борьба)[31]. У высших животных поведение всегда социально, даже если они способны вести одинокий образ жизни и ограничивают групповой образ жизни только спариванием. Спаривание — важнейшая часть жизнедеятельности, оно, как правило, является кульминацией и началом многочисленных контекстов предобщения животных. Американские ученые Г. Трингс и М. Трингс утверждают, что именно половые сигналы животных являются первичными в эволюции их коммуникативных средств[32]. Спариванию предшествуют формы внутривидовой борьбы за симпатию возможного полового партнера, брачные игры половых партнеров и их совместная подготовка к выращиванию потомства; после появления потомства предобщение входит в состав заботы о нем и научению его необходимым формам взрослого поведения.

Любовь животных к детенышам, подчинение их вожакам и хозяевам, индивидуализированные союзы и ритуализация еще не свидетельствуют о возникновении субъективности и ценностных ориентаций. Ибо подлинная субъективность всегда социально значима, а не является производной инстинкта или случайности индивидуального опыта. Итак, фактически аксиогенез сводится к формированию субъективности. Важнейшим фактором этой субъективности оказывается — человеческий род, то есть социальный субъект, обладающий возможностью накапливать индивидуально приобретенный

[30] Лоренц К. Цит. соч. Гл. 6. «Великий парламент инстинктов».
[31] Лоренц К. Цит. соч. С. 91–113.
[32] Trings H., Trings M. Animal Communication. N.Y., 1964.

социально значимый опыт в виде языка и орудий труда, а также определенных психических способностей интерпретации подобного опыта. Ценность рода и его воспроизведения, восходя к ключевым биологическим и праксиологическим полезностям, постепенно становится подлинным выражением человеческой природы, то есть субъективности человеческого рода и личности.

§ 5. Аксиологическая модель архаической культуры

1. Три ключевых компонента структуры культуры. Динамические и стабилизирующие силы культурогенеза

Поскольку культура есть совокупный способ и продукт человеческой деятельности, чтобы описать изменения в истории культуры, хроноструктурные швы этой истории, следует говорить о субъекте этой деятельности, ее основных характеристиках и специфике продуктов, силах, вызывающих изменения, и силах, определяющих целостность, стабильность культурно-исторического типа. Итак, используя пятичленную структуру дескрипции культурно-исторического типа, можно проанализировать первый такой тип — архаическую культуру. Она является вариантом культуры традиционной, а следовательно, имеет коллективного субъекта культурогенеза, традицию как способ культурогенеза (то есть культура воссоздается по образцам) и синтезированную вокруг религиозной деятельности морфологию культуры, опирающуюся на доверие к той или иной сакральной практике и мифу. Напомню, что в креативной культуре субъектом культурогенеза выступает отдельная человеческая личность (социально значимая человеческая индивидуальность), принципом культурогенеза — творчество, или установка на оригинальность и новизну артефактов, а спецификой морфологии культуры выступает метанарративный (по выражению Ж.-Ф. Лиотара[33]) характер артефактов, то есть жесткая дифференциация различных типов деятельности и их продуктов, в основе которой оказываются рационалистический взгляд на мир, критическое обсуждение всех аспектов этого взгляда и наука как ключевая форма этого мировоззрения.

Можно утверждать, что субъектом культурогенеза архаической культуры оказывается человеческий род, принципом культурогенеза — максимальное следование образцам, а спецификой морфологии культуры — синкретизм. Динамической силой культурогенеза (кото-

[33] Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М., 1998.

рый осуществляется особенно медленно в этот период, ибо творческие компоненты человеческой деятельности совершенно не подкрепляются научными и теоретическими знаниями, а прогресс техники, выражающийся прежде всего в смене материала — камень, медь, бронза, железо, — представляет собой спонтанный процесс, не обладающий никаким определенным направлением) выступает присвоение готовых продуктов природы, подвергающихся минимальной обработке. Наконец, стабилизирующей силой оказывается система ценностей, основанная вокруг поддержания жизни рода и выражающаяся в магических практиках тотемизма и шаманизма. Рассмотрим теперь все эти пять аспектов в отдельности и последовательно, начав с главного — архаического рода.

2. Род как субъект культурогенеза

Род принципиально отличается от такой биосоциальной формы, как семья, и он просуществовал в качестве основной структуры общества людей гораздо дольше семьи. История архаического общества насчитывает от сорока тысяч лет (если говорить о европейских кроманьонцах) до ста восьмидесяти (если говорить вообще о неоантропах) или даже до трехсот тысяч (если говорить о человеке разумном). Тогда как семья — результат возникновения цивилизации бронзового века, который начался максимум десять — двенадцать тысяч лет назад. Существенной чертой рода оказывается запрет на инцест, который приводит к тому, что возникает сначала эндогамный, а затем экзогамный род. О существовании первого сегодня приходится говорить в значительной мере как о результате гипотетической реконструкции. Возможно, именно неандертальцы были организованы в такой тип социальной структуры, в котором существовал запрет на инцест только между поколениями (братья и сестры могли вступать в брак), а не всеми родственниками, как в случае классической экзогамии, зафиксированной не только палеогенетической антропологией и материальной археологией, но и современной этнологией. Промискуитет экзогамного рода сопровождался строгими запретами, требовавшими обмена половыми партнерами с другим родом.

Именно род оказался субъектом культурогенеза архаической культуры, вокруг него и его ценности выстраивается вся материальная и духовная ее сферы. Правила обмена половыми партнерами в случае симметричных отношений, типа кросскузенного брака, дополнялись сложным регламентом поселения и пребывания, вроде патрилокальных и матрилокальных версий этих процессов, включали требования к одежде и пище, ритуалам их использования и приема.

Антропологические модификации, вроде татуировок, косметики, причесок и иных практик, система инициаций, трудовой деятельности также связаны со сложнейшими структурами родства самым тесным образом. Наконец, духовная культура, включающая культ предков, представление о родстве человека и животных, человека и растений и даже человека и ландашафта, включая макромир, — тоже есть результат различных партиципаций и антропоморфизаций, в основе которых лежит концепт родства и рода. Магическая религия выступает в этом контексте универсальной формой этого концепта, придающей всей архаической культуре характер целого, в котором ценность рода играет роль ведущего эталона оценки и проекта трансформации.

Власть в архаическом роде принадлежит мужчине в силу особенностей его анатомии, физической силы, которой он всегда превосходил женщину. Замечательный миф Ж. Баховена[34] о матриархате — лишь конструкция, не нашедшая никаких реальных подтверждений (вплоть до современности, в которой, пожалуй, матриархат действительно становится реальностью). Поскольку собственность в этот период настолько мала, что не может быть частной и является общественной, власть также предстает в коллективной форме, а именно — в форме так называемой военной демократии, то есть принадлежит всем мужчинам, которые прошли инициацию и не одряхлели настолько, чтобы утратить возможность держать в руках оружие. Народное собрание (экклюсия) оказывается своеобразным институтом осуществления военной демократии, который может дополняться советом старейшин (герусией) и жреческими коллегиями. Институт жречества — более поздняя форма, поскольку изначально в соответствии с правилами архаического синкретизма вождь был и магом, способности которого обеспечивали ему всю полноту власти. Однако эта власть была не сепаратизирована и не абсолютизирована, поскольку народное собрание оставалось важнейшей основой для осуществления любого типа управления обществом. Многие из упоминаемых здесь институтов — очень поздние приобретения архаической культуры, связанные с объединением родов в племена. С развитием хозяйствования, его эффективности развивается и институт частной собственности, возникает процесс классообразования, расслоение общества, готовится социальная структура с непроницаемой вертикальной мобильностью. Но даже

[34] Баховен Ж. Материнское право: исследование о гинекократии древнего мира в соответствии с её религиозной и правовой природой: в 3 т. СПб., 2018–2021.

в эпоху цивилизаций власть продолжает наследоваться традиционным способом, демонстрирующим вековую связь с архаическим родом. Авункулат прекрасно свидетельствует об этом, поскольку заставляет отца семейства передавать власть и собственность не своему сыну, а племяннику — старшему сыну старшей сестры.

3. Синкретизм морфологии культуры

Переходя к морфологии архаической культуры, необходимо отметить, что она представляет собой состояние, названное А. Н. Веселовским[35] синкретическим. Синкретизм — это ранняя стадия эволюция системы, в которой еще не развились основные элементы и отношения между ними (функции), но уже намечаются некоторые свойства, по которым можно судить о будущем с его отчетливой дифференциацией. В сфере человеческой деятельности синкретизм проявляется в том, что все основные ее отрасли — охота, собирательство и первобытное изготовление орудий труда, включая магию и связанное с ней искусство, еще не приобрели профессиональный характер. Иными словами каждый член рода может участвовать и, как правило, делает это в любой из этих отраслей, в зависимости от склонностей и способностей, и в зависимости от общественной необходимости. Поэтому невозможно говорить о том, что существовали какие-то специфические мужские или женские способы хозяйствования, хотя вполне допустимо утверждать, что мужчины преобладали в ходе организации военной деятельности или охоты, а женщины в домашнем хозяйстве и собирательстве.

Синкретизм связан с такой особенностью мировоззрения человека архаической культуры, которую Л. Леви-Брюль[36] назвал партиципацией, то есть метонимическим переносом свойств частного на целое, антропоморфизацией мира. Важнейшей формой такой антропоморфизации был анимизм, с его концепцией двух сфер человека — души, как источника жизни и движения, и тела, как совокупности подчиняющихся этому источнику воли членов организма. Различные органы этого тела могли рассматриваться как метафоры различных элементов ландшафта и макрокосмоса (этот прием известен даже в эпоху развитого рационалистического знания, например, он применялся в средневековых картах, на которых отдельные части света обозначались как органы человеческого тела), а человеческая душа оказывалась распределенной между всеми элементами окружающего мира,

[35] Веселовский А. Н. Историческая поэтика. М., 1989.

[36] Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994.

включая животных, растения и неорганическую природу. Присутствие души и духов в каждом теле сопровождалось представлением о том, что каждый такой источник воли является родственником человека, его дальним или близким предком, да и сам человек после своей смерти становился духом, способным вселиться в какой-либо живой или неживой предмет. Будущие концепции перерождения, перевоплощения душ, сансары, возникшие в системах сложного мистического политеизма и монотеизма классической традиционной культуры цивилизационного типа, имеют древнейшее архаическое происхождение.

4. Трудмагический характер культурогенеза

Тип культурогенеза, характерный для архаической культуры, тоже отличается синкретизмом. Н. Я. Марр[37] назвал такой культурогенез трудмагическим, подчеркивая неотделимые друг от друга аспекты человеческой деятельности — реальное производство и сверхъестественное магическое воздействие на мир. Иными словами, никакая деятельность такого рода не могла претендовать на то, чтобы быть успешной, без соответствующих магических ритуалов. А. К. Байбурин[38] на материале традиционного жилища славян прекрасно показал, что и сам процесс строительства, и выбор территории, на котором будет расположено строение, и выбор древесины, из которого оно будет построено, — все это и многое другое представляло собой сложный тип действий, в котором праксеологический и аксиологический аспекты никогда не существовали друг без друга. Даже максимально полезная территория, лучший материал и самое подходящее время для работы могли быть отвергнуты, если символическая сторона процесса, пространства или объекта не позволяла принять тот или иной праксеологический компонент. Все это можно показать на материале не только жилища, но и любого другого типа артефактов материальной и духовной культуры архаической эпохи (костюма, пищи, орудий труда, утвари, средств передвижения, лекарств).

Такой тип культурогенеза отличается тем, что он максимально стремится воссоздавать культуру по образцам, он максимально ритуализирован. Все творческие новации либо отклоняется в процессе деятельности, либо становятся незаметными — по отношению к важнейшим ее характеристикам — модификациями. Это не значит, что таких новаций не было, что ничего не менялось. Если бы это было так, человек никогда бы не заменил каменное орудие на медное,

[37] Марр Н. Я. Новое учение о языке. М., 2024.

[38] Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.

а медное на бронзовое; но изредка такое событие происходило, и было это не единожды. Просто речь идет о том, что перед нами самый медленный процесс изменений в истории человечества, так что о нем можно говорить как о максимуме традиционности культурогенеза. В этом процессе тем не менее магическая сторона оказывалась предельно стабилизирующей силой, а праксеологическая, как всегда, свидетельствовала о том, что человек не удовлетворен сложившимся положением дел и продолжает стремиться к улучшению материальных условий своего существования. И в какой-то момент времени именно динамическая сила оказалась решающей, несмотря на долгое доминирование стабилизирующих сил.

5. Присваивающее хозяйство

Несмотря на медленную эволюцию архаической культуры, как уже было сказано только что, она все-таки менялась. Динамика была характерна, однако, только для материальной культуры. Это ее свойство будет принадлежать ей с самого ее возникновения и до сегодняшних дней. Именно оно свидетельствует о том, что творчество всегда было присуще человеку, и ни одна эпоха, ни одна культура не является окончательным состоянием истории. Динамическая сила техники приводит в движение самые консервативные и стабильные формы, предлагая человеку более совершенные устройства и инструменты. Высокая стабильность архаической культуры также объясняется особенностями типа хозяйствования, характерного для нее. Это присваивающее хозяйство, то есть речь идет о том, что большинство артефактов архаической культуры были не изготовлены, а заимствованы у природы. Это касается, прежде всего, двух важнейших отраслей данного хозяйства — охоты и собирательства. Охота — преимущественно облавная — сыграла важную роль в возникновении социального разделения труда, а вместе с собирательством — они способствовали постепенному становлению скотоводства и земледелия.

Однако ключевую роль в структуре архаической культуры и ее эволюции сыграло производство орудий труда. Именно изготовление топоров, копий, луков, резцов, игл, а позднее керамических изделий, овладение огнем, — все это привело к тому, что эффективность охоты и собирательства возрастала, рос объем потребляемой продукции, возникала частная собственность, усложнялись социальные отношения. Словом, происходили процессы, названные Гордоном Виром Чайльдом неолитической революцией. И пускай многие историки не находят верным применение такой категории к этому историческому процессу, по характеру изменений он представляет собой ключевой

рубикон, который перешло человечество, и сравним с такими кардинальными трансформациями, как антропосоциокультурогенез, модернизация и современная информатизация культуры. Хроноструктуру процесса эволюции архаической культуры можно лишь приблизительно наметить, и, по-видимому, именно изменение ключевого материала: камень, медь, бронза, железо — сыграло решающую роль в динамических прорывах от палеолиту неандертальцев к неолиту кроманьонцев, а затем к возникновению первых цивилизаций бронзового века, и, наконец, империй века железного. Но и некоторые другие изобретения, связанные с ирригацией земледельческих полей, доместикацией растений и животных, играли роль в рассматриваемой здесь динамике. Так, согласно концепции Лесли Уайта[39], доместикация животных может рассматриваться как одна из ключевых фаз энергетической эволюции культуры, поскольку она позволила заместить ручной человеческой труд на мускульную силу животных, что вместе с овладением силой стихий сыграло решающую роль в процессе накопления частной собственности и классообразования.

6. Магия и тотемизм (шаманизм, анимизм)

Наконец, можно рассмотреть ключевые, то есть экзистенциальные ценности эпохи и преимущественные способы их выражения. Основная ценность уже была названа — это сохранение рода. Важнейший же способ ее выражения — это религиозная магия, то есть тотемизм и шаманизм. Сохранение рода связано с сохранением связи, единства всех, принадлежащих к роду членов, и прежде всего — в его историческом измерении, то есть в отношениях с предками. Предками являются, согласно ключевому мифу тотемизма, не просто те, кто жил когда-то, будучи человеком, отцом, дедом, прадедом и т. д., но и те, кто теперь в состоянии входить в общение с представителями рода, живущими ныне. Ощущение единства рода делает души его членов бессмертными и населяющими все органическое и неорганическое (речь идет именно о родовом бессмертии, части этого рода не имеют, конечно же, ничего личного, они — скорее варианты единого типа, этнофоры). Эта связь максимально конкретна, она основана на синкретизме культуры, пралогических психических структурах, сходстве и смежности как основных ассоциативных законах мировоззрения, в сердцевине которых лежит духовная причастность членов рода, или партиципация. Магические действия позволяют общаться с духами предков, просить и требовать

[39] Уайт. Д. Избранное: Наука о культуре. М., 2004.

от них тех или иных форм поведения (так же, как и сегодня, когда ребенок требует что-то у родителей). Для духов нет ничего невозможного, ибо они представляют собой силу, управляющую тем или иным фрагментом реальности. Можно вылечить больного, изгнав из него зловредный дух; вызвать дождь или прекратить наводнение; подчинить животное и обеспечить эффективную охоту. Успешность магического действия зависит, с одной стороны, от суггестивности впечатления, вызываемого магическим ритуалом, а с другой — от соблюдения самих традиций ритуала, основанного на парадигматическом типе его, зафиксированном в форме мифа, который может быть текстом, пластической композицией или образом, музыкальным или изобразительным. Но главный залог успешности магии — родство с духами, именно оно позволяет просить у них что-либо, требовать и добиваться требуемого.

В архаических эпосах древности, которые представляют собой сборники заклинаний шаманов, успешность обращения мага к природе обеспечивается родством их духов и знанием происхождения адресата. Маг просто рассказывает миф о том, как возник тот или иной дух и в каком родстве с магом он находится (именно поэтому такие эпосы представляют собой космогенетический и теогенетический миф, который знают герои повествования и умеют использовать его в своих интересах и интересах народа, которому они принадлежат). Прекрасный образец такого эпоса — карело-финская «Калевала» демонстрирует множество примеров генетических мифов, в результате которых Вяйнямейнен останавливает течение реки и заставляет расступиться лес, Ильмаринен изготавливает волшебную мельницу, способную бесконечно творить самые необходимые вещи (соль, золото и ячмень), а Леминкяйнен побеждает многочисленных врагов.

Ключевым магическим ритуалом является тотемный праздник, воссоздание единства рода, причастие реальности предков. Все иные формы контагиозной и симпатической магии (в терминологии Дж. Фрезера[40]) — лишь производные по отношению к тотемному празднику. Контагиозная магия, основанная на представлении о тождестве смежного, представляет собой ритуал воздействия на отсутствующий объект (часть объекта), которое оказывается возможным благодаря доступности присутствующего объекта (или его части), состоявшего в тесном контакте с первым. Воздействие на первый объект рассматривается как причина воздействия на второй, причем

[40] Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследования магии и религии. М., 1998.

сила первого ничем не отличается от силы второго. Этот магический способ действия целиком и полностью является следствием мировоззренческого синкретизма и ощущения духовного единства мира, к которому причастен маг и любой другой человек, доверяющий магу. То же самое можно сказать и о симпатической магии, в основе которой лежит ассоциация по сходству, только теперь воздействие распространяется не на смежный, а на сходный объект.

Тотемный праздник, ритуалы каннибалов, представляющие собой убийство и поедание частей убитого зверя или человека, есть важнейшая форма контагиозной и симпатической магии. Поскольку убиваемое существо рассматривается как предок и вместилище души предка, его поедание есть причастие, приобщение к этой душе, становление целого вместе с ней. Поскольку убиваемое существо является врагом (случай каннибализма), причастие оказывается способом нейтрализации силы врага, поглощением этой силы и переориентацией ее в свою пользу. Контагиозно-магический характер этого ритуала основан на ассоциации смежных частей тела, связи части и целого, то есть души и фрагмента поглощаемого тела, как правило, рассматриваемого в качестве основного вместилища этой души (такими частями выступали чаще всего тестикулы, мозг, сердце, печень, легкие, то есть органы, в силу различных причин рассматриваемые как источник жизни и, следовательно, средоточие духа). Симпатически-магический характер этого ритуала основан на представлении о том, что любое животное определенного вида, в силу его сходства с другими представителями этого же вида, может быть квалифицировано как носитель души предка, а следовательно, его убийство и поедание должны обеспечить причастность его духу, восстановить единство рода, обеспечить управление миром и спасти род от любых угроз его выживанию.

Магия есть первая историческая форма религии, суть которой заключается в том, чтобы объединить людей вокруг мифологического мировоззрения и ритуальных практик, в основе которых лежит главный когнитивный инструмент мировоззренческого синкретизма — аналогия между психофизиологической природой человека и такой же природой мира. До тех пор, пока эта аналогия рассматривалась как теснейшая связь человеческого микрокосма и природного макрокосма, магическая партиципация представляла собой наиболее эффективный способ деятельности, однако развитие технических средств материальной культуры, ее усложнение и дифференциация поставили под вопрос эту эффективность. Произошел распад синкретизма, человек и природа отделились друг от друга, а значит,

между душой человека и духом природы — богами образовалась дистанция, сделавшая невозможным непосредственное воздействие на эти духи. На место магии пришла мистика, с ее жертвоприношениями и молитвами, обращенными к богам, тайная воля которых оказалась теперь недоступной для мага, на смену которому пришел пророк. Но о мистике как форме выражения экзистенциальных ценностей классической традиционной культуры речь пойдет в соответствующих разделах исследования.

§ 6. Аксиологическая модель классической традиционной культуры земледельцев

1. Неолитическая революция и производящее хозяйство

М. С. Каган[41] справедливо соотносил присваивающее и производящее хозяйство по ключевым их отраслям. Он показал, что охота в ходе неолитической революции стала скотоводством, собирательство — земледелием, а архаическое производство орудий труда и иных материальных артефактов — ремеслом. Наконец, на основе того или иного ведущего вида производящего хозяйства возникли три формы классической традиционной культуры: земледельческая, скотоводческая и торгово-ремесленная (последняя — всего один раз, в шестом веке до нашей эры в Древней Греции). Таким образом, именно переход от присвоения к производству стал той динамической силой, которая выступила в роли второго Рубикона человеческой истории, породив такой тип культуры, который мы называем цивилизацией. Я в дальнейшем буду использовать термин цивилизация именно в этом стадиальном значении, то есть тогда, когда речь идет о культурах, существующих в городах и благодаря городу как ключевому селитебному способу организации ландшафта, социальных отношений, ценностных ориентаций и функционирования артефактов материальной и духовной культуры.

Десять — двенадцать тысяч лет назад в долинах рек и на побережьях морей стали возникать первые земледельческие и торговые поселения. Этот процесс уже был назван выше неолитической революцией. Она дала миру города и государства, письменность и транспорт, торговлю и ремесла, скотоводство и земледелие, керамику и архитектуру. С течением времени объединение небольших поселений в города (синойкийя), а затем (в эпоху меди и особенно бронзы —

[41] Каган М. С. Введение в историю мировой культуры: в 2 т. СПб., 2003.

пятое и четвертое, третье и второе тысячелетие до нашей эры) формирование государств вокруг городов, сумевших подчинить себе другие города и сельские окрестности (об этих процессах можно говорить как о ранней — внутренней — глобализации, на смену которой придет глобализация внешняя: политические империи, мировые религии, транснациональные политико-экономические системы) привело к образованию цивилизаций. Город возникает как центр торговли и обмена излишками продукции, но главное — он становится центром производства орудий труда и других материальных артефактов (ремесла), профессиональное изготовление которых требует обмена их на продукцию сельского хозяйства. В городах начинается развитие государственных институтов, финансовой и налоговой системы, полиции и армии, опять-таки как профессиональных и нормативных сфер деятельности человека. В городах строятся храмы и дворцы правителей, которые в дальнейшем станут свидетельствами духовной культуры древнейших периодов, но главным свидетельством окажется письменность, которая была необходима для фиксации финансовых и политических результатов деятельности.

Каждый вариант осевого времени сопровождался революцией коммуникативных средств. Антропосоциокультурогенез — возникновением языка, цивилизация — возникновением письменности, модернизация — возникновением книгопечатания, информатизация — возникновением глобальной сети (Интернета). Неолитическая революция, приведшая к возникновению письменности, породила еще один тип мифа — героический миф, который теперь не просто передавался изустно, но был записан. Если архаический миф и эпос рассказывали о возникновении мира и богов, которые выступали духами-управителями частей этого мира, то героический миф и эпос рассказывают о возникновении городов и государств и о войне. Война оказывается ключевым способом глобализации на протяжении всей истории человечества; ибо объединение всегда осуществляется под руководством победителей, а побежденные, чью волю необходимо подавить в ходе боевых действий, чтобы овладеть их территорией, образуют социокультурную оппозицию, которая иногда возвращает власть, опять-таки в ходе военного сопротивления (как это было во время национально-освободительной борьбы народов против Османской империи) или путем культурной эволюции (как это было, например, в длинной истории Китая, когда маньчжуры, чжурчжэни, монголы постепенно ассимилировались коренным народом, сначала повлияв на культуру захватчиков, а затем и на их

этнический состав), а иногда медленно умирает и поглощается (как это было, например, в Египте или Иране). Именно земледельческие цивилизации (начиная с Ассирии) стали источником первых форм внешней глобализации — политических империй, в которых происходило объединение угнетателей и угнетенных, но почти не наблюдалась культурная диффузия и ценностная конвергенция различных традиций. Позднее к земледельческим империям присоединятся скотоводческие империи, для которых это будет путь к оседлости и вытеснению скотоводства земледелием со всеми ценностно-культурными последствиями такого шага.

Все крупные земледельческие цивилизации связаны с освоением ирригационных доместицирующих технологий, прежде всего ориентированных на зерновые растения, но и кроме них — на выращивание фруктовых, овощных, ягодных и иных культур. Важнейшую роль в таких экосистемах играли бассейны крупных рек. Китай — это рисовая цивилизация долины рек Хуанхэ и Янцзы, Индия — это рисовая цивилизация долины рек Инд и Ганг, Египет — это пшенично-ячменная цивилизация долины реки Нил, Месопотамия — это пшенично-ячменная цивилизация долины рек Тигр и Евфрат, Доколумбовы цивилизации Америки (майя, инки, ацтеки и другие) — это маисовые цивилизации долины рек Амазонка и Миссисипи. В этих же регионах помимо доместикации растений шло активное одомашнивание и животных, не только потому, что пищевая ценность мяса была не менее значимой, чем ценность растительной пищи, но и потому, что мускульная сила некоторых видов крупного скота наряду с силой природных стихий активно использовались для выращивания и переработки земледельческой продукции. Практически на всех территориях, населенных людьми, освоившими производящее хозяйство, скотоводство и земледелие сопровождали друг друга, и только в условиях, в которых земледелие оказалось неэффективным, скотоводство приобрело самостоятельный характер, став основой для возникновения особых культур. Такие культуры возникли гораздо позже земледельческих (хотя их характеристики гораздо ближе к архаической модели); можно говорить, что лишь изобретение железа в начале второго тысячелетия до нашей эры стало основанием для появления кочевого скотоводства и соответствующей типологически самостоятельной классической традиционной культуры.

2. Принцип культурогенеза: паритет традиции и инновации

У традиционной культуры, как и у креативной, был свой период акме. Таким периодом наивысшего расцвета — классической формой

традиционной культуры — была культура земледельцев, скотоводов кочевников и торговцев и ремесленников древности. Но и среди этих трех вариантов классической традиционной культуры выделяется вариант, который более остальных соответствует модели традиционной культуры — это как раз культура земледельцев. Такое утверждение можно высказать потому, что принцип культурогенеза культуры земледельцев представляет собой стабильный паритет традиции и инноваций, который позволял системе медленно эволюционировать, но вместе с тем сохранять длительную стабильность. Ф. Бродель говорил в таких случаях о долгой длительности, противопоставляя ее событийности исторического процесса. Я хотел бы заметить, что долгой длительностью обладали только архаическая культура и классическая традиционная культура земледельцев, но поскольку первая еще не имела письменной истории, именно вторая представляет собой пример подлинно традиционной культуры, где уже возникла цивилизация, но это обстоятельство никак не повлияло на ускорение культурогенеза. Паритет традиций и инноваций под властью первых создал пример максимально стабильной, но при этом относительно динамической культуры, в которой творческие инновации осуществлялись непрерывно, но этот никак не влияло на непреложность традиций. Потрясающий пример древнего Египта, просуществовавшего почти три тысячи лет, говорит нам о том, что традиции могут быть если не вечными (что, конечно же, невозможно), то, по крайней мере, настолько длительными, что никакое человеческое бытие оказывается не соизмеримым с ними. Но и остальные классические культуры земледельцев, например Индия или Китай, Месопотамия (Шумеро-Аккадо-Ассиро-Вавилонская культура) или Иран (вплоть до его ассимиляции арабами), жили очень долго по меркам остальных типов культур — около двух тысяч лет.

Стабильность культурогенеза наряду с активными динамическими процессами есть следствие как раз земледелия как основного типа производящего хозяйства. Здесь, с одной стороны, оказывается значимым жизненный цикл растения, который стабилен, а с другой — технологии, развивающиеся в направлении возникновения устойчивого роста урожая, предотвращения неурожаев и голода. Творческий характер неизбежен в ходе любых технологических поисков, но опора на природно-органические и климатические циклы делает любые технологии хорошо контролируемыми и ограниченными этими неизменными обстоятельствами применения инноваций. В культуре скотоводов-кочевников инновации имели весьма и весьма огра-

ниченный характер в силу опять-таки специфики предмета их применения — животноводства. Поэтому произошел регресс культуры, ее архаизация (по крайней мере, в сфере вещественной культуры). А в культуре торговцев и ремесленников, наоборот, примат технологий (их существенный прогресс) подорвал традиционную культуру, паритет традиций и инноваций был разрушен в пользу последних.

3. Община и аристократы как субъекты культурогенеза

На смену архаическому роду приходит в классической традиционной культуре земледельцев община крестьян. Навыки коллективного труда, с присущим ему разделением на виды деятельности и операции, трансформируются в соответствующие формы действий земледельцев, связанные с посевной, сопровождением роста растений и уборкой урожая. Календарный цикл, определяющий смену времен года, а также органические циклы жизни растений и животных становятся главной определяющей человеческую деятельность силой. Причем речь идет не только о производственной деятельности, но и о любой другой. Собственная жизнь человека благодаря обстоятельствам труда тоже приобретает акцент на циклическом характере осуществления, а не на необратимости биографии личности. Единство общины земледельцев и даже общая собственность, например, на земельные угодья и пашни, сопровождается формированием частной собственности и имущественного расслоения. Однако последнее еще не доминирует на данном этапе развития хозяйства. По своему происхождению общины земледельцев остаются родо-племенными социальными группами, и это обстоятельство самым серьезным образом сказывается на их культуре и ценностях.

Однако не только община земледельцев является субъектом культурогенеза классической традиционной культуры земледельцев, хотя именно этот субъект может быть определен как основной. Возникновение и рост городов приводит к тому, что появляются и другие субъекты — горожане, среди которых выделяются ремесленники, торговцы, чиновники, писцы, военные, аристократы и жрецы. Творческий, событийный характер их работы, почти не зависящий от каких-либо природных циклов, резко противопоставляет их культуру культуре крестьян. Вместе с тем в отношении города как места жительства субъектов культурогенеза невозможно пока говорить о том, что он на данном этапе является родиной авторского типа культуры. Автор как уникальная и социально значимая индивидуальность еще не возник, это произойдет только в культуре торговцев и ремесленников. Но определенная индивидуализация деятельности

горожан, конечно же, уже возникает и оказывает существенное влияние на культуру, предвосхищая рождение автора. Город становится источником социальной стратификации культуры, поскольку именно благодаря классообразованию, которое там успешно продолжается, возникшее имущественное расслоение закрепляет непроницаемые границы каст, сословий, классов. Можно говорить вслед за К. Марксом[42] о том, что основными классами всегда были имущие и неимущие, эксплуататоры и эксплуатируемые, в данном случае — аристократы и земледельцы, но в исторической реальности ситуация была гораздо сложнее. Социальная стратификация имела множество подразделений, наиболее распространенной из версий которых оказывается четырехчленная структура: аристократы, священники (высший ярус) — горожане и земледельцы (низший ярус). Комбинации этих страт могут быть различными, модифицируя тот или иной страт; так, индийская кастовая структура, включавшая брахманов (жрецов), кшатриев (вождей), вайшьев (торговцев, ремесленников и земледельцев), шудр (слуг), закрепляла в одной касте рабочих горожан и земледельцев и добавляла особую касту слуг, вообще не обладавших никакой собственностью.

4. Морфология культуры: возникновение субкультур

Традиционная культура земледельцев открывает миру то, что потом станет существенной чертой морфологии любой культуры — социально определенную стратификацию, разделение на субкультуры — то есть варианты единой культуры, имеющие различные ценностные производящие модели тех или иных артефактов. При этом целостность культуры не утрачивается, ибо экзистенциальные ценности ее субъектов, несмотря на принадлежность их к различным субкультурам, остаются одинаковыми. В разных субкультурах даже могут отсутствовать те или иные типы артефактов, так, например, субкультура священников ориентирована прежде всего на ценностные артефакты, а субкультура аристократов — на социально нормативные артефакты; однако композиция всех этих артефактов, производимых в рамках той или иной субкультуры, в конечном итоге образует единое целое, которое должно рассматриваться под углом зрения сложного взаимодействия субъектов культурогенеза, его принципов и ценностных порождающих моделей.

Для классической традиционной культуры земледельцев инвариантом оказывается двухслойная культура, в которой имеется субкуль-

[42] Маркс К. К критике политической экономии. М., 1949.

тура аристократов (куда включаются не только вожди и военные лидеры, но и жрецы, писцы, чиновники) и земледельцев (культура бедных горожан еще не настолько сформирована, чтобы стать отдельной субкультурой). Подкрепленная письменностью и архитектурой, культура аристократов становится альтернативной версией культуры земледельцев, причем ее особенность заключается в том, что благодаря творческому компоненту и финансовому обеспечению артефакты этой культуры приобретают характер существенных достижений и свойства, позволяющие им сохраняться в течение длительного времени; тогда как культура крестьян в силу ее стереотипности и простоты оказывается лишенной большой ценности и быстро разрушается, отсутствие же письменности завершает этот процесс, превращая основную массу артефактов в ничтожный хлам, не хранимый историей. Перед нами типичный случай того, что А. Я. Гуревич[43] назвал культурой безмолвствующего большинства. Что сохранилось от артефактов культуры древних восточных цивилизаций бронзового века? Дворцы правителей и храмы жрецов, письменные свидетельства политических событий, героические и архаические мифы, выполняющие роль санкции той или иной власти. То есть речь идет почти всегда о субкультуре аристократов, зачастую сохранившей даже имена своих выдающихся представителей; а от субкультуры крестьян остались лишь полуразрушенные орудия труда и остовы жилищ, по которым мы можем реконструировать их типичный образ жизни. Однако ценностные ориентации и тех, и других были одинаковыми, и они выражались в единой системе религиозных представлений, которые можно назвать политеистической мистикой, пришедшей на смену магической религии. А значит, можно говорить о единой культуре земледельцев, несмотря на особенности ее морфологии.

5. Ценность космического порядка и мистический политеизм

Итак, в основе морфологии культуры земледельцев лежала именно крестьянская субкультура, и поэтому именно ее ценности стали ключевыми производящими моделями всей традиционной классической культуры рассматриваемого типа. Что же это за ценности? Конечно, ценности урожая. Но нельзя описывать такую модель исключительно в праксеологических категориях. Урожай — это итог работы, но вся она неотделима от него, включая контекст ее осуществления. Иными словами, ценностью обладает весь космос,

[43] Гуревич А. Я. Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства. М., 1990.

образованный отношениями природы и человека. Причем речь идет не просто о двух сферах сущего, но и обо всех сложных взаимоотношениях между ними. Урожай, как итог этих отношений, никогда не гарантирован; космические циклы, частью которых является тот или иной результат, должны быть полностью воспроизведены; и только тогда будет успех, выражающийся в богатстве и возможности жить дальше, чтобы вновь и вновь повторять определенную традицией последовательность и структуру действий, оказывая поддержку космосу в его осуществлении собственной циклической жизни. Именно ценность космического порядка является основной в тезаурусе земледельцев, и именно она выступает порождающей моделью всей их культуры, со всеми ее субкультурными вариантами.

Как уже отмечалось выше, мистика возникает в результате кризиса магической родовой магии. Сельскохозяйственное производство оказывается относительно высокотехнологическим способом трудовой деятельности в сравнении с охотой и собирательством. Его эффективность опять-таки намного выше, чем присвоение. Однако рост эффективности сопровождается и ростом катастрофичности неурожая, который приводит к последствиям, далеко превышающим любые последствия катастроф присваивающего хозяйствования. Не следует забывать и о том, что родовые социальные структуры значительно меньше по количеству членов, чем земледельческие общины, и поэтому катастрофа в условиях общины ощущается острее даже в сравнении с полным вымиранием рода. В последнем случае просто некому эту катастрофу переживать. Систематические провалы мага не могут, таким образом, объясняться иначе, чем полнейшей дистанцией между его действиями и поведением божества. Ощущение родства с божеством прекращается или становится настолько незначимым, чтобы больше не иметь права требовать чего-либо (на место отношениям родства приходят отношения творца и твари). Остается только просить, создавая соответствующие формы ритуалов и текстов — молитвы; остается приносить искупительные жертвы за грехи, пытаясь предотвратить или прекратить наказания; и, наконец, — то, что остается от древней магии, — продолжать осуществлять старые ритуалы причастия, но с новым их смыслом.

Мистическое ощущение дистанции между человеком и божеством, понимание непредсказуемости его действий, чувство вины перед ним, порождающее безрезультатный поиск оснований того или иного наказания, — все это накладывается на сложный характер сельскохо-

зяйственной деятельности, с ее пространственной структурой, временной цикличностью, сохраняющейся связью человека и природы (речь, прежде всего, идет о биографическом цикле жизни человека и о календарном цикле хозяйственной деятельности). Каждый элемент этого пространства, времени и связи, — включая отдельные аспекты и явления, такие как растения, животные, солнце, вода, ветер и иные важнейшие и менее важные объекты, без которых невозможен урожай, — оказывается наделенным духом, поведение которого загадочно и иногда враждебно, который требует молитв, жертв и причастия. Множество таких божеств — политеизм сопровождается ощущением тайны их действий — мистикой. Мистический характер новых божеств прекрасно иллюстрируется знаменитым библейским мифом об Иове многострадальном, которому Яхве сообщает, что не может объяснить божественную мудрость конечному уму человека, то есть не может обосновать смысл страданий праведника. В античной трагедии эволюция загадочности судьбы (нарастание ее иррациональной необъяснимости), которой не повелевают даже боги, прекрасно прослеживается на материале шедевров Эсхила, Софокла и Еврипида. Если у Эсхила наказание за грех есть вполне справедливое и рациональное следствие определенного проступка, который явился результатом выбора между двумя типами зла, одновременно являющимися и двумя вариантами долга (так, Прометей выбирает между тем, чтобы выполнить волю Зевса, и тем, чтобы спасти людей от смерти, которая, кстати говоря, сама является следствием их проступка, возмездием за него); то у Софокла поведение богов совершенно загадочно (по крайней мере, для трагического героя), хотя все еще справедливо (так, Эдип стремится предотвратить грех, но нарушает при этом волю богов, обрекающих его на этот грех, заслуженный, конечно же, но все-таки не им, а его отцом); и, наконец, у Еврипида боги и загадочны, и несправедливы (так, Ипполит, являющий собой образ почти христианского святого, оказывается предметом гнева Афродиты за его аскезу и жертвой катастрофической несправедливости).

Древнее причастие, осуществлявшееся в ходе поедания тотемного животного и направленное на управление его духом, теперь имеет совершенно иной смысл, заключающийся в том, чтобы быть не отторгнутым божеством, а принятым в управляемый им ход вещей, избежать наказания и искупить грехи. Иными словами, убийство животного и уничтожение растения больше не имеют характер установления магического контроля над ними (их духами — предками человека) и становятся искупительной жертвой и порталом в сакральный

мир. Важнейшим ритуалом, утверждающим ценности классической традиционной культуры земледельцев, оказывается ритуал воссоздания рождения и смерти/воскрешения главного бога — духа жизни, который может выступать покровителем Солнца, пашни, того или иного растения или животного, в зависимости от особенностей сельскохозяйственной практики и исторического магического наследия. Хтоническое божество, олицетворяющее и одухотворяющее тот или иной аспект природы, вместе с этой природой рождается, умирает и воскресает, ежегодно повторяя этот космический цикл. Ключевые моменты года, такие как зимнее и летнее солнцестояние, весеннее и осеннее равноденствие, становятся вехами цикла мифической судьбы божества. Чаще всего именно зимнее солнцестояние становится рождеством божества, ибо с этого момента солнца/дня становится больше; а весеннее равноденствие — моментом смерти и воскресения, ибо с этого момента солнце/день начинают доминировать над ночью, жизнь над смертью, весна над зимой. Египетский бог виноградной лозы Осирис, греческие боги виноградной лозы Дионис, цветов Адонис, граната и злаковых растений Персефона, финикийский бог плодородия Таммуз, еврейский Иисус Христос, победивший смерть сын творца мира, и многие другие божества, которые умирали и воскресали, — демонстрируют многочисленные свойства хтонических божеств земледельческой мистики (нельзя не отметить и эволюцию образов этих божеств, их последовательную антропоморфизацию, вызванную рационализацией мистического опыта, которая усилила аналогию между телом человека, с одной стороны, и богом — духом природы, который теперь имеет образ, существенно отличающийся от того объекта, которым он управляет, с другой стороны).

Ритуалы, превращающие миф о хтоническом божестве в традиционную последовательность действий, воссоздающие мифические события особым символическим и одновременно вполне реальным — по крайней мере, для верующего — образом, направлены на то, чтобы сохранить космос, поддержать божество в его трагический момент жизни. Древняя симпатическая магия остается в этом ритуале как инструмент помощи божеству и космическому порядку. Сходство действий жреца и общины верующих с моментами жизни божества, включая, прежде всего, его воскресение, должно магическим образом обеспечить успешный исход событий. Существенным элементом такого ритуала оказывается причастие божеству, то есть ритуальное поедание его тела в тот момент, когда он умирает. Частица бога, сливаясь с телом человека, производит магический эффект

приобщения человека к богу и космическому целому, воссоздания этой целостности, сообщения духовной и материальной жизни всем участникам ритуала (здесь уже налицо рефлексы древней контагиозной магической практики, ибо ключевую роль играет ассоциация по смежности части и целого).

§ 7. Аксиологическая модель классической традиционной культуры скотоводов-кочевников

1. Производящее хозяйство и кочевое скотоводство

Производящее хозяйство возникало как комплекс отраслей в различных регионах мира, но только несколько таких попыток имело значительный успех. Уже отмечалось выше, что великие древние цивилизации бронзового века возникали в долинах больших рек (наиболее известные доколумбовы цивилизации — инков, майя и ацтеков, где бронза была мало известна и медь оставалась наиболее существенным материалом для изготовления орудий труда, — возникали у водоемов любого масштаба). В таких цивилизациях скотоводство, земледелие, торговля и ремесло образовывали комплексное производящее хозяйство с ярко выраженной доминантой земледелия и какой-то наиболее значимой сельскохозяйственной культуры. Однако в степи и пустыне такое хозяйство было невозможно; земледелие без воды, но с ветрами и перепадами температуры в экстремальных ландшафтах не имеет сколько-нибудь перспективных для выживания человека хозяйственных результатов. Однако скотоводство вполне способно эти результаты принести, даже в арктической тундре (только таежный лес, горы и острова непригодны для этого). В начале второго тысячелетия до нашей эры возникает кочевое скотоводство в степях Африки и Азии (можно найти его образцы и на других континентах, например в Австралии). Часть индоевропейских, семитских, тюрко-монгольских и других народов активно вовлекается в этот процесс.

Расцвет этих культур начинается в середине второго тысячелетия до нашей эры и длится вплоть до эпохи модернизации (с которой, в отличие от земледельческого, хозяйство скотоводов уже совершенно не смогло конкурировать), хотя на территории Юго-Восточной Азии и в Монголии этот тип культуры сохранился и до наших дней. Очевидно, что расцвет был обусловлен созданием крупных объединений племен номадов, способных к организации армейских подразделений, оказывающих серьезное влияние на политическую карту

мира. Такие армии были оснащены железным оружием (распространение железа, начавшееся в это время, играет как раз решающую роль в описываемом процессе), позволившим разрушать цивилизации земледельцев и создавать свои империи (достаточно вспомнить в связи с этим моноглов, хунну, гиксосов, арабов, тюрков и других завоевателей древности и Средневековья). Важную роль в успехах номадов играла доместикация лошади и верблюда как основных животных, использовавшихся и в продовольственных, и в военных (транспортных) целях. Не следует думать, что война является исключительной прерогативой кочевников, уже отмечалось выше стремление любой культуры к глобализации под собственной эгидой. Земледельцы воевали и завоевывали не меньше кочевников. Их империи обладали не менее обширными территориями, чем самые крупные результаты завоеваний монголов (я уже не говорю, что самой крупной империей в истории мира была Британская, которая возникла в результате модернизации, то есть намного позже Средневековья, а тем более древних земледельческих и скотоводческих культур).

Однако успехи номадов были всегда ограниченными и обреченными на итоговое уничтожение. Любой захват крупной земледельческой цивилизации всегда оборачивался ассимиляцией захватчиков и их изгнанием в короткий срок (до трехсот лет). Любая империя скотоводов-кочевников распадалась, как только она возникала; ибо империя есть земледельческий политический конструкт, она предполагает оседлый образ жизни. Промчаться как вихрь и уничтожить все на своем пути — можно, создать политическое целое на разоренных территориях — значительно сложнее, если не изменить всю систему культуры и производящий ее тезаурус. Технологическая сторона номадов всегда была архаичнее земледельческих аналогов. Копирование металлургических достижений и оружия приносило краткосрочные эффекты, но в долгосрочном плане всегда свидетельствовало о невозможности удержать достигнутое. Даже глубокий социально-культурный кризис земледельческой цивилизации, который накладывался на вторжение кочевников, не способствовал тому, чтобы обеспечить успешное строительство цивилизации. Но были и исключения из этого правила, и прежде всего это арабская империя, которая была создана кочевниками, но смогла предложить принципиально новую систему ценностей и основанную на них религию, успешно способствовавшую и военным успехам, и делу цивилизационного строительства даже в ходе масштабных культурных заимствований у покоренных народов.

2. Принцип культурогенеза: вторичная традиционализация

Культура, о которой сейчас идет речь, являет собой показательный пример регресса, а именно — часто встречающейся вторичной традиционализации артефактов различного типа, полученных в результате инновационных модификаций. Именно таков принцип культурогенеза кочевников-скотоводов. Паритет традиций и инноваций, в котором первые доминируют над вторыми, но сохраняют для них возможность существенного влияния (как это было у земледельцев), нарушается в описываемых культурах, причем резко и в пользу традиций. Этот процесс свидетельствует о том, что любые достижения культуры могут быть отменены и возврат к архаическим состояниям не является невозможным. Хрупкость технологической и утонченной цивилизации всегда сопровождает ее другое, во многом противоположное первому, свойство — угроза гибели человечества в результате неконтролируемого роста технологий. Еще одна важная черта вторичной традиционализации — неравномерность регресса. Речь идет о том, что в сфере технологий регресс наиболее заметен. Хозяйственная эффективность скотоводства намного ниже, чем земледелия. А это означает целый комплекс следствий, включая сокращение производства, отказ от торговли, сворачивание процессов классообразования, возвращение общественной собственности и натурального обмена, формирование заново социальных структур архического общества. Однако можно ли говорить о регрессе культуры в целом на основании подобных эффектов? На этот вопрос нельзя дать однозначный ответ.

С одной стороны, можно с уверенностью утверждать, что в сфере материальной культуры регресс очевиден (как очевиден и прогресс в истории, как традиционной культуры, так и особенно модернизации — именно в указанной сфере). Процессы эволюции остальных сфер культуры сложно охарактеризовать как регресс или прогресс. С другой стороны, кочевой образ жизни не может не приводить к такому явлению, как упрощение, атрофия (образование пережитков) и минимализм в различных сферах культуры. Возить с собой в ходе непрерывного перемещения в течение всей жизни можно только небольшие и простые объекты (юрту нужно изготовить так, чтобы она служила защитой от непогоды, но вместе с тем была мобильным средством, которое можно быстро собрать и разобрать, превратив в компактный артефакт), поэтому все сложное и большое приходится выбросить. Являются ли эти результаты синонимом регресса? Не всегда. Зачастую упрощение имеет как раз прогрессивный характер, а минимализация

может свидетельствовать о достижениях и мастерстве, несопоставимых с имевшимися ранее. Наконец, в ряде сфер культуры номадов можно обнаружить и существенный прогресс, которого не удалось достичь земледельцам. Причем речь идет о такой исключительно стабильной форме, как ценностные ориентации и религиозные формы их выражения — то есть о возникновении племенной монотеистической мистики, из которой со временем возникнет универсальный монотеизм, ставший, в свою очередь, выражением принципа культурогенеза Средневековья, мировых религий и глобализации соответствующего типа. Таким образом, можно утверждать, что любая архаизация культуры не равна ее тотальному регрессу. Верно и обратное, никакой прогресс в сфере технологий не дает оснований определять культуру как прогрессивную в целом в сравнении с культурой, обладающей менее развитыми технологиями и менее эффективным хозяйством. Вместе с тем локальный регресс и локальный прогресс — явления очевидные в сфере технологий и хозяйства и способные оказывать решающее воздействие на динамику культуры в целом.

3. Племя как субъект культурогенеза

Одним из наиболее существенных процессов архаизации культуры номадов оказывается образование такого субъекта культурогенеза, как племя, и военной демократии как принципа управления племенем. Напомню, что военная демократия — это власть мужчин, которые могут держать оружие в руках. Такая власть коллективна, но исключает юношей, не прошедших инициацию, и одряхлевших стариков. И племя, и военная демократия — пережитки прошлого, возникшие в эпоху архаики, затем утраченные цивилизациями, но, по-видимому, не до конца, ибо возвращение к ним есть не только результат конвергентной социальной эволюции (своего рода аналог биологических изменений, которые порождают в одинаковых условиях одинаковые органы и способности живых существ разного таксона). Племя было объединением родов, а род — следствием общинной собственности, дефицит которой не давал никому из его членов возможности для эмансипации. Теперь, в эпоху культуры номадов, эффективность производства снижается, количество артефактов сокращается, процессы классообразования и имущественного расслоения сходят на нет или замедляются, а значит, возникают все условия для реактуализации такой структуры, как род. Однако мы имеем дело здесь все-таки с культурой, основанной не на присвоении, а на производстве. Поэтому эффективность технологий скотоводов была однозначно выше эффективности технологий ар-

хаического рода, хотя и ниже, чем у земледельцев. Архаические роды, существовавшие в относительной изоляции друг от друга, теперь сосуществуют вместе, образуя единое целое. Военная демократия как принцип управления племенем мало чем отличается от такого же принципа управления рода, но размер племени существенно усиливает функции лидеров, вплоть до возможности передачи власти по наследству и формирования непроницаемой социальной перегородки между семьей вождя и остальным племенем. Непрерывные грабежи (по словам Ф. Броделя[44] — паразитизм номадов на достижениях оседлых народов), военные действия, требующие жесткой дисциплины в армии, подкрепляют этот процесс, вновь порождая классообразование, которое вроде бы начинало сходить на нет. Постепенно формируется и группа богатых приближенных вождя. Однако до возникновения морфологии культуры, включающей субкультуры аристократов и простолюдинов, дело так и не доходит.

Такие эволюционные качели, которые мы можем наблюдать в данном случае, приводит к ряду интересных последствий в ходе исторического процесса, опять-таки противоположных по своему смыслу. Появление средневековой культуры, являющейся синтезом различных древних форм культуры, как скотоводов, так и земледельцев, по-разному включает в этот синтез те или иные элементы, в частности военную демократию и исключительную роль лидеров. Оседлый образ жизни, ассимилируя военную демократию и абсолютизм вождя номадов, с одной стороны, порождает последовательную централизацию власти, весь объем которой принадлежит лидеру и лишь временно и локально делегируется какому-либо чиновнику (так называемая восточная деспотия, — традиционная, то есть спонтанно возникшая форма узурпации власти, существенно отличная этой спонтанностью от насильственного утверждения власти в тоталитарных системах), а с другой стороны — сложную систему личной зависимости, включающей разделение исполнительной и законодательной власти, то есть чиновников, назначаемых народным собранием или парламентом, и различных форм представительных совещательных и законодательных собраний. В ряде случаев подобные жесткие вертикальные социальные структуры были прямо унаследованы от номадов, как в Османской империи; а в ряде случае возникли в результате эволюции земледельческих политических форм деспотии, как в средневековом Иране. То же можно сказать и о военной демократии номадов (которой

[44] Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. Т. 2. М., 1986.

уже не было у земледельцев и которая прошла большой путь развития по сравнению с ее элементарными формами в архаическую эпоху), сыгравшей решающую роль в формировании власти в древнегреческом и древнеримском полисе, то есть в торгово-ремесленной традиционной классической культуре. Это последнее обстоятельство заставляет предположить особую роль номадов в сохранении демократических принципов разделения и осуществления власти в истории человечества.

4. Вторичный синкретизм культуры

Еще один пример архаизации культуры — это вторичный синкретизм морфологической системы артефактов скотоводов-кочевников. Та же эволюционная ситуация, что характеризует принцип культурогенеза и его субъект, здесь приводит к следующей дилемме: архаические признаки культуры возникли вновь, или они сохранялись латентно на новом этапе ее существования и были просто реактуализированы, как могут быть реактуализированы «отключенные», то есть переставшие выполнять свои функции, но сохранившиеся гены в ДНК организма. Упрощение материальной культуры и ее минимализация восстанавливают некоторые аспекты духовной культуры архаической эпохи, однако не все и не всегда в их первозданной форме. О социальной структуре уже шла речь, и на ее примере было показано, что всякое упрощение приводит к тому, что исчезает сложная дифференциация. Детально распределенные аспекты смыслов и отношений сливаются в единство, однако его нельзя назвать синтезом, так как результат не представляет собой какое-то дополнительное смысловое целое, но наоборот: он представляет собой утрату тех или иных смыслов. Вторичный синкретизм, в отличие как от первичного, так и от позднейшего синтеза, — это именно утрата форм и содержаний культуры, это движение назад, а не чреватое будущим состояние.

Человек такой культуры не ощущает больше того первобытного единства мира, в котором он был аналогом макрокосма, в котором все элементы мировоззрения и части культуры содержали потенциал дифференциации, наоборот, он полон ретроспекций и редукций сложных результатов, которые больше не дают ему возможности выжить. В качестве примера такого процесса можно рассмотреть формирование звериного стиля в искусстве номадов. Звериный стиль — это прежде всего мелкая скульптура и декоративно-прикладное искусство, он сопровождается мифологией, возвращающей из прошлого древние тотемные представления о родстве человека и зверя. Магический характер этих представлений сопровождается неполнотой ритуального целого: тотемных причастий больше нет, принесе-

ние в жертву коня, описанное в Махабхарате, имеет совершенно иную цель — мистическую, ибо Брахма — уже не предок человека и дух зверя, а верховный бог, творец мира. Но магическая сторона сохраняется. Коня может остановить любой, кто претендует на власть, и тогда претендент должен сразиться с властителем (в архическом мифе о золотой ветви похожая история возникает в контексте неусыпного контроля за омелой со стороны вождя, который будет убит, если ветвь-паразит будет сорвана с тела хозяина и украдена). Если вождь настоящий, духи помогут ему победить и сохранить растение, если он утратил связь с ними, он должен умереть. Возникает причудливая эклектика из архаики и традиционной культуры, характерная в дальнейшем для многих традиций, включая средневековые (например, буддизм с его синтезом с синтоизмом). Тотемное животное превращается в образ мира, наподобие мирового древа земледельцев (чья магия становится постепенно пережитком); в котором корнями оказываются ноги, стволом — туловище, а кроной — голова; происходит вторичная зооморфизация (деантропоморфизация) сакрального. Магическое начинает вновь играть существенную роль, но не имеет былой эффективности и нуждается в мистическом; религиозный деятель или вождь оказывается одновременно и жрецом, и шаманом. Эпосы кочевников также приобретают архаический оттенок, сохраняя общее героическое содержание. Это выражается и в том, как герой совершает магические действия, и в том, что генетические мифы вновь начинают играть важную роль в структуре сюжета. Так, например, в тюркском эпосе «Огуз-наме» генеалогические предания и героические сказания занимают одинаковое место. Наконец, эпическая культура кочевников зачастую не имеет письменной фиксации. Письменность либо не появляется за ненадобностью протокола каких-либо творческих инноваций, либо исчезает. Так, мы не знаем, была ли письменность у скифов, ибо ее примеров крайне мало для какого-либо вывода на этот счет. В поздний период трансформации номадизма в оседлые империи, письменность, конечно, не может не возникнуть или не быть заимствованной у земледельцев.

5. Монотеистическая мистика и ценность пространства

Теперь можно перейти к анализу экзистенциальных ценностей скотоводов-кочевников. И здесь опять-таки можно начать с главной из них — зверя, будь то лошадь, верблюд, овца, буйвол или что-то еще. Но, как и в структуре тезауруса земледельцев, зверь оказывается лишь частью сложного процесса, космического целого, в котором роль земледельческого времени с его постоянно воспроизводящейся

цикличностью выполняет необратимое пространство. Скотоводство не предполагает ценности земли, на которой стационарно растет растение. Наоборот, земля ценна лишь как переменная, по которой необходимо непрерывно перемещаться по мере того, как кормовые ресурсы будут исчерпаны, по мере того, как животные съедят то, что найдут на пастбище. Номадизм — это бесконечное движение, в котором ценен не контекст, а субъект; не то, где осуществляется переход, а то, как и кто его осуществляет. Покорение пространства — цель и ценность номада. Он осуществляет ее ради сохранения собственного рода и ради сохранения животных, которые позволяют ему и его роду, племени выжить. В этом усилии не может сформироваться представление о циклах и частях объектов, воплощающих ценность. Формируется представление об особом божестве, загадочном и непредсказуемом настолько же, насколько таковы и боги земледельцев, но единственном в своем роде, ибо он выступает константой на фоне бесчисленных переменных. Конечно, отдельные элементы политеизма земледельцев можно обнаружить и у кочевников, с той или иной степенью модификации, например обожествление зверей или наделение божественным статусом Солнца, огня, неба. Однако важнейшую роль играет другое божество — защитник, покровитель народа.

На примере Яхве евреев это обстоятельство особенно заметно. Бог-протектор очень напоминает архаический тотем, который тоже защищал род архаического человека, но теперь он больше не родственник, а творец. Он создал свой народ для того, чтобы тот приносил ему жертвы и подчинялся, а в ответ божество будет спасать народ в его бесконечном путешествии. Всякое путешествие полно опасностей, и человеку нужен помощник. Ему угрожают другие люди, племена кочевников и оседлые земледельцы, которые встают на пути, мешают накормить скот. С ними нужно постоянно воевать и спасать собственные жизни. Но не только люди, пустыни и степи, лишенные воды, мороз и ветер, превращающие все вокруг в царство смерти, иными словами, силы стихий, которым всегда доступен кочевник, не имеющий теплого и мощного крова, вроде крепких и тяжелых деревянных жилищ и каменных стен городов цивилизованных земледельцев, грозят неминуемой смертью, от которой есть только одно спасение — всемогущий бог, который решил сберечь свой народ. Такой тип религии можно назвать племенным монотеизмом. Яхве постоянно подчеркивает, что его народ в его власти, что только поклонение ему может спасти этот народ. Примечательно также и то, что у Яхве нет особого воплощения, это не антропоморфный и уже не зооморф-

ный бог (есть вероятность, что он имеет стихийное происхождение, так как часто ассоциируется с небом и грозой, но эта связь не актуальна уже для самых ранних текстов Пятикнижия). Он живет в особом доме — кочевнической палатке и олицетворяет собой весь мир, который благодаря этому богу больше не грозит его людям смертью и несчастьями. В отличие от монотеизма мировых религий племенной монотеизм не претендует на то, что его бог создал весь мир. Племенной бог один, но он создал только свой народ и имеет достаточное могущество, чтобы его спасти.

Поведение племенного бога загадочно и непредсказуемо. Он, конечно, сообщает, что можно и что табуировано, но, даже полностью выполнив его завет, благополучие никто и никогда не может себе гарантировать. Судьба Иова многострадального, о котором я уже упоминал выше, — самое наглядное свидетельство такого положения дел. Вместе с тем у племенного бога очень много различных запретов и предписаний. Это, пожалуй, одна из главных отличительных черт такого рода мистики. И она свидетельствует об архаизации этой религиозной практики. Именно примат ритуала над живой духовной связью человека и божества отличает магический мир от мистического мира. Этот примат выступает залогом успеха воздействия на мир духов и управления ими. В монотеистической племенной мистике таких залогов и гарантий нет ни для какого первосвященника или царя, даже для пророка их больше нет, но выполнение законов — важнейшее условие спасения. Фигура пророка же, в свою очередь, подчеркивает мистический характер племенного монотеизма, ибо общение с божеством продолжается, и он вновь и вновь обновляет свой завет, передавая его из уст избранных людей (пророк очень похож на мага, но он полностью зависит от божества и почти никак не зависит от ритуала). История взаимоотношений Яхве и евреев показывает, как люди непрерывно нарушают завет божества, а оно карает их за вполне понятные проступки. Более того, эти проступки нельзя оправдать никаким моральным выбором, как мы оправдываем, например, нарушение воли Зевса Прометеем. За проступками евреев только глупая самоуверенность, позорная корысть и постыдное малодушие. Впрочем, дети тоже нарушают запреты взрослых, даже понимания неотвратимость наказания, но надеясь на их милосердие. А человек всегда остается ребенком, дефицит взрослости и даже ответственности — нормальная черта каждого из нас, в какую эпоху мы бы ни жили.

В ритуальном отношении племенной бог ничем не отличается от других богов политеистической мистики. Здесь можно обнаружить

те же элементы: молитвы, жертвоприношения и причастия. Только в последнем элементе оказывается отличительная особенность. Племенной бог не воплощен ни в каком теле, поэтому причастие ему крайне затруднено. Верующий не поедает частицу его тела, чтобы приблизиться к нему и слиться с ним (в этом отношении христианское таинство — явный элемент архаизации монотеизма). Эти события полностью оказываются исключенными из религиозной практики. Только смерть выступает способом перехода в мир сакрального, причастия божеству. Этот фактор вызывает к жизни множество различных систем духовного причастия к сакральному, гностических упражнений, вроде трансцендентальной медитации и индийской йоги. Смысл подобных упражнений в том, чтобы уподобиться божеству, подчинить собственную телесную природу, трансформировать ее настолько, чтобы она не помешала причастию чистому от тела духу божества. Конечно, такие усилия характерны уже для очень поздних стадий развития монотеизма и представлений о сакральной реальности, но их начало заложено в деантропоморфизации племенных божеств и сепаратизации их образов от каких-либо инкарнаций.

§ 8. Аксиологическая модель классической традиционной культуры торговцев-ремесленников

1. Ремесло и торговля в динамике классической традиционной культуры

Из трех типов классической традиционной культуры только земледельческая может претендовать по характеру своего культурогенеза на статус подлинно классической версии традиций. Культура скотоводов-кочевников представляет собой регресс в сторону архаических традиций, а культура торговцев-ремесленников, наоборот, — прогресс в сторону замены традиций на инновации. Фактически этот последний вариант можно рассматривать как первую попытку создания креативной культуры, которая оказалась неудачной, но не совсем, ибо ее воссоздание в более позднее время — в эпоху Возрождения, в Западной Европе — обеспечило успешность этой второй попытки. Что же остается общего у трех типов классической традиционной культуры? Н. Я. Данилевский[45] называл такие культуры автохтонными, и действительно, можно говорить, что традиционные культуры предвосхищают все основные формы культурогенеза более позднего времени, все субкуль-

[45] Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 1991.

туры, субъекты и элементы морфологии средневековой и креативной культуры. Именно автохтонность, то есть первичность возникновения тех или иных форм в том или ином месте существования традиционной культуры земледельцев, скотоводов-кочевников и торговцев-ремесленников заставляет говорить об их типологическом единстве.

Особенностью культуры торговцев-ремесленников является то, что она возникла только один раз. Эта исключительность, с одной стороны, легко объясняется, потому что любое достижение уникально, но, с другой стороны, человечество продолжает ломать голову над вопросом о том, как такое могло произойти. Как в условиях совершенно стереотипных локальных вариантов культуры земледельцев и скотоводов-кочевников возникло настолько уникальное и поразительное явление, каким была Древняя Греция (Древний Рим, конечно, много скопировал у греков, но это была типичная земледельческая культура, ставшая политической империей; такая же, как когда-то до Рима была Ассирия, а затем Персия, Македония, и наконец, Рим; иными словами, суть экономики такого рода политического образования в ее основе, с одной стороны, земледельческая цивилизация, а с другой — непрерывное ограбление захваченных территорий. Макс Вебер справедливо утверждал, что Римская империя пережила упадок и распад в момент, когда разрослась настолько, что ей не хватило инфраструктурных возможностей двигаться дальше, поддерживая свое единство; но даже если бы она захватила Индию и Китай, она бы все равно распалась, ибо захватывать было бы попросту больше нечего, а значит, источники паразитирования были бы исчерпаны).

Французский исследователь Андре Боннар[46] в своем капитальном труде «Греческая цивилизация» утверждал, что современную культуру, то есть культуру двадцатого века, создали именно греки; то есть они на две с половиной тысячи лет опередили весь мир. В пятом и четвертом веке они создали современную демократическую политическую систему с ее разделением властей на судебную, законодательную и исполнительную (этот результат дополнило потом римское право — единственное существенное достижение культуры этой империи), современное светское искусство с его морфологией видов и даже жанров каждого вида (например, трагедию и комедию в театре), современную науку, основанную на рациональной аргументации и ее критическом обсуждении, наконец, даже такие явления, как профессиональный спорт и музей (один из важнейших

[46] Боннар А. Греческая цивилизация. М., 1995.

признаков креативной культуры), в котором сохранялись раритеты — уникальные достижения человека, представляющие социальную ценность, и типичные артефакты времени. Но главное достижение античной культуры — творческая личность, обретшая свободу творить, которая почти не преследовалась и даже поощрялась. Обилие времени для творческого досуга (как ежедневного, что выражалось в коротком рабочем дне, так и праздничного, что выражалось в невиданном количестве выходных дней за год), запрет телесных наказаний и ограничения свободы для граждан полиса (пенитенциарная система, если не брать в расчет исключения, допускала только смертную казнь, конфискацию имущества и изгнание), различные штрафы за отказ от политической и рекреативно-воспитательной деятельности и, наоборот, финансовые поощрения за активное участие в ней (вроде теорикона — платы за посещения театра и иных социально значимых зрелищ) и многие другие достижения древних греков свидетельствуют о том, что они на тысячелетия опередили и восточные, и западные цивилизации. Конечно, не все было настолько замечательно, чтобы вызывать один восторг; существовали и темные стороны греческой цивилизации, которые заставили того же Боннара назвать ее варварской (например, огромное количество жителей полиса, лишенных каких-либо политических прав, куда входили женщины, дети, мигранты; рабство, которое хотя и не играло существенной экономической роли и зачастую было патриархальным, превращая раба в одного из слуг хозяина, работавшего вместе с ним, — но все же раб был по своему юридическому положению отчужден даже от права на собственное тело, что превращало его в одну из вещей, наподобие домашнего скота; жуткие убийства младенцев, которые были официально разрешены до момента инициации; полная социальная изоляция женщин и многие другие откровенно негативные явления), — но все это не перечеркивает того вклада в историю культуры, которому мы все обязаны Древней Греции, ибо фактически мы сегодня живем в мире ее достижений.

Вопрос о том, что же было той самой динамической силой, которая вызвала к жизни описываемый сейчас тип культуры, получил называние «проблема греческого чуда». Чудо на то и чудо, что его невозможно рационально объяснить, поэтому и в данном случае ни одно из объяснений не оказывается удовлетворительным полностью. Но все-таки из перечня этих объяснений, которые человек не в состоянии, в силу своей рациональной природы, не осуществлять вновь и вновь, можно выбрать наиболее аргументированное и убедительное.

Я назову сейчас некоторые из этих объяснений, чтобы показать убедительность того, которое выбрал в качестве основного. Самое распространенное объяснение, которое особенно любили немцы, часто относившие только себя и греков к числу основных народов мира, — невероятная одаренность; как встречаются гении и ординарные люди, так иногда случаются и гениальные народы на фоне заурядных. Эта концепция встречается и у философов (И. Фихте, Ф. Ницше), и у культурологов и филологов (У. Виламовиц, Ф. Гундольф). Проблема такого рода воззрения, которое может иметь вполне нейтральный характер, а может приобретать и крайние формы, выражающие идеи расово-национального превосходства одного народа над всеми остальными, заключается в том, что оно ничего не объясняет, ибо вновь заставляет искать ответ на исходный вопрос, только теперь поиск направлен на обнаружение причин этой гениальности, которых найти совершенно невозможно. Такие объяснения окказиональны, ибо показывают лишь то, что явление возникло совершенно случайно и у него не было никаких исторических причин.

Поэтому обратимся к ряду концепций, которые такие причины указывают. Особенно много работ данного рода было опубликовано в России. Так, Ю. В. Андреев[47] в книге «Цена свободы и гармонии» утверждал, что причина греческого чуда — сохранение военной демократии в условиях развитой цивилизации; А. И. Зайцев в книге «Культурный переворот в Древней Греции, VIII–V века до нашей эры»[48] объяснял чудо использованием железа в условиях полиса, сохранившего независимость; М. К. Петров в книге «Пираты Эгейского моря»[49] говорил о том, что чудо объясняется развитием мореплавания и пиратства в Греции, которое породило дух свободы и ценность человека в условиях рискованных путешествий на корабле, где жизнь каждого зависела от воли и разумного поведения других членов экипажа. Концепцию А. Ф. Лосева[50], который умудрился объяснить греческое чудо рабовладением, обеспечивавшим созерцательный досуг, оставим на его совести, ибо более причудливого

[47] Андреев Ю. В. Цена свободы и гармонии. Несколько штрихов к портрету греческой цивилизации. СПб., 1999.

[48] Зайцев А. И. Культурный переворот в древней Греции VIII–V веков до нашей эры. Л., 1985.

[49] Петров М. К. Античная культура. М., 1997.

[50] Лосев А. Ф. Античная философия и общественно-исторические формации // Античность как тип культуры. М., 1988. С. 28; Лосев А. Ф. Типы античного мышления // Античность как тип культуры. М., 1988. С. 94.

причинно-следственного отношения, чем связь насилия и паразитизма как причины со свободой и творчеством как следствием, трудно себе представить. Остальные же концепции не объясняют суть греческого чуда, ибо в них нет главного — ответа на вопрос о природе уникальности этого чуда. Иными словами, военная демократия известна во многих восточных полисах, даже в древнерусском Великом Новгороде; железо использовалось активно всеми земледельцами и даже скотоводами-кочевниками; торговля и пиратство, например, в Средиземноморье были присущи финикийцам даже больше, чем грекам; но никто из этих народов не создал чудесной греческой культуры, исполненной непревзойденной красотой, уважением к человеческому достоинству и духом творческих состязаний.

Я полагаю, что единственный удовлетворительный ответ, хотя и не полностью снимающий проблему, дал на вопрос о греческом чуде М. С. Каган в своем «Введении в историю мировой культуры»[51]. Он связал чудо с возникновением торговли и ремесла как наиболее существенных форм хозяйствования в Древней Греции. В условиях гористой местности Балканского полуострова земледелие и скотоводство были малоэффективными, но расположение полуострова в самом сердце Средиземноморья делало его ключевым пунктом пересечения всех торговых путей одного из важнейших регионов цивилизации своего времени (не будем забывать, что реки и моря — основная транспортная инфраструктура древности). Успешная торговля вызвала к жизни расцвет ремесла, которое могло существовать только в городе. Ремесленные артефакты было удобно создавать и обменивать, находясь в центре мировой торговли. Ремесло же способствовало развитию творчества и свободы, реанимировало военную демократию и сделало дух независимости и соревнования, а не войны и разграбления основным принципом культурогенеза. Конечно, торговля и ремесло известны не только в Древней Греции, но нигде более они не играли ключевой роли, и именно поэтому не создали особой культуры, особой цивилизации, состоящей исключительно из независимых полисов, с их бесчисленными мастерскими. Конечно, можно также задать вопрос, а почему другие полуострова и острова не стали центрами такой культуры, — как мы задаем вопрос о том, почему только человек стал разумным животным в ходе эволюции организмов, — и на такой вопрос будет трудно получить ответ, и скорее всего, он никогда не будет дан. Однако и полученного М. С. Каганом ответа о природе греческо-

[51] Каган М. С. Введение в историю мировой культуры: в 2 т. СПб., 2003.

го чуда достаточно, ибо для понимания роли античной культуры греков в истории мировой культуры он дает все необходимые смыслы.

2. Агональный дух как принцип культурогенеза культуры торговцев-ремесленников

Паритет традиций и инноваций в принципе культурогенеза торговцев-ремесленников была нарушен в пользу инноваций, но культура осталась традиционной. По крайней мере, я позволю себе сделать именно это утверждение (хотя в культурологии и истории можно встретить и другие, прямо противоположные моей, концепции, причисляющие Античность к типам креативной культуры). Однако сложившаяся в результате полемики ситуация требует комментариев и ответа на вопрос о том, почему такую культуру нельзя охарактеризовать как версию креативной. Моя квалификация обосновывается тремя аргументами. Первое — достижения античной культуры просуществовали очень недолго, иными словами ее креативность была пробой, которая была признана ошибкой уже через двести лет после возникновения. Обратимость эволюции античной культуры, возврат к традициям и отмена креативности уже в римские времена, а затем особенно в Средневековье (несмотря на то, что без Античности не было бы креативной культуры эпохи Возрождения, о чем, конечно же, следует помнить; то есть несмотря на то, что достижения Античности никогда не были преданы забвению полностью) — первый аргумент в пользу квалификации античной культуры как традиционной. Далее: не следует забывать о том, что творческое меньшинство античных греческих полисов было именно меньшинством, тогда как большинство их жителей оставались носителями традиционной земледельческой культуры, ценности которой воспевались в эпосах Гесиода и Гомера со всей возможной выразительностью и почтительностью.

А. И. Зайцев назвал существенным компонентом культуры Древней Греции агональный дух — стремление к состязанию за победу, в совершенно разных сферах, не только в такой традиционной, как спортивные игры, но и в искусстве, науке, политике. Следует согласиться с тем, что это совершенно исключительное явление, и оно говорит об особом акценте греческой культуры — творческом преображении всей человеческой деятельности. Однако, несмотря на только что сказанное, мой главный аргумент в пользу традиционности культуры греческих торговцев-ремесленников можно сформулировать следующим образом: ценность творчества не была в античной Греции основной (такой, какой она стала во все эпохи истории креативной культуры, вплоть до начала двадцать первого века, когда ситуация

опять существенно изменилась). Это особенно следует подчеркнуть, ибо творчество всегда рассматривалось в культуре античной Греции как инструмент, а не цель. Оно было средством достигнуть победы во имя славы полиса, оно было средством утвердить новые традиции, оно было средством социально-экономического развития, но не самостоятельной ценностью, ради которой жил человек. И еще: творчество никогда не рассматривалось выше традиций, которые сохраняли всю мощь ключевого принципа культурогенеза. Иными словами, ни один грек не нашел бы сам факт того, что необходимо признать что-либо ценным на основании его новизны, выше того факта, что необходимо признать что-либо ценным потому, что он сделан по хорошо известным образцам, и потому, что ценным его считали предки. Таким образом, традиция перестала доминировать на практике, но осталась доминировать в системе мировоззрения.

3. Античный полис как субъект культурогенеза культуры торговцев-ремесленников

Античную культуру можно считать местом рождения автора. Как в эпоху постмодернизма можно говорить о смерти автора, а в эпоху сетевой культуры о его «постмортальном» существовании, в Античности автор впервые заявляет о себе. И заявляет своеобразным способом. С одной стороны, впервые в истории человечества творец ставит подпись на своем произведении, включая даже совершенно бытовые артефакты, вроде вазы или кувшина. А с другой стороны, можно обнаружить такое явление, как аллонимное авторство, аллонимность. Приписывание своих произведений хорошо известным авторам с целью сохранить их как ценности в истории культуры — одно из очень ярких свидетельств квазитрадиционности античной культуры, то есть своеобразной вторичной традиционализации креативности (многочисленные псевдогомеровские и орфические тексты, представляющие собой стилизации и подражания; знаменитый корпус Псевдоареопагитик, написанный в четвертом веке и приписанный автору, жившему в первом веке нашей эры, который, несмотря на свой подложный характер, стал одним из основных богословских сочинений христианства, сыгравших ключевую роль в становлении церковной иерархии; и многие другие примеры такого рода). Аллонимность свидетельствует о стыде авторства, стремлении одновременно оставить свой след в истории и сделать при этом все, чтобы подлинное имя автора этого события никто не узнал.

Редукция авторства могла осуществляться и другими способами, дезавуирующими личный вклад творца. Во-первых, это обширные

заимствования из признанной эталоном классики, которые можно назвать как уважительный плагиат (явление, которое отдаленно напоминает обязательные цитаты из марксистско-ленинской классики и стенограмм съездов партии в советской науке и публицистике). Такие заимствования могли быть прямыми цитатами, пересказами, копированием эпитетов, структур отдельных сцен и сюжетов. Вергилий, копируя Гомера, демонстрирует уважение к своему вечному наставнику и преемственность, которая обеспечивает трансляцию этого уважения и к собственному эпосу, и к истории Рима, начало которой описывается в нем. Во-вторых, почти каждый великий творец античной Греции стремился стать основателем школы, то есть не просто создать что-то уникальное, а скорее — новый тип, образец, по которому будут в дальнейшем создавать подобия изначального достижения. Наука и искусство креативной культуры тоже обладали традициями, но они редко были структурированы в такой цеховой форме, какой была школа в античной Греции. Каждый творец, будь то философ или скульптор, идентифицировался по своему учителю и школе, к которой он принадлежал (Антисфен был учеником Сократа, а Фидий — Гегия; Марк Аврелий — стоик, а Прокл — академик). Наконец, творчество в контексте соревнования всегда имело ценностью прославление города, из которого произошел автор. Не случайно и то, что не семья (фамилия) выступала идентифицирующим именем человека, а город, откуда он был родом (Платон из Афин, а Гесиод из Кимы). Город являлся одной из величайших ценностей античной культуры, принадлежность городу — гражданство — честь родившегося там и несбыточная мечта мигранта (особенно если речь шла об Афинах, куда, как в центр мира, стремились и греки, и варвары). Именно поэтому город, городское сообщество, которое по своему происхождению было родо-племенным, можно назвать основным субъектом культурогенеза торговцев-ремесленников.

4. Морфология античной культуры как проект морфологии креативной культуры

Морфология античной культуры почти ничем не отличается от классической креативной культуры, то есть она совпадает с ней, начиная от культуры эпохи Возрождения и заканчивая культурой Модернизма. Речь идет о том, что Античность представляет собой полностью сложившуюся дифференцированную систему культуры, в которой все элементы существуют самостоятельно в качестве особых метанарративов с их конкретными нормами, будь то наука или искусство, идеология или религия, социальные институты или

психотелесные практики человека. Важнейшей особенностью такой культуры является ее светский характер. Именно независимость от религии обеспечивает такую дифференциацию, поскольку каждая сфера культура теперь основывается на собственных принципах. Искусство — на вкусе, наука — на разуме и критической дискуссии, общество — на принятых законодателем (в данном случае — народным собранием) нормах; человек — на требованиях рационально обоснованной морали. Ф. Ф. Зелинский[52], характеризуя верования Древней Греции, обозначил их понятием «религиозный индифферентизм». Это означает отсутствие глубоких мистических и магических отношений человека и божества. Можно быть суеверным, особенно доверять оракулам и гаданиям по внутренностям птиц, можно даже делать отдельные исключения, создавая такие подлинно религиозные феномены, как элевсинские мистерии, но главное в отношении древнего грека с богами — это свободное общение, позволяющее придумывать о них новые истории, наделять самыми нелицеприятными оценками, но сохранять пантеон как символ единства полиса и Греции в целом. Это отношение к религии — чрезвычайно показательное обстоятельство во всей характеристике традиционности и креативности культуры торговцев-ремесленников.

Вместе с тем культура античной Греции сохраняет связь со своим религиозно-синкретическим прошлым и творчески использует ее. Это не просто материал для профессионалов-историков, вскрывающих латентные и уже мало понятные кому-либо смыслы, а живое культурное лоно, связь с которым совершенно не потеряна. Зритель античной трагедии прекрасно понимает ее связь с дионисийской мистерией, родство главного героя и жреца, хора и сообщества верующих; зритель спортивных состязаний еще помнит погребальные ритуалы на могилах героев, прославивших себя именно теми доблестями, в которых теперь соревнуются спортсмены; миф о богах и героях, общавшихся с этими богами, продолжает оставаться материалом для создания произведений искусства и научных метафор философских сочинений, вроде знаменитых образов пещеры, гермафродита или Атлантиды, созданных Платоном. Конечно, и креативная культура современного типа может использовать в качестве материала миф и историю, но этот ход совершенно не обязателен, более того, исключителен на фоне абсолютно иных источников творчества. Для античной культуры эти источники являются основными, на фоне

[52] Зелинский Ф. Ф. История античной культуры. СПб., 1995.

которых все остальное — редкое исключение (вроде пьесы Эсхила «Персы», посвященной современной ему исторической эпохе).

Уровень художественных произведений (литературы, скульптуры, архитектуры), научных сочинений (прежде всего, умозрительного характера, то есть философии и математики), утонченность и совершенство декоративно-прикладного искусства, сопровождавшего производство ремесленных изделий (вспомним хотя бы замечательную вазопись), поражает современного человека настолько, что становится ясно: в сравнении с этим наследием любая другая культура не обладает подобной полнотой достижений во всех сферах культуры. Конечно, архитектура и скульптура Древнего Египта и Месопотамии, Индии и Китая, философия и литература той же Индии и Китая, отдельные удивительные памятники сакрального искусства других регионов — не могут не восхищать ценителя мудрости и красоты, но только Древняя Греция обладает наследием, которое можно охарактеризовать как целостный космос культуры, совершенно не утративший актуальности и значения вплоть до наших дней для любой региональной культуры мира и человечества в целом.

5. Экзистенциальные ценности античной торгово-ремесленной культуры

Что же можно назвать важнейшей ценностью торговца и ремесленника Древней Греции? Я рискну предположить, что это совершенство. Достичь его нельзя, но к нему можно и нужно стремиться. И в своей собственной жизни, и в жизни полиса, и в жизни всей страны. Совершенной может быть красота, может быть мудрость, может быть добродетель. Стремление к совершенству предполагает постоянное достижение новых ступеней на этом пути, соревнования с другими и победы в этом соревновании; победы, одержанные опять-таки не ради себя, или не только ради себя, но и ради другого, включая даже соперника, включая как своих родных горожан, так и всех остальных греков. Ощущение единства во множестве — тоже поразительное достижение древнегреческой социальной идеологии. Конечно, оно тесно связано с сексизмом и шовинизмом, оправданием рабства и насилия, характерными даже для таких великих умов, как Сократ и Аристотель (первый, как известно, благодарил богов за то, что родился греком, мужчиной и человеком; а второй умудрился разглядеть рабство в анатомии человека). Но лучшее в этой идеологии — это способность сохранить свободу и вместе с тем — чувство принадлежности единому обществу и единой культуре; творить, сохраняя в неприкосновенности все важнейшие ценности собственного народа.

Возможно, именно отсутствие опыта, подобного тому, который пережили греки, удивительность, буквально «чудесность» этого опыта, а также их стремление сохранить традиции, несмотря на грандиозный творческий взрыв, который они осуществили в столь короткий промежуток времени, и привело к тому, что океан традиций поглотил их полуостров свободы на несколько тысяч лет. Но память о нем уже никогда не могла быть истреблена и навсегда осталась мечтой и вдохновением человечества, обреченного теперь на то, чтобы рано или поздно повторить блестящий век культуры Древней Греции в новых условиях. Именно поэтому европейское Средневековье было всегда чревато Античностью и именно поэтому в Европе, унаследовавшей Античность, состоялось рождение креативной культуры (хотя и другие факторы, безусловно, нельзя сбрасывать со счетов: особенно ценность личного спасения, ставшую основной в христианстве, вокруг которого возник синтез греческих, иудейских и западно-европейских традиций культуры).

§ 9. Аксиологическая модель средневековой культуры

1. Средневековье как термин исторической типологии культуры

Обозначение «Средние века» — дискриминационный термин, который показывает крайне отрицательное отношение к соответствующей культуре. Кристоф Келлер в своей «Historia universalis» разделил всемирную историю на три периода: древность, Новое время и Средние века. Срединность Средневековья в этой концепции нельзя понимать просто в качестве некоего места в нейтральной последовательности, тем более его нельзя понимать в качестве привилегированной позиции сердцевины какого-либо сущего. Именно ничтожность того, что называется средненьким, гораздо ближе интенции К. Келлера[53]. Точнее же — то понимание, которое указывает на Средневековье как на бессмысленную пустоту, располагающуюся между существенными периодами истории Античности и новоевропейского времени. Интересно, что другая известная периодизация, отличающаяся дискриминационным характером, сегодня почти не используется и с ее помощью можно создавать только публицистические тексты или указывать на устаревшие концепции. Я имею

[53] Cellarius, Christoph. Historia Universalis [Электронный ресурс]. URL: https://mateo.uni-mannheim.de/camenahist/autoren/cellarius_hist.html (дата обращения: 26.04.2023).

в виду историческую типологию общества Адама Фергюсона[54], изложенную им в книге «Опыт истории гражданского общества» и представляющую исторический процесс как смену дикости варварством и затем смену варварства цивилизацией. Эта классификация гораздо более точна, чем классификация К. Келлера, поскольку в ее основе лежит тип хозяйствования, который мы и сегодня используем, выделяя архические общества, общества скотоводов-кочевников и общества земледельцев. Именно первый тип общества и был назван дикостью, второй — варварством, а третий — цивилизацией. Однако, несмотря на эту точность, идеи А. Фергюсона полностью отвергнуты. За различием же Античности, Средневековья и Нового времени вообще нет никакого внятного критерия. Начало Средневековья К. Келлер связывал с реформами Константина Великого, а его гибель — с падением Константинополя. Между тем эта классификация остается рабочим инструментом наук об истории, включая историю общества и историю культуры.

Это скандальное положение дел обязывает исследователя разобраться с тем, что же такое Средневековье в его концептуальной сути, то есть в его критериально-типологическом смысле, который позволил бы говорить о нем как об историческом типе культуры и обнаруживать примеры этого типа или хотя бы только один такой пример. Таких попыток известно также немало, но все они, на мой взгляд, не обладают должной убедительностью. Важнейшая попытка такого — концепция Карла Маркса[55], в которой Средние века стали называться эпохой феодализма. С этой концепцией в силу ее конкретности и точности всегда были серьезные проблемы в ходе применения к неевропейским ситуациям. Европейское Средневековье с его политической раздробленностью, личной зависимостью вассалов и сюзеренов, земледельческими формами организации взаимодействия крестьян и феодалов плохо увязывалось с аналогичными земледельческими обществами Востока. Пришлось придумывать азиатский способ производства. Но то же самое можно сказать и о рабовладельческом строе. Он не встречается нигде, кроме древнего Рима и некоторых эллинистических государств. Ни Египет, ни Китай, ни Индия не знали рабства как способа создания валового национального продукта. В Древней Греции рабы играли некоторую роль в экономической

[54] Фергюсон Адам. Опыт истории гражданского общества. М., 2000.

[55] Маркс К., Энгельс Ф. К критике политической экономии // Собрание сочинений. Т. 13. М., 1959.

жизни полисов, но ее нельзя назвать ключевой. Так или иначе, если согласиться с идеей феодальной сущности Средневековья, придется признать, что термин этот не имеет какого-либо типологического смысла и должен быть заменен на более адекватный, став, таким образом, обозначением исключительно европейских реалий.

Попытки обнаружить универсальный характер Средневековья были предприняты Н. И. Конрадом[56] в его знаменитой книге «Запад и Восток». Его понимание Средневековья как стадии забвения Античности и Возрождения как возвращения к прошлому представляет собой своеобразную модель исторического процесса, представляющую собой цикл, состоящий из трех фаз: исходная древность — средневековое забвение — возрождение древности. Совершенно не случайно, что даже в рамках одной культуры Н. И. Конрад смог, пользуясь подобной моделью, обнаруживать сразу несколько возрождений и средневековий. Эта модель мало что говорит о том характере, который имело Средневековье во всемирно-исторической динамике культуры. Смысл Средневековья нужно видеть не в забвении Античности, а как раз наоборот — в синтезе Античности и других элементов культуры. Подобный подход можно обнаружить в концепции Карла Ясперса[57], которая представлена в работе «Смысл и назначение истории». Его идея осевого времени связана с представлением об истории как всемирном процессе, имеющем два ключевых периода: доосевой и послеосевой. Доосевой период представляет собой совокупность локальных процессов, а послеосевой — единый процесс, включающий все наиболее ценное из того, что было получено в доосевое и осевое время. Однако само отнесение возникновения этого единства к эпохе VIII–III веков до нашей эры крайне сомнительно. Если и можно признать идеи Конфуция, Сиддхартхи, Иеремии, Платона и Заратустры существенным наследием целостного человечества, то это следует сделать задним числом. В эпоху их возникновения о них мало знали даже в тех регионах, где жили эти люди.

2. Средневековье как синтетический тип традиционной культуры

Вместе с тем эпоха Возрождения действительно становится переломным моментом в истории человечества. Это время начала глобализации под эгидой европейской культуры. Оно и есть осевое время.

[56] Конрад Н. И. Запад и Восток. М., 1966.

[57] Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 28–287.

А Средневековье необходимо понять, как подготовку к этому перелому. Именно в таком ключе я собираюсь рассмотреть типологические характеристики Средневековья. Оно оказывается действительно историческим типом культуры, у которого имеется несколько локальных вариантов. Земледельческий характер хозяйствования средневековых народов вводит в заблуждение многих исследователей аналогичных культур древнего и средневекового Востока. Кажется, что земледелие как способ создания валового национального продукта и феодализм как производственные отношения, возникающие в ходе реализации этого типа хозяйствования, предполагают возникновение типологически однородных культур. Однако различие между древними земледельческими культурами и средневековыми невозможно не заметить. Исследователи Средневековья не раз обращали внимание на ключевые особенности этого типа культуры — прежде всего, синтетизм. Синтетизм связан с тем, что средневековая культура всегда представляет собой результат нескольких источников, она вырастает из ряда предшествующих ей культур, каждая из которых вкладывает в содержание новой культуры какой-то элемент.

Представители школы Анналов и отечественные исследователи, продолжавшие традиции этой школы, прежде всего А. Я. Гуревич[58], отмечали, что средневековое европейское общество представляло собой сложную конфигурацию сословий, являвшихся группами носителей ключевых элементов культурного синтеза прошлого. Церковно-религиозная культура наследовала иудео-христианским традициям Израиля и Византии, городская культура наследовала традициям Античной Греции и Рима, культура сельских крестьян наследовала древним земледельческим традициям европейских народов, и, наконец, официальная аристократическая культура также произошла из древних европейских воинских традиций. М. С. Каган[59] в своей концепции культурно-исторической эволюции связывал эту структуру исключительно с европейским путем и показал, как отдельные элементы Средневековья, возникнув из древних исходных состояний, в эпоху Возрождения были преобразованы тремя основными способами перехода от традиционной культуры к креативной. Вместе с тем никто из этих авторов не рассматривал Средневековье как универсальный исторический тип, имеющий не только европейский пример, но и другие версии. Только в востоковедении, как уже

[58] Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 2012.
[59] Каган М. С. Философия культуры. СПБ., 1996.

упоминалось выше, тенденция обнаруживать Средневековье в Китае, Индии, Турции, Иране, Аравии, Японии имеет много сторонников и достаточно аргументов для ее обоснования.

В настоящей работе я попытаюсь выделить ключевые особенности Средневековья как исторического типа, сыгравшего решающую роль в мировой исторической динамике культуры. Я буду говорить о Средневековье именно как об историческом типе, примеры которого можно найти в разных регионах мира, а не только в Европе. Европоцентризм, характерный для большинства моделей исторического процесса, в данном случае не оправдан, хотя у него есть некоторые основания для существования. А именно, только европейское Средневековье сформировало такую культуру, которая подготовила Ренессанс — уникальное событие в мировой истории, не имевшее аналогов. Именно Ренессанс — то есть культура, ставшая в полной мере креативной, получившая такие характеристики, которые сделали отказ от традиционной культуры необратимым, есть чисто европейский феномен. Благодаря Ренессансу Европа в последние пятьсот лет демонстрирует эволюционный мейнстрим культуры, оказывая влияние на все остальные регионы мира и вовлекая в орбиту модернизации даже тех, кто этому пытается сопротивляться.

3. Европейское Средневековье и его основные элементы. Античность, европейская земледельческая культура, религиозная культура и аристократическая культура. Средневековье за пределом Европы: буддийский и исламский варианты

Теперь перейдем к обоснованию типологических характеристик Средневековья и посмотрим на то, какие локальные варианты такого рода культуры известны из ее истории. Уже указанный выше синтетизм — одна из ключевых характеристик Средневековья, но ею невозможно ограничиться. Следует добавить, что всякий синтез в культуре не происходит спонтанно, вырабатываются специальные инструменты, которыми пользуются специальные сообщества для того, чтобы обеспечить однородность культуры, полученную в результате этого синтеза. Главным инструментом такого рода является рационализм; еще одним, не менее существенным, является мировая религия. Синтез культур известен с тех пор, когда окрепшие и разросшиеся цивилизации вступили в эпоху конфронтации. Политические процессы, которые приводили такие государства еще во времена бронзы в состояние войны, представляли собой исключительно спор за ресурсы. Все первые мировые державы, возникав-

шие в результате аннексии соседних территорий, не сформировали подлинно синтетической культуры, хотя отдельные элементы культуры порабощенных народов могли заимствоваться и включаться в культуры поработителей. Ни империя ассирийцев, ни иранская империя, ни македонская, ни даже римская, породившие такое явление, как ближневосточный эллинизм, ни являются государствами с единой культурой. Эллинизм — не более чем эклектика, составленная из плохо взаимосвязанных между собой элементов. Империи китайцев в эпоху Цинь, империя гуннов, монгольская империя и им подобные вообще обошлись без синтеза. Заимствования, которые происходили в результате завоеваний, носили либо характер полной и быстрой ассимиляции порабощенных, либо медленной ассимиляции поработителей (как это произошло с монголами и чжурчжэнями в Китае).

Подлинный синтез возникал лишь тогда, когда имелось условие его последовательной реализации. Этим условием была религия, претендовавшая на безусловное познание абсолюта и превращавшая ее сторонников в фанатично верующих людей. Такая религия в случае успеха ее прозелитизма становилась мировой и представляла собой ключевой элемент соответствующего культурного синтеза. Таким образом, христианство стало основой христианской средневековой культуры, буддизм — буддистского Средневековья, ислам — мусульманского Средневековья. Каждая из этих культур формировалась вокруг мировой религии и представляла собой синтез различных исходных элементов. Европейские я уже перечислил. Ислам стал основой синтеза тюркских, иранских и арабских культур. Буддизм — культур Индии, Китая, Юго-Восточной Азии. Везде мы наблюдаем в числе синтезируемых элементов древние земледельческие традиции в их крестьянском и военно-аристократическом вариантах, но только в Европе в состав этого синтеза вошел элемент, который был обозначен выше как греческая Античность. Именно он послужил тем источником средневекового европейского культурного процесса, который и привел к Ренессансу, потому что уже в античной Греции возникли образцы креативной культуры, которые сохраняли привлекательность на протяжении всего Средневековья и в конечном итоге привели к модернизации. На Востоке ничего подобного греческой Античности не было, и там Средневековье стало модернизироваться не автохтонно, а в результате европейского влияния (влияние греческой Античности на средневековый ислам ограничилось коротким периодом и было связано в основном

с иранской версией ислама; так же, как и сама Античность, подобное влияние оказалось обратимым).

Рационализм всегда необходим в ходе синтеза; согласовать различные элементы культуры, не повредив основам религиозной веры, с одной стороны, и сохранить все то, что невозможно было разрушить и что осталось актуальным наследием народного прошлого, с другой стороны, можно, только используя рациональные методы: богословие и соответствующие социальные институты, в которых создавалось это богословие и которые оказывали серьезное экзистенциальное и политическое влияние на общество. Даже тогда, когда единство церкви не представляло собой политическую структуру, богословие обеспечивало мировой характер религии, принятой в качестве основного мировоззренческого элемента в различных государствах. Это действие рационализма характерно и для исламских, и для буддистских, и для христианских государств. Но европейское Средневековье получило серьезнейший дополнительный стимул для развития рационализма — греческую античную культуру, с ее светской философией, искусством, политическими традициями и технико-технологическими достижениями. Именно благодаря этому рационализация европейского Средневековья была гораздо более интенсивным процессом, чем это происходило в центральной Азии и на Дальнем Востоке.

Таким образом, Средневековье — это второй извод глобализации (если считать первым — политические империи древности), в основе которого лежит та или иная мировая религия, приводящая к рационализации и синтезу исходного культурного материала. Теперь можно углубить этот взгляд на Средневековье, обратившись к таким ключевым характеристикам любого исторического типа культуры, каким являются субъект культурогенеза, его основной принцип и важнейший тип артефактов культуры, выступающий носителем центральной экзистенциальной ценности соответствующего тезауруса.

4. Субъекты, объекты и принципы культурогенеза в средневековой культуре

Субъектом культурогенеза средневекового типа культуры является сообщество, которое можно обозначить как церковь. Это сообщество отличается, прежде всего, мировоззренческими (религиозными) установками, делающими его средневековым явлением, хотя и имеет аналог в прошлом. А именно — оно представляет собой эволюцию крестьянской общины, полисного народного собрания, военно-демократического правления племени номадов, то есть наи-

более широкого по составу коллектива, объединенного общностью мировоззренческих установок и хозяйственной деятельности. Хозяйственная и религиозная, трудовая и магическая стороны жизни такого сообщества не отделены друг от друга. Подобные сообщества представлены и в аристократической верхушке древних земледельческих коллективов, приобретавших со временем централизацию и военный характер. Помимо этого необходимо упомянуть о жреческих коллегиях прошлого, шаманских родах и иных собственно религиозных объединениях людей, существовавших на основе семейно-родовых или выборных привилегий. Известно, что древние религиозные и аристократические сообщества зачастую совпадали, но известны и ситуации, когда они различались и противостояли друг другу вплоть до политической конкуренции. Именно политическая составляющая оказывалась объединяющим их элементом, однако и мировоззренческий элемент не оказывался оттесненным на периферию, но активно синтезировался с властью. Царей объявляли Богами, они становились верховными жрецами, но не наоборот. В средневековой социальной системе роль духовенства возрастает до максимума, его лидеры олицетворяют собой даже большую власть, чем светская. Они претендуют на межгосударственную власть и часто не только претендуют, но и обладают ею. Фактически формируется последовательное разделение властей на светскую и духовную.

Кроме того, церковь играет роль эпиструктуры, включая в свой состав и горожан, и крестьян, и аристократов, и духовенство. Больше нельзя говорить о гильдиях или крестьянских общинах, о духовных и военных орденах, все это подразделения церкви. Аналогичные явления наблюдаются и в христианских церквях, и в мусульманских уммах, и в буддистских сангхах. Именно исповедание той или иной религии становится ключевым признаком принадлежности человека к тому или иному коллективу, а не политические или родовые связи. Древняя индийская система каст, очень напоминающая структуру сословного общества средневековой Европы (брамины — духовенство, кшатрии — аристократия, вайшьи — крестьяне и ремесленники), имеет один отличительный признак, противопоставляющий его средневековому сообществу. Именно принадлежность к духовному сану открывала возможность средневековому европейцу для вертикальной социальной мобильности, а следовательно, разрушала горизонтальную структуру кастового типа. Кастовая система ничего подобного не знает и сохраняется в первозданном горизонтальном

виде фактически до сих пор, несмотря на борьбу с ней как со стороны мировых религий, так и со стороны демократизирующихся политических режимов (иными словами, брамином можно только родиться).

Теперь перейдем к анализу принципов культурогенеза Средневековья. Как я уже говорил выше, средневековая культура — последний, осевой тип традиционной культуры. Традиция остается важнейшим способом создания артефактов в этой форме деятельности. Каждый культуртрегер Средневековья декларирует свою связь с образцами артефактов, на которые он ориентируется, создавая свои. Это время, когда не существует плагиата, более того, заимствования из прошлого поощряются во всех сферах культуры, в том числе в искусстве, науке, технологиях производства материальных вещей. Для того, чтобы включить артефакт в сферу активного функционирования, его автор стремится всячески замаскировать свое авторство, вплоть до приписывания его другому автору, такому, который уже обладает авторитетом в развивающейся традиции. Апелляции и скрытые цитаты Вергилия в отношении Гомера хорошо известны как первым читателям «Энеиды», так и позднейшим комментаторам и переводчикам этого памятника национального самосознания римлян. Текст Дионисия Ареопагита «О небесной иерархии», созданный через четыре века после смерти его автора, показывает, что подлинный автор боялся своего творческого вклада и пытался сохранить его именно путем отказа от себя самого. В итоге это и получилось: когда вскрылась подмена авторства, текст уже стал традицией, а о том, кто его написал, никто не узнал. И хотя пришлось добавить к имени Дионисия приставку, метод сработал.

Однако этот пример свидетельствует о том, что традиция креативизируется. Всякая традиция не может обойтись без творчества, как и творчество без традиции, но в данном случае включение инноваций в традицию происходит очень интенсивно. Я уже писал о том, что синтез культур, осуществляемый Средневековьем, не может быть спонтанным. Это последовательный и глубокий синтез, не оставляющий никакого места для эклектики. Инновации в таком случае неизбежны, и они становятся возможными благодаря рационализации религиозных установок и последовательному внедрению их во все без исключения сферы культуры. Эту роль берет на себя специализированная форма культуры — богословие. Именно богословие синтезирует исходные элементы культуры и насыщает их религиоз-

ным смыслом, а кроме того, обеспечивает связь между принципами веры и реальностью, делая эти принципы понятными и актуальными. Герменевтическая рационализация характерна для всех типов богословия, как для христианской патристики и схоластики, так и для мусульманской акиды, калама и тафсира, а также для буддистской философии, которую не называют богословием в связи с тем, что буддизм не представляет собой вероучения о Боге-творце, но, по сути своей, эта интеллектуальная практика обладает всеми чертами, указанными выше в связи с характеристикой богословия.

Мировые религии оказываются ключевыми типами артефактов Средневековья. Эти религии представляют собой предельные этапы эволюции религиозного мироощущения, связанной с его рационализацией. Именно благодаря этой рационализации они и становятся мировыми. Этому способствует глобализация мира, интенсифицирующаяся в ходе научно-технического прогресса, политической экспансии экономически наиболее развитых земледельческих государств и наилучшим образом организованных военных сообществ скотоводов-кочевников. Религия становится мировой не только в силу энтузиазма ее прозелитов и харизмы ее основателя, но и в силу опоры на уже имеющиеся традиции вероисповедания и их рационализацию в философской и богословской практике. Переход от политеистической к монотеистической мистике является классическим примером рационализации веры, поскольку представление о Боге как о верховной силе, управляющей миром, не может выдержать критики, если не предположить, что такая сила оказывается единой. Конкуренция сил лишает их абсолютности, присущей божеству. Параллельно с этим процессом происходит деантропоморфизация божества, превращение его в абстрактную сущность, не имеющую чувственно воспринимаемого выражения. Посредником в этом процессе были национальные формы монотеизма скотоводов-кочевников. Их непрерывное движение, связанное со сменой кормовых баз одомашненных животных, и война с местными жителями тех территорий, которые оказались на пути, приводят к разрыву связи между территорией и ее божественным покровителем. Эта территория сужается вплоть до маленького ковчега, который выступает символом места жительства божества. Такой Бог уже един, но еще не универсален. Он покровитель только того рода, который располагает его жилищем. Остается один шаг до универсализации единого Бога, и она происходит. Появляется первая мировая религия — христианство — религия для всего человечества.

Христианство еще содержит массу родовых пятен политеистической мистики, это и культ святых, и представление о божественной троице, и почитание икон, и многое другое, но оно уже есть вполне универсальная монотеистическая религия. Ислам идет еще дальше, он избавляется от указанных выше родимых пятен. Наконец, буддизм провозглашает религию без верховного Бога-творца. Абстракция верховной сущности лишается остатков персонификации и превращается в сакральную среду блаженства (нирвану), принципиально лишенную какого-либо сходства с профанным миром.

Эта рационализация происходит не только в догматической части религии, она характерна и для других разделов вероисповедания. Фактически происходит централизация всей жизни верующего вокруг храма, выступающего фокусом культуры, включающим все типы ее артефактов. Храм — это синтез искусств, центр богословия, место ритуального овеществления мифа, то есть реализации экзистенциальных ценностей религии, это место формирования человека и его социальных связей и ключевой вещественный артефакт Средневековья. Конечно, за пределами храма остается еще много сфер человеческой жизни, в которые храм проникает не вполне глубоко. Такие сферы могут быть заняты традиционными мистическими политеистическими или даже магическими культами, а могут быть вообще индифферентными к вероисповеданию, но все-таки храм оказывается ключевой центростремительной экзистенциальной точкой действия средневекового человека, без которой невозможно представить себе ни одного процесса его коммуникации, включая семью и общину.

Таким образом, ключевые особенности Средневековья теперь становятся понятными вне зависимости от того, какой пример этого типа культуры имеется в виду: христианство, буддизм или ислам. К этим особенностям относятся: появление ключевой формы субъекта культурогенеза — церкви; рационализация традиции как формы генезиса культуры и мировая религия как ключевой артефакт культуры, выражающий ее экзистенциальные ценности. Средневековье представляет собой синтез автохтонных источников соответствующего регионального примера: крестьянской и аристократической земледельческой культуры и мировой религии. Европейское Средневековье включает в этот синтез античную культуру, что в итоге его эволюции приводит к возникновению необратимой креативной культуры — Ренессансу и началу процесса модернизации.

ГЛАВА II. АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ В СТРУКТУРЕ КРЕАТИВНЫХ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИХ ТИПОВ

§ 1. Аксиологическая модель креативной культуры эпохи Возрождения

1. Переходность в креативной культуре. Три пути модернизации

Креативная культура возникла не сразу, она стала результатом совпадения двух существенных факторов — религии личного спасения, то есть Христианства, и античной светской культуры, в основе которой лежали ценности свободы, творчества и достоинства человека (личности). Именно западная Европа унаследовала достижения Античности в полной мере. Отдельный вопрос — почему это не произошло в восточной Европе, так как она тоже была христианской. По-видимому, сказалось длительное влияние Рима и его ориентации на греческую Античность, тогда как Византия находилась уже под сильным влиянием восточных коллективистских традиций. Начало первой эпохи развития креативной культуры — эпохи Возрождения — приходится на Италию конца тринадцатого века. Окончание этого периода можно связать со знаменательной датой — 1616 годом, временем смерти величайших писателей эпохи Возрождения Вильяма Шекспира и Мигеля Сервантеса. Таким образом, она продлилась чуть более трехсот лет (спор о возрасте эпохи Возрождения продолжается до сих пор: в концепции К. Келлера она вообще не была выделена и называлась ранним Новым временем, затем Ж. Мишле[60] и Я. Буркхардт[61] определили существенные признаки эпохи, отличив ее как от Средних веков, так и от позднейшего Классицизма, но в двадцатом веке Й. Хейзинга[62] не согласился с этим и говорил о соответствующих веках как о позднем Средневековье, его «осени»; в контексте концепции непрерывной переходности креативной культуры это обстоятельство очень показательно и хорошо объяснимо). В сравнении с любым периодом истории традиционной культуры это очень мало, но в сравнении с любым другим периодом истории креативной культуры — очень много, так как

[60] Мишле. Ж. Краткая история Франции до Французской революции. СПб., 1838.

[61] Буркхардт Я. Культура Возрождения в Италии. М., 1996.

[62] Хейзинга Й. Осень средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. М., 1988.

остальные периоды длились сто (Классицизм, Просвещение) или пятьдесят лет (Романтизм, Позитивизм, Модернизм, Постмодернизм).

Такая скорость связана с радикальной трансформацией ценностных ориентаций всей креативной культуры. Напомню, что на смену социальным группам как субъектам культурогенеза традиционной культуры приходит в креативной культуре социально значимая индивидуальность, личность; на смену принципу культурогенеза, основанному на воссоздании артефактов по образцам (традиции), приходит принцип, основанный на оригинальности и новизне (творчество); и на смену религии как ключевому типу артефактов культуры, обеспечивающему их единство, приходит морфология культуры с независимо существующими метанарративами, среди которых выделяется наука, на которую ориентируются все остальные метанарративы. Высокая скорость культурогенеза обеспечивается именно сочетанием трех факторов: личности, творчества и рациональности. Л. М. Баткин[63] называл культуру эпохи Возрождения переходным периодом, но вся креативная культура есть сплошной переход, в хроноструктуре которого нет никакой стабильности. Именно поэтому выделение швов внутри перехода представляет собой трудную задачу для историка и культуролога. Более того, скорость перехода постоянно нарастает, и в двадцать первом веке она вполне может получить еще одно ускорение, создавая длительность периодов истории культуры, равную уже двадцати пяти — тридцати годам, а не пятидесяти, как это было в течение последних двухсот лет. Впрочем, в двадцать первом веке мы имеем дело уже не с креативной культурой, а стало быть, и с другими законами исторической динамики.

Как бы то ни было, но суть переходности в разные периоды истории культуры была разной. И для эпохи Возрождения ее лучше всего определил Вильгельм Дильтей[64], который указывал на такие пути переходности, как политическая революция, художественно-промышленный ренессанс и религиозная реформация. М. С. Каган[65] систематизировал эту структуру и показал, что каждый переход представляет собой эволюцию одной из субкультур средневековой культуры в ходе ее трансформации в креативную культуру. Однако

[63] Баткин Л. М. Леонардо да Винчи и особенности ренессансного творческого мышления. М., 1990.

[64] Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. М., 2000.

[65] Каган М. С. Введение в историю мировой культуры: в 2 т. СПб., 2003.

креативная культура долгое время не имела субкультур, поэтому результаты описываемого здесь перехода имели различный характер. Народная субкультура в результате урбанизации просто сразу исчезла, и поэтому такой процесс даже нельзя называть переходом. Аристократическая культура в результате многочисленных революций перестала существовать к концу классической креативной культуры, то есть в эпоху позитивизма. Религиозная субкультура маргинализировалась в результате реформации и превратилась в один из метанарративов. И только городская субкультура стала в результате художественно-промышленного ренессанса классической креативной культурой. Три пути модернизации, таким образом, сходятся в конечном итоге в один, с которого и имеет смысл начать разговор о ценностях культуры эпохи Возрождения.

2. Промышленная революция и возрождение Античности

Вопрос о том, какой фактор признать ключевым в возникновении креативной культуры, был оригинально решен Максом Вебером, который указывал на протестантизм кальвинистского типа, с его идеей предопределения, обрекающего человека на гибель или гарантирующего ему загробное спасение вне зависимости от того, какова будет его земная жизнь. В этих условиях в течение земной жизни остается только проверить исход дела, и ключевой проверкой является успех в делах и иное благополучие. Этика кальвинизма также предписывала в соответствии с христианской традицией порицание роскоши, что способствовало вложению любых форм богатства в развитие производства, а не в роскошь (впрочем, это никогда не мешало средневековой культуре требовать от аристократов демонстрации роскоши как одного из основных свидетельств собственного достоинства). Рост капитализма и промышленная революция в их апогее происходили именно в протестантских странах, таких как Англия, Нидерланды, Швейцария, Германия. Это совпадение позволило М. Веберу[66] связать протестантскую этику и экономику вложения прибыли в производство в единый процесс, в котором первая составляющая выступает причиной второй. Однако вопрос о происхождении капитализма имеет более сложную природу. Во-первых, Кальвин создал свое учение только в середине шестнадцатого века, то есть на излете эпохи Возрождения. Во-вторых, апогей промышленной революции — восемнадцатый и девятнадцатый века, то есть время, которое очень далеко от Реформации в Швейцарии.

[66] Вебер М. Избранное. Протестантская этика и дух капитализма. М.; СПб., 2017.

Если принять во внимание эти обстоятельства, можно утверждать, что либо Ренессанс, промышленная революция и капитализм никак не связаны, либо эта связь должна быть обнаружена намного раньше Реформации в северной Европе. И она действительно легко обнаруживается еще в тринадцатом, если не в двенадцатом веке, на юге Европы — в Италии.

Г. Ф. Сунягин в своей замечательной книге «Промышленный труд и культура Возрождения»[67] прекрасно показал, что именно развитие банковской системы Италии (которое, в свою очередь, объясняется концентрацией евреев в этой стране, занимавшихся ростовщичеством, которое было запрещено христианам), а затем возникновение мануфактур (произошедшее как раз на займы из этих банков), где активно использовался машинный труд (несмотря на то что это были станки с ручным приводом, их производительность была намного выше, чем любое ремесленное производство) — динамическая сила, вызвавшая к жизни эпоху Возрождения и креативную культуру в целом. Совершенно не случайно это сочетание — средневековых итальянских городов, в которых жили ремесленники и инженеры первых станков и организаторы первых мануфактур, наследие Античности, которое находилось в этих же городах, и банковской системы — оно было достаточным и для промышленной революции, и для создания креативной культуры. М. Вебер был прав в том, что ключевой аспект возникновения креативной культуры — ее рационализация, то есть десакрализация, а значит, реформация. Но рационализация началась раньше реформации. Невероятный экономический рост вызвал к жизни рационализацию, а следовательно, провозгласил ценность творчества, свободы и достоинства личности, которая именно благодаря этой свободе, обеспеченной разумом, может создавать новый мир. Мы говорим сегодня о художественно-промышленном Ренессансе именно потому, что искусство и промышленность подпитывали друг друга в процессе возникновения креативной культуры, стали двумя взаимообусловливающими факторами. И если банки стали причиной первого фактора, то Античность стала причиной второго.

Рационализация же привела и к тому, что в эпоху Ренессанса возникает наука, экспериментальная наука, которая начинает играть самую серьезную роль в истории промышленности. Впервые технический прогресс становится научно-техническим. Поддерживая

[67] Сунягин Г. Ф. Промышленный труд и культура Возрождения. Л., 1987.

друг друга, промышленность и наука способствуют невероятному росту производства. Возникновение книгопечатания придает этому процессу характер стремительного распространения за пределы точек его появления (причем благодаря начинающейся эпохе великих географических открытий это распространение становится впервые в истории человечества глобальным). Владельцы производства стремительно обогащаются, изменяя структуру общества и готовя ее полный демонтаж. Наука активно вытесняет религию на периферию социальной жизни и в сфере духовной культуры, в сфере ценностных ориентаций. Сопротивление старой аристократии и духовенства приводит, соответственно, к революции и реформации. Поэтому именно Ренессанс первичен не только как путь к главному результату модернизации — креативной культуре, но и как начало этого пути, по сравнению со всеми иными его формами. А Античность выступила в этом процессе как готовый образец, на который можно было ориентироваться. Конечно, никакого возрождения античного мира не произошло и не могло произойти, именно потому, что Античность — продукт ремесленной экономики, но ценности творчества, свободы и достоинства человека, а также великое наследие Античности были неотъемлемым элементом для конечного успеха Ренессанса — запуска необратимого процесса становления креативной культуры как всемирного явления.

3. Революция и урбанизация

Концентрация производства в городах привела к их росту, с одной стороны, а с другой, — к сокращению населения деревень. Сначала люди ехали из деревни в город на заработки, а потом из города приезжали бизнесмены, чтобы скупать землю и обрабатывать ее с помощью механического труда. Превращение общинного земледелия в фермерское промышленное сельское хозяйство довершило процесс депопуляции сельской местности, поскольку постоянное население там больше не требовалось, а сезонные работы можно было обеспечить вахтовым методом. Вплоть до вторичной рураризации, связанной с постиндустриальной эпохой, значительная часть территорий фактически превратилась в своеобразное место работы, которое мало чем отличалось от городского, хотя существенно ухудшало условия жизни, поскольку не обеспечивало работника всей необходимой инфраструктурой, которую дает город; но и возникновение субурбий в двадцатом веке не изменило положение дел, а скорее усугубило его, ибо появление постоянного населения в пригородах лишь вызывало рост экологических

проблем, оставив все инфраструктурные проблемы не только не решенными, но и крайне обострившимися.

М. М. Бахтин в своей книге «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса»[68] показал, как народная культура, сформировавшаяся в сельской местности, переместилась на площади городов, образовав своего рода срез городской культуры, ее анекдотический подвал (низ), постепенно пробивший себе дорогу даже в мир высокой литературы и искусства. Поэтому, даже если и можно говорить о том, что народная субкультура Средневековья исчезла сразу после начала модернизации, это исчезновение не прошло бесследно. Все элементы и формы народной культуры были ассимилированы культурой городской и просуществовали в такой латентной форме вплоть до формирования массовой культуры двадцатого века.

Наверху социальной структуры города тоже происходили существенные изменения. Рост буржуазии и ее обоснованные претензии на власть породили множество процессов, как в сфере социальных норм, так и в иных типах артефактов культуры. Мирные процессы, вроде мезальянсов, покупок феодальных титулов, разорения средневековой аристократии и опошления ее культуры, сопровождались революциями и бунтами, включая как буржуазные восстания, так и крестьянские войны, спровоцированные атмосферой революционного движения. Национально-освободительная борьба в Португалии и Нидерландах, проходившая в шестнадцатом и семнадцатом веках, революция в Англии 1645 года, серия французских революций (1789, 1830, 1849), Война за независимость в США в восемнадцатом веке — все это примеры революций Нового времени. Показательно, что само слово революция означало возврат к исходному порядку, который был нарушен по каким-то причинам и его необходимо восстановить. На деле же речь шла именно о возникновении принципиально нового порядка, основанного на ценностях буржуазии и отвергающего ценности средневековой аристократии. Этот процесс был непоследовательным и полностью завершился только к концу девятнадцатого века. Первые же результаты его привели только к тому, что между буржуазией и аристократией был заключен своеобразный компромисс, в семнадцатом веке породивший такое явление, как феодальный абсолютизм, новый тип монархии — просве-

[68] Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990.

щённую монархию. Однако в итоге всех революционных изменений аристократическая субкультура Средневековья была уничтожена так же, как и народная субкультура, оставив после себя лишь реликты и воспоминания.

4. Реформация и рационализация

Промышленная революция привела к возникновению технологий, требующих научного обеспечения и профессиональной подготовки инженеров и пользователей соответствующего оборудования и процессов, включая общее образование (с ориентацией на естествознание) как фундамент этой подготовки. В отличие от умозрительной античной философии возникает современная экспериментальная наука как ключевой фактор эффективности производства. Наукоемкий характер технологий промышленной революции вызвал процесс рационализации всей культуры, что привело к ее десакрализации и перемещению религии из центрального места морфологии культуры к периферии. Этот процесс является сутью такого модернизационного перехода, как Реформация. Рост влияния науки и сокращения влияния религии еще в двадцатом веке казались необратимыми процессами, но сегодня очевидно, что результат Реформации так и не был получен в каком-то окончательном варианте. Наука существенно скомпрометировала себя, породив в двадцатом веке то, что можно назвать глобальными проблемами человечества (по крайней мере, часть из них — климатические изменения, загрязнение окружающей среды, демографический рост, сопровождаемый эпидемиями и голодом, угрозу применения оружия массового поражения, угрозу выхода из-под контроля ряда научных достижений, связанных с генной инженерией, искусственным интеллектом и т. п.), она создала условия для тотального контроля государства над человеком, и она окончательно разочаровала тех, кто видел в этом инструменте метод получения каких-либо хотя бы устойчивых истин (не говоря уже об абсолютных). С другой стороны, религия обнаружила потенциал реабилитации, прежде всего, как фактор сопротивления эксплуататорскому характеру экономической глобализации, превращению так называемых развивающихся стран и даже целых регионов мира в сырьевые и производственные придатки технологически развитых стран. Религия выступила как фактор интеграции сопротивления вокруг национально и культурно идентифицирующих ценностных ориентаций, а также — в ее претензии на абсолютную истину — как альтернатива науке.

Однако Реформация, которая проходила в эпоху Возрождения, имела ряд отличительных черт. Главная из них — упразднение

церковного предания из процесса общения человека с божеством. Церковь выступает как хранитель традиций, устанавливая правила интерпретации Священного Писания, теологические формы, которые обнаруживают связь между Писанием и историческим процессом, современностью, адаптируя и актуализируя суть веры. Церковь фиксирует значимые для нее артефакты и события, формируя повседневный и локальный ценностный фон, связывающий вечное и временное в одну неразрывную систему верований и ценностных ориентаций. Реформация с ее рационализирующим началом выступила как критика вторичной фактуры религиозной традиции, привнесенной в нее церковью. Такая критика была абсолютно неотразимой, ибо вся вторичная фактура основывалась на человеческом вкладе в дело веры, а не на непосредственном завете божества. Успешность реформаторского устранения церковного предания и почти всей церкви была обеспечена сосредоточением вокруг этого завета, акцента на Священное Писание, библейские евангелия. Если М. Лютер еще сохранил церковь, потому что оставил некоторые таинства, а именно причастие и крещение, то многие другие протестантские конфессии отменили и это. Процесс вытеснения ритуала закончился отменой и самого мифа, лежавшего в его основе, то есть формированием атеизма. Это неизбежное следствие Реформации, поскольку отмена посредника — церкви — в общении человека с божеством субъективирует само представление о последнем, превращая бога в эфемерную конструкцию. Церковь оказывалась всегда своего рода объективацией божества и выполняла функцию его сохранения как независимого агента ритуальных практик и согласованной с ними жизни верующего. Большинство стран, переживших Реформацию в шестнадцатом веке, в частности скандинавские, сегодня, по социологическим опросам, стали полностью атеистическими, верующими там называют себя около двух — пяти процентов жителей. Но, как уже отмечалось выше, процесс Реформации в Европе не имеет тотального характера, то есть мирового масштаба, хотя и является важнейшим фактором креативной культуры, которая как раз продолжает распространяться по всему миру.

5. Тотальное творчество и универсальный творец

Начало истории креативной культуры сформировало специфического субъекта и специфический принцип культурогенеза. Речь идет о тотальном творчестве, то есть о стремлении к инновациям во всем объеме видов артефактов культуры, которое осуществляется одним человеком, то есть универсальным творцом, способным на гениальные

результаты во всех сферах деятельности. В своей знаменитой «Речи о достоинстве человека» Пико делла Мирандола утверждал, что человек обладает не меньшим, если не большим достоинством, чем божество, ибо оно обладает только свойствами творца, тогда как человек — и тварь, и творец одновременно. В средневековой иерархии (например, у Фомы Аквинского, который подробно изложил ее принципы в трактате «О сущем и сущности») человек занимал место посередине, располагаясь между бездушными телесными смертными и бестелесными бессмертными (на вершине которой находился бог), так как обладал смертным телом и бессмертной душой; в ренессансной картине мира эта горизонталь превращается в вертикаль, середина которой больше не ступень к высшему, а центр всего многообразия сущего. Антропоцентризм Ренессанса пришел на смену теоцентризму Средних веков. Однако средневековое отношение человека и бога тоже сохранилось в эпоху Возрождения, и прежде всего в идее продолжения человеком божественного творчества, в понимании роли (и долга) человека как посредника и даже завершителя божественного замысла о мире. Но поскольку божественное творчество тотально, таковым же должно быть и творчество человека.

Так рождается представление о человеке-протее, способном изменять свою сущность вместе с сущностью мира. Если средневековый человек был элементом сложной системы, в которой ему полагалось лишь должное, то ренессансный человек сам творит себя, ибо долг его во всем, что только возможно для него. Средневековое определение божества как сущего, сущность которого бытие, оказывается применимым и к человеку. Р. Декарт завершает этот антропоцентрирующий философский переход смысла понятия экзистенции, придавая ему характер неопровержимого доказательства. Я существую потому, что не могу усомниться в этом (ибо мое существование всегда очевидно для меня); но и этого мало — всякое другое существование сомнительно, кроме моего. Следовательно, только человек обладает такой сущностью, какой раньше обладал бог, а именно — бытием. Впрочем, это картезианское завершение уже очень далеко от антропоцентризма Ренессанса, ибо оно превращает человека в одинокого субъекта вселенной, тогда как ренессансный человек живет еще связью со всем миром и с богом, обретая свое право на творчество именно благодаря этой связи. Конечно, реальные гении эпохи Возрождения проявили себя не во всем многообразии человеческой деятельности, но все-таки они действительно были титанами, способными на выдающиеся достижения в самых разных сферах культуры. Вспомним Леонардо

да Винчи, который был инженером, ученым и художником, вспомним скульптора, архитектора и поэта Микеланджело, политика и философа Макиавелли и многих других замечательных творцов этой поразительной эпохи.

6. Изобразительное искусство как важнейший тип артефактов культуры эпохи Возрождения и выражение ее экзистенциальной ценности

Среди различных типов деятельности именно художественное творчество ближе всего по своей сути к тотальному творчеству божества. Любая другая деятельность направлена только на изменение какой-то части мира или отражение этой части, как это происходит в науке, политической идеологии, материальном производстве, управлении обществом или воспитании человека. Художник же создает образ сущего, он творит материальную аналогию мира, и пусть это лишь фрагмент вселенной, он наделен органической логикой, убеждающей в том, что и это, альтернативное подлинному, бытие, реально и в каком-то смысле не только возможно, но даже и более прекрасно, чем подлинное; этот образ претендует всегда на то, чтобы в части выразить весь смысл целого, давая в руки реципиента все необходимые инструменты для этой реконструкции (это напоминает деятельность палеонтолога, который по кости доисторического животного восстанавливает весь его облик, но значительно проще его задачи, ибо образ не требует точности, а скорее наоборот, провоцирует неопределенность; и каждая интерпретация этой неопределенности позволяет взглянуть на мир иначе, чем это было привычно до нее; каждая интерпретация оказывается ценной, но не окончательной). Именно поэтому художник становится субъектом культурогенеза эпохи Возрождения, а изобразительное искусство — важнейшим типом артефактов этой культуры. Л. М. Баткин в своей книге «Леонардо да Винчи и особенности ренессансного творческого мышления» убедительно продемонстрировал, что принцип Леона Альберти «разнообразь, как только можешь» — ключевая категория культуры эпохи Возрождения (варьета). Это призыв к художнику максимально воплотить в своей работе все содержание мира, став подобием божества. И именно в картине можно сделать это наиболее выразительным способом.

Ренессансная картина имеет две важнейшие отличительные особенности: прямую перспективу и задний план, который содержит максимально энциклопедическую и детализированную картину мира. Прямая перспектива не случайно была открыта именно в эту эпоху.

Гениальный Ф. Брунеллески лишь довел до уровня формулы принцип, согласно которому двухмерная плоскость с нанесенными на нее линиями и цветовыми пятнами становится провокацией восприятия (иллюзией) трехмерного объекта. Сокращение размеров и форм изображенных предметов вокруг условной точки по мере приближения к ней создает глубину картины, но главное в этом то, что это визуальное движение происходит по оси взгляда художника, создавшего изображение, и зрителя, созерцающего результат его творчества. Прямая перспектива картины — символ и структурное выражение ренессансного антропоцентризма. А энциклопедический и детализированный задний план, расположенный вокруг той самой точки глубины и, как правило, являющийся фоном для крупных фигур переднего плана (например, «Джоконды» Леонардо да Винчи), представляет собой выражение категории «варьета»; ибо содержит все образцы созданного богом мира: дикие и сельскохозяйственные ландшафты, городские площади и морские побережья, шествия армейских подразделений и рыночную торговлю, храмы, окруженные верующими, и животных, которых используют в своей сельскохозяйственной деятельности крестьяне, словом, все, что есть (а точнее, памятуя знаменитый принцип Аристотеля, что может быть или должно быть). Таким образом, ренессансная картина наиболее полно выражает ключевую ценность эпохи — тотальное творчество универсального творца.

§ 2. Аксиологическая модель культуры эпохи Классицизма и Барокко

1. Тоталитаризм и модернизация

Креативная культура не знает ценности настоящего. Это интересный феномен. Впрочем, его не знала и традиционная культура, для которой прошлое всегда было основной ценностью, и только в Средние века к ней добавилась ценность будущего (правда, это такое будущее, в котором именно прошлое окончательно восторжествует, но все-таки это будет потом, в самом конце истории). В креативной культуре ценность прошлого не так значительна, как ценность будущего, к которому всегда устремлен человек, но и прошлое иногда становится ценностью, а именно в периоды острого разочарования настоящим. По-видимому, дело здесь в онтологическом несовершенстве настоящего (то, что есть, всегда не идеально, а то, что было и будет, содержат настолько много идеального, что реальное

можно и не заметить), а также в его эфемерности и мимолетности. Несмотря на то что именно настоящее и есть подлинное бытие, оно наименее ценно для человека, ибо он почти всегда хочет большего, чем у него есть. Миф о золотом веке прошлого и светлом новом мире будущего вытесняют настоящее из тезауруса культуры на протяжении всей ее истории настолько успешно, что только на исходе становления креативной культуры, в эпоху Постмодернизма, и сегодня, во времена Сетевой культуры, настоящее начинает приобретать ценность. Сначала, как проявление постмодернистского кризиса креативной культуры, настоящее становится контрценностью социальной деструкции и аномии: все обесценилось, ценно только то, что происходит здесь и теперь, а значит, только то, что ценно для меня, а не навязано мне мифами о прошлом и будущем. А после гибели креативной культуры оно приобретает значение вневременного бытия, в котором вообще нет ничего подлинного, ни настоящего, ни будущего, ни прошлого (в мире иллюзий и симулякров сетевой культуры идеалы невозможны, поэтому есть только антидепрессанты и допинги, вроде виртуальной реальности и чатов Интернета).

Скорость изменений в обществе и культуре подчас приводит к процессу разочарования в них, поскольку старое в таком водовороте событий легко разрушается, а новое возникает с трудом. Разочарование в изменениях вызывает, в свою очередь, ностальгию по былым временам. Если большинство или значительная часть общества заинтересована в реставрации старых порядков, всегда найдется предложение на такой спрос — политическая сила, готовая вернуть прошлое в той или иной его форме, или провозгласить в качестве идеала такое отдаленное будущее, которое бы полностью исключало те проблемы, с которыми люди столкнулись в настоящем. Отсутствие ценности настоящего, тем не менее, зачастую не мешало людям жить заботами этого настоящего, не пускаясь в утопические предприятия по возрождению прошлого и ускоренному строительству будущего. Однако в эпоху креативной культуры с ее скоростями изменений люди оказались обречены на утопии. Разочарование в результатах изменений было неизбежным, а значит, неизбежным было и желание устранить его причины. Решений проблемы такого рода всегда два — медленная эволюционная работа или быстрая подмена решения его суррогатом. В последнем случае результаты принятого решения тоже неизбежно приводили к разочарованию, но этого второго разочарования еще нужно было дождаться.

Тоталитаризм как проблема роста в креативной культуре и есть то, что можно назвать суррогатным устранением разочарования в результатах изменений[69]. Речь идет о еще одном типе регресса культуры, который можно сравнить с первой архаизацией в культуре скотоводов-кочевников. В отличие от нее, вторая архаизация была не спонтанной, а насильственной. Интересно то, что в обоих вариантах архаизации динамической силой, обусловившей этот процесс, оказались технологические провалы. Но в первом случае люди не знали никаких других средств, кроме как вернуться к старым порядкам, а во втором это возвращение было результатом конкуренции проектов, в которой победил тот, который оказался наиболее популярным. Вторая архаизация уже не была простым возвращением к прошлому, все стало намного сложнее: прошлое не только использовалось, но и конструировалось. Причем очень часто оно играло роль своеобразного подкрепления идеалов, содержание которых было связано не с прошлым, а с будущим. Противоречия тоталитаризма очень хорошо раскрываются в этой игре со временем, как, впрочем, и во многих других его проявлениях, и прежде всего в том, что архаизация креативной культуры всегда представляет собой резкую рассогласованность структурируемого материала креативной культуры и персонализированного общества и придаваемой им формы тотальной, единообразной культуры и универсальных социальных норм и отношений, которые этими нормами регламентируются.

Решить такие противоречия можно только одним способом — грубым насилием и террором, то есть устрашением большинства населения с целью подавления его сопротивления вплоть до искоренения инакомыслия. Все формы тоталитаризма имеют один и тот же социокультурный стандарт. Первое — это централизация власти, на вершине которой всегда помещается вождь (в эпоху Классицизма это — «Король-Солнце»), культ которого превращает его в мифического героя, лишенного каких-либо человеческих черт (впрочем, иногда популизм заставляет придавать таким образам некоторые из черт «простого» человека, вроде любви к детям или животным). Второе — это военно-полицейский режим управления обществом (произвол диктатора), в котором ликвидировано разделение властей, упразднены суды и иные формы контроля за деятельностью государства со стороны гражданского общества. Важной частью такой системы становится возникновение господствующей политической

[69] Арендт Х. Истоки тоталитаризма. М., 1996.

партии (в эпоху классицизма это дворяне, противостоящие старой родовой знати), которая может быть единственной, а может сопровождаться декором из политических конструкций, никак не претендующих на власть и имитирующих демократические формы (опять-таки — это черта позднего тоталитаризма, который существует на фоне старых демократических порядков и приобретает популистские оттенки). Третье — это система врагов, к которым могут относиться те или иные меньшинства (чаще всего это гомосексуалисты и евреи, но иногда это бывают и социальные группы, не имеющие биологических оснований для объединения в них, а лишь имущественные или культурные (например, религиозные), вроде кулаков или езидов). Истребление врагов — неотъемлемая часть процесса тоталитаризации общества и контроля над ним, который, как правило, исчерпав внутренние ресурсы насилия, приводит и к такой экстремальной форме, как война с другим государством.

Наконец, четвертая черта — это идеология. Она представляет собой квазирелигиозную систему ценностей, не имеющих сакральных санкций, однако объявленных обязательными для доверия и уважения каждым членом общества и защищенными от любого рационального обсуждения их происхождения, реального значения и содержания, функций и перспектив влияния на культурогенез. Именно тоталитарная идеология позволяет говорить о типах второй архаизации. Критерием типологии выступает миф о времени ценностного идеала. По этому критерию можно различить модернизационный и консервативный тоталитаризм. Первый основан на мифе о светлом будущем, а второй — на мифе о золотом веке прошлого. В свою очередь, миф о светлом будущем имеет две основные версии: лучшее время настает либо в результате справедливого распределения собственности, либо в результате рационального устройства общества и культуры. Точно так же миф о золотом веке распадается на религиозный и светский его варианты: речь идет либо об идеальном, но утраченном состоянии общества, жившего в полном соответствии с заветами божества; либо о цветущем состоянии культуры, полностью обеспечивавшем нацию всеми необходимыми ресурсами для дальнейшего совершенствования или сохранения своего акме. Все эти варианты идеологии в случае начала войны приобретали характер учения о превосходстве того или иного общества над своими врагами именно в силу того, что это общество является обладателем свойств, зафиксированных в мифах о светлом будущем или золотом веке прошлого. Фундаменталистская, социа-

листическая и националистическая версии тоталитаризма были характерны для истории креативной культуры в эпоху Модернизма и Постмодернизма, рационалистическая версия оказалась самой ранней формой проявления болезни роста.

В рассматриваемый сейчас период — в семнадцатом веке — именно рационалистический тоталитаризм, известный как абсолютная просвещенная монархия, обеспечил возникновение такого этапа истории креативной культуры, как эпоха Классицизма и Барокко. Семнадцатый век — эпоха, которая стала своеобразным перерывом между первой и второй промышленными революциями (механизмов и автоматов, которые в восемнадцатом веке стали приводиться к работе двигателями внутреннего сгорания и турбинами, а в девятнадцатом — уже электродвигателями). Такой перерыв замедлил технологическое развитие и обострил все противоречия, накопившиеся к этому времени. У буржуазии не нашлось ресурсов окончательно захватить власть, а у аристократии уже не было ресурсов, чтобы ее удержать. Возник компромисс — просвещенная монархия, которая, с одной стороны, была просвещенной, то есть ориентированной на рационализированную буржуазию и ее инновации, а с другой — монархией, то есть ориентированной на аристократическую традицию. Вместе с тем это была форма тоталитаризма, который удерживал политический процесс в состоянии стабильности, препятствуя новым революциям, и пытался соответствовать модернизационным тенденциям развития культуры. Ориентация не на консервативную, а на модернизационную версию тоталитаризма стала, как это выяснится в ходе дальнейшей истории, одной из успешных исторических версий европейского выбора (как, впрочем, и российского, который осуществил Петр Великий); тогда как восточные государства предпочли те или иные консервативные формы тоталитаризма, приведшие их к задержке модернизационного развития, последствия которой ощущаются до сих пор.

Таким образом, идеалом тоталитарной культуры эпохи Классицизма была объявлена ее рационализация. Будущее, рационально и правильно организованное, осталось целью общества, а разочарование в настоящем преодолевалось консервативными элементами нового политического режима и упорядочиванием социальных отношений, осуществляемым новой властью короля и его чиновников — дворян. В это же время возникает такое явление, как контркультура классицизма, получившая странное, но очень характерное наименование — Барокко. Барокко — это своеобразный антагонист

классицизма, который должен рассматриваться в его ключевых свойствах именно как альтернатива. И если классицизм — следствие тоталитарной рационализации культуры, то барокко — следствие иррационализации, противостоящей этому рационализму. Барокко, таким образом, вторично, но чрезвычайно значимо, ибо оно представляет собой неизбежный эффект отторжения от того, что провозглашается официальной тоталитарной культурой и ее системой ценностей. В любых исторических ситуациях и типах тоталитаризма всегда формируется такая контркультура, существующая несмотря ни на какой террор и насилие, и надо сказать, что это очень обнадеживающее обстоятельство, ибо оно заставляет верить в то, что торжество рабства невозможно.

2. Социальный заказ как принцип культурогенеза

Культура в условиях тоталитаризма начинает выполнять функцию обеспечения единства общества на основе сконструированных властью ценностных ориентаций. Это явление получило название социальный заказ. Он бывает разным, иногда он диктуется снизу, как в эпоху Модернизма, когда спрос корректировался модой и обеспечивал прибыль производителям артефактов массовой культуры. А иногда он диктуется сверху, в форме своеобразного технического задания и плана календарных работ по его исполнению. Традиция никогда не была социальным заказом, она представляла собой естественную модель деятельности, и хотя эта модель имела социальный характер, у нее не было конкретных разработчиков, она не конструировалась. В социальном заказе эпохи Классицизма таким заказчиком был король, монарх и иногда чиновники, которым делегировалось право от имени суверена предлагать выполнить тому или иному творцу ту или иную работу, проконтролировать ее ход, а затем и принять результат, включив в этот процесс все замечания, которые приходилось устранять, если заказчика что-то не устраивало. Творческая спонтанность художника креативной культуры столкнулась с жестким и порой плохо предсказуемым надзором, возможность продавать свои работы напрямую стала зависеть от того, заказывала ли их власть и готова ли она за них заплатить. Огромные ресурсы, сконцентрированные при дворе, позволяли художнику рассчитывать на невиданные доселе по своей выгоде продажи, но обратной стороной этого процесса стала деформация его творческих способностей. Практика показала, что эта деформация не всегда приводила к созданию фальшивок и пропагандистских артефактов, откровенно демонстрирующих господствующую систему ценностей. Иногда те или иные формы знания

и искусства достигали высоты подлинных шедевров. Но все-таки поделок было значительно больше. Их подлинная ценность стала несоизмеримой с их стоимостью; то есть за никому не интересный, кроме заказчика, артефакт могли заплатить столько, сколько не стоил гениальный портрет или поэма, обессмертившая свое время в веках и доказавшая в дальнейшем свои бесценные достоинства.

Социальный заказ продемонстрировал возможность взять под контроль — и добиться поразительных результатов — те сферы деятельности человека, которые, казалось, зависели исключительно от личных пристрастий и таланта творца. Более того, власти зачастую удавалось в сравнительно короткий срок направить процесс культурогенеза в совершенно иную сторону, нежели он имел до этого события. Речь шла об изменении тезаурусов, которые обеспечивали создание артефактов культуры. Процесс аксиогенеза приобрел управляемый характер, правда лишь на небольшой период времени. Спонтанный аксиогенез не был прекращен этим вмешательством, он скорее стал менее заметен в официальной версии культуры и породил контркультуру, о которой уже шла речь выше. Контркультура — это своеобразный вид субкультуры, возникающий в условиях тоталитарного насаждения официально одобренной субкультуры власти. Именно контркультура, в ходе неизбежной деградации официальной культуры, постепенно приходила ей на смену, вынося все маргинальное, — что всегда характерно для контркультур, — в тот самый, сформированный официальной культурой мейнстрим, который после гибели своего родителя оставался пустым и нуждался в компенсации.

3. Морфология культуры как результат идеологического проектирования. Государственная институционализация метанарративов

Т. Гоббс в своем замечательном манифесте-панегирике классицистическому тоталитаризму под названием «Левиафан» пытался обосновать право властителя на абсолютный деспотизм, не корректирующийся не только волеизъявлением общества, но даже законами, которые, поскольку они даны этим властителем, могут в любую минуту быть изменены или отменены им же. Только слабость властителя оказывалась преступлением в такой системе, требовавшим вмешательства общества в процесс ее функционирования; то есть не способного к деспотии правителя общество могло и должно было заменить на способного. В условиях тоталитарной системы Классицизма культура и общество выстраивались в соответствии с решением властителя и представляли собой странное образование. С одной

стороны, оно было прокрустовым ложем для любой спонтанно сложившей морфологии культуры, а с другой — эфемерной конструкцией, порождавшей артефакты и даже целые их типы только потому, что власть решила, что они необходимы в насаждаемой ею системе. В некоторых случаях такие типы артефактов были созданы по традиции, но поскольку в новых условиях они бы не смогли появиться, их создавали для того, чтобы, как это удачно заметил И. А. Смирнов в своей работе «Советская культура: деструктивный аспект», «место не пустовало»[70]. При этом идеологическое содержание таких артефактов зачастую поразительно противоречило их морфологическому статусу (старые меха с трудом справлялись с новым вином). Можно говорить о том, что морфология тоталитарной культуры приобрела характер, сопоставимый с тем, который сложился во времена средневекового синтеза. То есть рационализация всех имеющихся источников и конструирование отдельных элементов, которые не обеспечивались этими источниками, приводили к возникновению массивных и сложных систем, которые отличались от средневековых только тем, что в их основе лежали уже не ценности мировых религий, а идеологические программы исключительно политического характера (которые иногда могли использовать и религиозные элементы, а иногда даже создавались как фундаменталистские политические проекции религиозных традиций).

Именно в эпоху Классицизма происходит тотальная государственная институализация всех сфер культуры. Во-первых, культура концентрируется вокруг столицы, а внутри этой столицы — вокруг дворца монарха (в мире есть только один город — это Париж, а в Париже есть только одно место, достойное человека, это — Лувр). Именно в этот период начинается процесс провинциализации культуры, возникновение вторичных периферийных субкультур, худобедно отвечавших на потребности соответствующего регионального населения, но совершенно не представляющих никакой подлинной ценности в сравнении с культурой столиц. В-третьих, все сферы культуры получают в виде своеобразных кураторов государственные организации, вроде министерств и академий. Французские академии наук и искусств имели много положительных функций. В эпоху, когда не существовали специализированные научно-исследователь-

[70] Советская культурная ситуация: деструктивный аспект (на материале художественной литературы) // Докучаев И. И., Мосолова Л. М. Теория и история культуры в РГПУ им. А. И. Герцена. 1988–2018. Санкт-Петербург, 2021. С. 223–333.

ские институты, когда не сформировался рынок художественных произведений, материальная поддержка ученых и художников со стороны государства обеспечивала им возможность творить. Но за это приходилось дорого платить — подчас даже самым дорогим — собственным талантом, уничтожая его в угоду щедрым покровителям. Интересно то, что даже тогда, когда альтернативные академическим источники заработка были полностью сформированы, академии не прекратили свое существование, продолжая играть роль проектирующих культуру государственных учреждений (которые были дополнены творческими союзами — ассоциациями менее ценных, чем академики, производителей культуры).

4. Слуга государев и служение государству. Античность в системе ценностей классицизма. Барочный сон и классицистическая явь

Субъектом культурогенеза такой культуры, как Классицизм, конечно, не может быть кто-либо иной, кроме слуги государева, чиновника и придворного; а основной ценностью может быть только служение государю и государству. Служение есть высшая цель человека, сопоставимая с целью сохранения рода архаики и спасения души Средневековья. Существенным моментом ценностной системы эпохи Классицизма стало его обращение к наследию римской Античности (что очень показательно в сравнении с эпохой Возрождения, которая опиралась в основном на наследие греков). Римские государственно-правовые традиции сближали Классицизм и с Античностью, и с эпохой Возрождения, ибо Рим не противопоставлялся Греции и долгое время ощущался как ее естественное продолжение, часть единой античной культуры. Политическая составляющая Римской культуры, которую действительно можно признать существенным достижением, в эпоху Классицизма была переформатирована как ценностная модель нового тезауруса. Однако римская мораль и мораль эпохи Классицизма были слишком далеки друг от друга, чтобы опять-таки говорить о Возрождении Античности теперь уже на новом материале. Римляне были архаическим обществом в начале своего исторического пути и превратились в грабителей и паразитов в его конце. Жители Европы эпохи Классицизма пытались построить идеальное государство, которое бы решило прежде всего свои собственные проблемы (хотя начало процесса колонизации тоже приходится именно на это время).

Наиболее показательные образцы артефактов эпохи Классицизма демонстрируют трагический конфликт, на который был обречен

идеальный герой своего времени. В трагедии Пьера Корнеля «Гораций» (которая совершенно не случайно создана на материале древнеримской истории, сюжета из работ Тита Ливия) конфликт разворачивается между двумя ключевыми ценностными ориентациями — архаической, утверждающей ценность рода и семьи, и классицистической, утверждающей ценность служения государству. Именно победа над старыми ценностями, выступающими главным препятствием для утверждения новых, гарантирует наивысшее социальное признание герою. Показательно то, что речь идет не о столкновении индивидуализма (который активно развивается в это время) и коллективизма, а о столкновении двух форм коллективистских ценностей. Главный герой трагедии Гораций должен стать убийцей жениха своей сестры, который одновременно является еще и братом его собственной жены. Но в итоге Гораций убивает не только его, но и собственную жену. Долг велит ему вступить в поединок с близким родственником, поскольку от исхода этой битвы зависит победа Рима. Долг же велит убить ему свою жену, потому что она не разделяет с ним этого долга, то есть ценности своего рода ставит выше ценностей служения Риму. Такие убийства, в соответствии с древнейшими нормами морали, рассматривались как тягчайшие преступления, но новая мораль полностью оправдывает Горация, никто не предъявляет ему никаких официальных обвинений.

Кардинал Ришелье, посмотревший этот спектакль, был разочарован им, ибо такое жесткое противостояние семьи и государства, оправдание убийств родственников ради служения государственному долгу далеко не всеми зрителями воспринималось сочувственно. Образ самого Горация приобретал в восприятии зрителя черты не только трагического героя, но и чудовища. Однако в подлинном конфликте такого рода, который и был представлен выдающимся произведением искусства, столкновение различных интерпретаций было неизбежным. Показательно и то, что разрешение данного конфликта в эпоху Классицизма было совершенно противоположным тому, что мы знаем из истории театра Античности. Так, в трагедии Софокла «Антигона» главная героиня нарушает закон государства, запрещающий ей хоронить своего брата, именно потому, что ставит родовую мораль выше долга перед властителем. Гибель главной героини в результате казни рассматривается богами как величайший грех, который в итоге падает на царя Фив Креонта, полностью реабилитируя в глазах зрителей родовую мораль и ее сторонников. Трансформация исхода этого типа конфликта, которую можно на-

блюдать в содержании классицистической трагедии, свидетельствует о том, что система ценностей не только изменилась, но и была в значительной степени сконструирована искусственно. И театральное наследие эпохи подчеркивает это благодаря барочной культуре.

Барочный театр демонстрирует контрверсию ценности служения государству и власти. В выдающемся произведении Педро Кальдерона «Жизнь есть сон» главный герой — принц Сигизмунд, отстраненный от власти и выросший в заточении, становится жестоким правителем, мстящим своим врагам и стремящимся сохранить власть, однако именно за это его опять свергают и заточают в тюрьму. Тюремщики пытаются уверить свергнутого короля в том, что он никогда не был королем, а всегда находился в камере и его царствование ему лишь приснилось. Однако народное восстание вновь приводит Сигизмунда к власти; но теперь он уже не стремится ее получить, поскольку понимает всю изменчивость судьбы человека и бессмысленность стремления к хрупким социальным ценностям, включая даже такую, какой является власть. Так барочный философ становится контркультурной альтернативой классицистического воина и политика (хотя пьеса Кальдерона была написана на пять лет раньше пьесы Корнеля, то есть в 1635 году).

§ 3. Аксиологическая модель креативной культуры эпохи Просвещения

1. Вторая промышленная революция и кризис тоталитаризма

Всякая тоталитарная система обречена на кризис и распад. Этот тезис можно, конечно, считать тривиальным ввиду того, что под Луной вечного вообще ничего нет. Но речь в данном случае идет о том, что спонтанно создающиеся системы гораздо устойчивее любых политических конструкций. Удержать такую конструкцию в состоянии стабильности очень тяжело, и на это рано или поздно не хватит ресурсов. Противоречия (о главных из них — прежде всего между креативно-персоналистским содержанием культуры и социально-традиционной ее формой — я писал уже выше), которые нарастают внутри системы, приводят к ее деградации и перерождению. Таким образом, если брать Классицизм как образец тоталитарной конструкции, Просвещение можно рассмотреть как путь ее деградации и перерождения. Такой исход дела характерен для любых модернизационных форм тоталитаризма. Консервативные формы, в отличие от них, Просвещения не знают, ибо в логике их исторического

развития не может содержаться полноценной рационализации. Их ждет только коллапс. Социалистический и рационалистический тоталитаризм, наоборот, рано или поздно модифицируются из квазимодернизационных структур в формы настоящей модернизации. Рациональное содержание последних способно избавиться от мешающего модернизации догматизма, превратив ценность разума из декларируемой в реальную, из инструмента контроля в средство развития, из мертвой формулы в живую дискуссию, основанную на постоянном поиске истины.

Эволюция Классицизма в Просвещение была вызвана динамической силой, в роли которой выступила вторая Промышленная революция, обусловленная внедрением в производство автоматизированных станков с приводом в форме двигателя внутреннего сгорания, благодаря которому эффективность экономики резко возросла. Научный прогресс, сопровождавший эти процессы, тоже впечатляет. Конечно, достижения эпохи Просвещения во многом опровергнуты современной наукой. Детерминизм Лапласа, эфир Декарта, теплород Лавуазье сегодня представляются гипотезами, похожими на античные мифы, даже механика Ньютона с ее наивным универсализмом времени и пространства стала в двадцатом веке теорией, которая в лучшем случае может быть признана одним из частных случаев дескрипции физического мира. Но тем не менее фактически восемнадцатый век стал первым веком нескончаемых открытий в области естествознания и инженерных наук, который наряду с веками девятнадцатым и двадцатым изменил мир до неузнаваемости во всех ключевых сферах материальной культуры.

Центром культуры эпохи Возрождения была Италия благодаря ее банкам и мануфактурам (хотя влияние этого прорыва распространилось на все европейские страны, включая Испанию, Францию, Португалию, Голландию, Германию, Англию, Польшу и Чехию). Центром эпохи классицизма была Франция (хотя абсолютная монархия была создана и в других странах, включая Англию, Германию и Россию). Франция же стала центром и культуры Просвещения, поскольку она представляет собой эволюционный исход Классицизма (однако опять-таки просветительская культура получила блестящее развитие в Германии, Англии, России). (Завершая этот географический обзор, следует также определить Германию как центр Романтизма, Англию как центр Позитивизма и США как центр Модернизма и Постмодернизма.) Можно также утверждать, что именно в эпоху Просвещения российская культура становится существенным фактором мировой

креативной культуры, хотя основной вклад в ее сокровищницу будет сделан позже — в девятнадцатом и двадцатом веках. В целом эпоха Просвещения — начало распространения европейской культуры по всему миру, с ее катастрофическими последствиями колонизации (фактически уничтожением культуры колоний), но и с эволюционным скачком, который мир никогда не знал до этой эпохи и который позволил человечеству решить многие такие проблемы качества собственной жизни, какие невозможно было даже поставить в условиях доиндустриальной экономики.

2. Память, воображение и эмоция как триггеры культуры. Энтузиазм как принцип культурогенеза эпохи Просвещения

Психические процессы, характерные для отдельного человека, могут приобретать социокультурный масштаб. Такие явления, как память, воображение, эмоция, оказываются социальными феноменами, провоцирующими изменения в истории культуры и вызывающими к жизни содержание отдельных ее эпох (остается открытым вопрос о том, сыграли ли такую же роль в истории культуры и другие психические процессы. Например, вера и разум — тоже должны быть здесь упомянуты, но достаточно ли этого уточнения, или я что-то не учел, — этот вопрос пока не получил ответа ни у меня, ни в известной мне научной литературе). В последнее время исследования в области культурной памяти позволили раскрыть механизм, который позволяет сохранить то или иное достижение прошлого, а какие-то иные результаты, пусть даже имевшие когда-то очень важное значение, дезавуировать и подвергнуть полному забвению.

Традиционная культура не знала такого явления, как культурная память, ибо объем передаваемого из поколения в поколение наследия никогда принципиально не менялся. А вот в креативной культуре вопрос о том, что сохранить, а что забыть, оказывается ключевым в силу постоянно длящегося культурного взрыва. Любой этап истории креативной культуры всегда пытался отменить какие-то достижения, препятствующие утверждению его системы ценностей. Это могло быть отменой будущего, которое угрожает возвращению в золотой век (как это происходило в эпоху Классицизма), или отменой прошлого, которое неприемлемо в светлом будущем (как это происходило в эпоху Просвещения). В эпохи Постмодернизма и Сетевой культуры кризис метанарративов, творчества и субъективности, наконец, экспертной вертикали социального потребления культуры, обеспечивавшей профессиональный характер авторства и оценок его результатов, особенно обострил проблему отмены, которая стала

просто тотальной и уже не связанной с какими-либо идеологическими конструкциями, ценностью прошлого или будущего.

Воображение — тоже существенный компонент культурогенеза, во многом имеющий противоположное в сравнении с памятью значение. Если тоталитаризм был всегда очень беден на воображение, то классическая креативная культура — наоборот. Именно поэтому Классицизм — это культура памяти, а Просвещение — культура воображения. Воображение — это всегда проектирование будущего, или по крайней мере — вечного, находящегося за пределами времени, идеального (как в эпоху Романтизма). Воображение может играть очень важную роль в начале становления тоталитаризма, и оно всегда подавляется в периоды его стабильного состояния. Воображение всегда сопровождает культурный энтузиазм, надежду на успешность реформ и изменений. Обобщая отношения между психическим формами, анализируемыми сейчас, можно утверждать, что память, воображение и эмоция в их социокультурном измерении есть реакция на время, как наиболее актуальную категорию креативной культуры, в связи с той скоростью изменений, которая для нее всегда характерна. Если память связана с прошлым, воображение с будущим, то эмоция связана со всеми временными планами и поэтому выступает ключевым психическим фактором культуры.

Можно сделать вывод, что для понимания сути истории креативной культуры гораздо важнее не культура памяти или воображения, а культура эмоций. Следует даже сказать, что хроноструктура истории креативной культуры самым существенным образом зависит от эмоционального триггера. Без привлечения этого фактора в ход анализа изменений, смены эпох, невозможно понять ключевые ценностные модели, выступавшие производящей основой главных артефактов культуры эпохи Классицизма, Просвещения, Романизма и Позитивизма. Таким образом, эмоцию можно отнести к одной из сил исторической динамики, наряду с материальной культурой (промышленностью и экономикой) и научным знанием. Структура эмоциональной палитры, известной еще Б. Спинозе, который называл ее аффектами, такова, что, немного упрощая, ее можно свести к трем основным из них. Речь идет о ностальгии по прошлому, энтузиазму в отношении будущего или разочарованию в прошлом и в будущем одновременно. Эти три эмоции всегда образуют своего рода цикл, в котором энтузиазм вызывает ностальгию или разочарование, как более или менее сильную реакцию на собственные неудачи. История креативной культуры проходит несколько таких циклов. Эпоха Воз-

рождения с ее тотальным энтузиазмом приводит к разочарованию и ностальгии Классицизма, а новый рационалистический энтузиазм Просвещения приводит к тотальному разочарованию Романтизма, завершающемуся последней эпохой энтузиазма — Позитивизмом, с его эффективностью и прагматизмом.

Экономический рост всегда порождал невероятный социальный энтузиазм, направленный на преобразование культуры в духе ее тотальной рационализации, на изменение социальных норм и структур. И эпоха Просвещения — пример максимально возможного в истории энтузиазма (впрочем, социалистическая тоталитарная модернизация в двадцатом веке превзошла просветительский энтузиазм по всем пунктам). Рационалистическая природа Просвещения была осмыслена энтузиастами своего времени как исключительно благое свойство. Такая концепция разума была удивительно наивной, но этого никто не замечал вплоть до того времени, когда рационализм и наука привели человечество на порог гибели. Разум и наука казались решением всех проблем, никто еще не осознавал того, что они, решив какие-то очень важные вопросы, могут создать такие, на которые ответов уже будет не найти даже с их помощью. Но и в восемнадцатом веке все завершилось очень быстро и привело к тотальному разочарованию эпохи Романтизма. Правда, сами идеалы разума и науки не были отвергнуты, просто их воплощение было осознано как недостаточное. Романтики не видели возможности его продолжения, а Просветители ждали и дождались в эпоху Позитивизма своего часа.

3. Реванш рационализма и морфология культуры Просвещения

Классицизм уже был триумфом рационализма, однако этот рационализм был инструментальным, он опровергал собственные же основания, ибо, используя разум для доказательства догм, обрекал его на ложь и заблуждение. Таким образом, классицизм подготовил Просвещение, сделал его неизбежным, ибо, обратившись к разуму за помощью, невозможно не подчиниться его диктату. Эпоха Просвещения есть грандиозное и окончательное освобождение разума.

Именно в этот период философия создает отчетливую концепцию прогресса в истории, основанного именно на росте влияния рациональных факторов человеческой деятельности на культуру (важнейшим трудом, написанным на эту тему, была книга Н. Кондорсе «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума»). В этой работе история рассматривается как движение непрерывного улучшения и усложнения культуры и общества, в основе которых лежит рациональное и оптимальное положение дел, которого может достичь

человек, если ему не мешают предрассудки и материальные интересы тех, кто пострадает в результате роста всеобщего благополучия (причем речь шла о прогрессе культуры и общества вообще, а не какой-то отдельной их сферы, например научной или промышленной, государственной или моральной). Более того, Н. Кондорсе утверждал, что история находится в моменте своего завершения, ибо рациональный идеал культуры почти достигнут в результате Великой Французской революции. Революция отменила не только абсолютную монархию, она отменила догматизм и традиционализм прошлого состояния культуры, высвободила человека. Свобода (права человека), равенство (социальная справедливость) и братство (единство освобожденных) — вот основные ценности эпохи Просвещения, ставшие таковыми вследствие торжества рационального мировоззрения.

И. Кант в своем замечательном ответе на вопрос, что такое Просвещение, указывает на главную сторону процесса — право каждого члена общества на принятие решения, самостоятельность действия в соответствии с этим решением и ответственность за его последствия. Патернализм Классицизма, выражавшийся в запретах и разрешениях государства и церкви, отрицается культурой Просвещения, на место самодержца приходит другой субъект истории — общество граждан, а не верноподданных. Критерием правильного действия оказывается не традиция или выгода властей, а рациональный довод, его критическое обсуждение. Не исполнение приказов, а принцип конкуренции становится основой для организации социального взаимодействия. Буржуазия, наконец, приходит к власти, а аристократия превращается в маргинальный социальный элемент, который в течение ближайших ста лет окончательно исчезнет из структуры общества.

Как в учении о прогрессе, так и в учении о социальном совершеннолетии (правах человека на самостоятельное определение своего положения в мире) философия играет ключевую роль. Она превращается в деятельность, в рамках которой концентрируется весь протест против тоталитаризма. Она превращается в главную форму служения обществу, которое приходит на смену служению государству. Она и есть то, что можно назвать просвещением как процессом избавления от тьмы во имя света. Причем в этот период философия еще не порывает с классической традицией метафизики, она представляет собой последнюю версию этой метафизики. То есть речь идет о философии как системе наук и ее сердцевине (уже в девятнадцатом веке такое положение дел будет невозможным, естествознание навсегда избавится от философской опеки). Такое ее поло-

жение в качестве привилегированного знания обеспечивает успех в противостоянии с теологией как средневековой интеллектуальной формой знания, ставшей в эпоху Классицизма последней опорой традиционной культуры. Философия, как и теология, были суммами знаний, включавшими и космологию, и антропологию, и социально-культурные разделы. Однако в эпоху Просвещения социальная философия играет решающую роль в этом синтезе.

В знаменитом трактате Поля Гольбаха «Система природы» учение о детерминизме как ключевом натурфилософском принципе было использовано прежде всего для критики теологического двоемирия, которое невозможно было логически обосновать, пользуясь детерминистскими методами естествознания восемнадцатого века. Зато большинство философских трактатов эпохи Просвещения были посвящены вопросам о праве человека на контроль за действиями властей, о его социальном достоинстве — равенстве с другими. Ж.-Ж. Руссо в своей работе «Об общественном договоре» прямо опровергает концепцию Т. Гоббса почти по всем ее пунктам: и в идее преимущества монархии над республикой, и в идее неизбежности деспотии для сохранения жизни людей, и в идее возможной трансформации социального договора между членами общества и властью. Критика деспотии дополняется мощнейшей атакой на церковь, которая выступала санкционирующей инстанцией сакральности абсолютной монархии. Д. Дидро, Вольтер, Ш. Монтескье и другие французские философы превращают литературу и публицистику в платформу для выразительной пропаганды своих взглядов на природу человека и общества. Таким образом, философия оказывается в центре морфологии культуры эпохи Просвещения, ее концепции становятся сутью содержания всех остальных типов артефактов, таких как искусство, ценностные ориентации, социальные нормы, принципы воспитания человека.

Уже отмечалась выше наивность просветительских представлений, но эта философия и культура не были бы великим примером проявления диалектики тоталитаризма, успешной борьбы с ним, если бы они не были в чем-то односторонними и даже наивными. Однако эпоха Просвещения предоставляет нам образцы и самой серьезной рефлексии собственных оснований. Так, К.-А. Гельвеций впервые в истории философии поставил проблему иррационального, сформулировав в работе «Об уме» концепцию бессознательного, в основе которого лежит сексуальность (задолго до З. Фрейда), и объявив бессознательное подлинным источником применения любых

рациональных инструментов в ходе социального взаимодействия, осуществляемого человеком и в ходе создания им культуры. То же можно сказать и о работах Ж.-Ж. Руссо, который утверждал примат естественного над искусственным и благодаря которому возникла своеобразная контркультура, направленная против рационализма эпохи Просвещения, — сентиментализм. Сентиментализм в философии и литературе девятнадцатого века, в лице таких гениев, какими были Гете, Стерн, Шиллер, выступал тем же для Просвещения, чем было Барокко для Классицизма. Но если Барокко утверждало ценность человеческого в его противостоянии с ценностью государственного, то сентиментализм утверждал ценность чувства в его противостоянии с ценностью разума.

4. Философ как субъект культурогенеза и Просвещение как его ценность

Итак, философ является основным субъектом культурогенеза эпохи Просвещения, он — идеал человека, наиболее престижный социальный статус, к которому может стремиться человек этого времени. А основная экзистенциальная ценность, располагающаяся в центре тезауруса этой культуры, — собственно просветительская деятельность философа, служение своему обществу. Речь идет о самых разных проявлениях этой работы. Можно создавать произведения искусства, рассказывающие о том, в чем смысл жизни человека и цель истории, можно писать публицистические и критические сочинения, ниспровергающие несправедливость и отжившие порядки, можно заниматься образованием учеников, наконец, можно постигать истину в форме ее непосредственного выражения — философских концепций, публикуя великие книги, и можно участвовать в практическом воплощении этих концепций и основанных на них проектов преобразования мира в ходе политической деятельности, революций и управления государством.

Просветительская деятельность могла носить крайне экстремистский характер (от откровенных тенденциозных, но благодаря художественной одаренности, очень убедительных обличений, вроде романа Д. Дидро «Монахиня», до тонкой и жестокой сатиры, вроде поэмы Вольтера «Орлеанская девственница»), напоминая тот самый догматизм, с которым она боролась, и впадая, таким образом, в настоящее и неустранимое противоречие с собственными же ценностями; это могло происходить как в теории, так и на практике. Французская революция уничтожила все остатки свободы и прав человека в ходе ее развития, были казнены все величайшие ее герои.

В конце концов, именно она не только восстановила деспотию в форме империи, но и привела к тяжелейшей войне Франции со всеми странами Европы, закончившейся позорным поражением французов и реставрацией средневековой монархии. Все достижения революции были уничтожены контрреволюцией. В концепциях просветителей это положение дел тоже приводит регулярно к соответствующим последствиям — неустранимым противоречиям. Так, П. Гольбах, отрицая теологию за ее мистицизм и неспособность представить рациональные аргументы в пользу существования бога и его возможностей воздействовать на природу, сам утверждает свой собственный детерминизм самым мистическим образом, отказываясь от его обоснования и предлагая принять его на веру.

Однако в ряде философских и художественных произведений эпохи эти противоречия были не только осознаны, но и выражены с такой гениальной мощью, на которую способны лишь самые значительные творцы своего времени. В романе Ж.-Ж. Руссо «Новая Элоиза», ставшем, наверное, самым знаменитым литературным шедевром эпохи Просвещения, рассказана история любви аристократки Юлии и простолюдина Сен-Пре. История заканчивается, как приличествует подобному сюжету, — любовь уступает долгу. Юлия выходит замуж за знатного и богатого мужа, но мучается всю свою недолгую супружескую жизнь и умирает несчастной. Такие сюжеты пользовались большой популярностью не только в восемнадцатом веке, но и ранее, ибо были поводом для того, чтобы изобличить несправедливость социального устройства мира, провозгласить ценность любви выше, чем ценность долга, особенно если он — не более чем мертвящий предрассудок и насилие над живым чувством. Однако Руссо существенно усложняет этот порядок элементов классического содержания истории о несчастном мезальянсе, ставя под сомнение все напрашивающиеся типичные для такого случая выводы. Ни один читатель не может полностью встать на сторону любви, но и долг оказывается не той ценностью, которую безусловно провозглашает автор. Представители стороны долга оказываются и представителями стороны любви, их вообще почти невозможно противопоставить. Юлия, ее муж Вольмар, ее отец Д'Этанж, да и сам Сен-Пре понимают значимость традиции и долга, даже если и не в состоянии обосновать ее. Вера оказывается не менее существенной, чем разум, частью причины ключевых поступков человека.

Руссо оставляет читателя в состоянии полнейшей неопределенности, конфликта возможных интерпретаций описанных событий,

который нельзя однозначно разрешить. Смерть Юлии в результате несчастного случая оказывается почти самоубийством, ибо никакого желания жить у нее нет, и свой уход она ждет больше, чем выздоровления. Даже себе самой она так и не объясняет, любила ли она только своего Сен-Пре (которому пишет об этой любви в последнем письме), и лгала ли она своему мужу, также признаваясь в любви к нему перед смертью и отрицая свою первую любовь. Неуверенность в этом чувстве жены приводит и Вольмара к жуткому психологическому эксперименту, когда он предлагает Сен-Пре поселиться в его доме и постоянно оставляет его наедине с женой, уезжая надолго по надуманным делам и причинам. Женитьба на Юлии оказывается для него ловушкой, в которую он угодил, рассчитывая помочь ей выполнить свой долг, который, как он считал, она сама сделала смыслом собственной жизни. Но и Сен-Пре не находит нужных аргументов для того, чтобы поспорить с Юлией в ее желании не нарушать долга во имя любви, однако соглашается на эксперимент в надежде на счастье. И только барон Д'Этанж оказывается в наиболее понятном положении, просто и последовательно отстаивая представления об аристократической чести. В итоге всего этого — классическая трагедия со смертью главной героини и полнейшим опустошением жизни тех, кто остался после ухода Юлии. Вывод из этого конфликта может быть только один: столкновение долга и любви всегда заканчивается трагедией, однозначного и благополучного способа ее избежать нет. Правда есть и на стороне традиции (чести), и на стороне личности (свободы); и утратить какую-нибудь из этих сторон было бы гораздо горше, чем даже умереть или обречь себя на жизнь, полную бедствий и одиночества.

Так, эпоха Просвещения осуществляет рефлексию собственных ценностных оснований, оставляя их в неприкосновенности, но одновременно и полагая их границы, отрицающие всякую их безусловность.

§ 4. Аксиологическая модель креативной культуры эпохи Романтизма

1. Разочарование в истории культуры. Романтическое двоемирие

Переходный характер креативной культуры никогда не знал какой-либо стабильности, однако начиная с девятнадцатого века скорость изменений возросла настолько, что длина эпохи стала измеряться пятьюдесятью годами (и это, наверное, не предел, хотя такое положение дел может стать причиной ошибочных квалификаций по-

верхностных изменений как хроноструктурных швов и границ эпох). Романтизм — первый период в истории креативный культуры, который измеряется всего лишь половиной века. Дальнейшие периоды — Позитивизм, Модернизм и Постмодернизм — будут длиться столько же, поместившись во вторую половину девятнадцатого и двадцатый века. Однако среди всех периодов истории креативной культуры именно Позитивизм можно назвать наиболее значимым, поскольку он представляет собой кульминацию в ее развитии, классическую систему типов артефактов, построенную на ценностях, к которым стремилось человечество, начав переход от традиционной культуры к креативной в эпоху Возрождения. Три предшествующие Позитивизму эпохи истории креативной культуры (не считая Возрождения, которое представляет собой первую фазу перехода, содержавшую еще в своем составе слишком много элементов средневековой культуры, чтобы говорить о том, что возникшее состояние представляло собой какие-то итоги, имеющие смысл для эмоциональной рефлексии общества) — Классицизм, Просвещение и Романтизм — можно обозначить как вторую фазу перехода — от традиционной культуры к креативной, когда последняя уже возникла и была осознана как принципиально новое явление, но пока не достигла такого состояния, когда все ее ключевые ценности были бы утверждены последовательно и оптимально.

Эта вторая фаза содержала три этапа, суть которых можно понять, используя концепцию культурных эмоций, а именно — ностальгии, энтузиазма и разочарования. Ностальгия тоже невозможна без разочарования, но это не тотальное разочарование, а лишь отказ от достижений настоящего в пользу утраченных ценностей прошлого. Так или иначе, если настоящее не устраивает, можно мечтать о прошлом, воображать будущее или разочароваться и в прошлом, и в будущем, придумав идеальный мир, который принципиально невозможен в реальности, но достаточен для того, чтобы стать смыслом жизни. Поэтому тотальное разочарование ищет выхода за пределы реального мира, тогда как разочарование только в результатах изменений ищет выхода в возвращении к прошлому, которое существовало до этих изменений. Второй тип разочарования порождает культуру ностальгии, а первый — культуру двоемирия и мечты, принципиально невозможной для воплощения. Мечтать можно опять-таки по-разному: энтузиасты мечтают о будущем, которое собираются создать собственными руками; абсолютно разочарованные мечтатели вполне довольны тем, что у них есть неосуществимая

в реальности мечта. Итак, Классицизм был культурой ностальгии, Просвещение — культурой энтузиазма, а Романтизм — культурой тотального разочарования и принципиально неосуществимой мечты.

Концепция Романтизма как эпохи в истории культуры началась с противопоставления нового искусства классическому в теории романа как синтеза поэзии и прозы, созданной Ф. Шлегелем. Синтетический характер романа и всего романтического искусства фиксирует природу бытия как становления, в котором цель намного ценнее результата. Эта идея была характерна для немецкой классической философии И. Фихте, Ф. Шеллинга и особенно для диалектики Г. Гегеля, который в своей эстетике также использовал термин романтические искусства. Противопоставление цели наличному положению дел было первой версией формулировки ключевой категории Романтизма — двоемирия. Принципиальная недостижимость цели, несмотря на то что именно она обладает подлинной ценностью для жизни человека, тогда как достижимые результаты всегда неудовлетворительны и лишены ценности, — вот суть содержания тезауруса эпохи Романтизма.

Романтизм возник как реакция на поражение эпохи Просвещения, которое ощущалось всей Европой и особенно в Германии, надеявшейся на экспорт успешных социальных реформ, как коллапс рационалистического энтузиазма вообще, и наполеоновской Франции — в частности. Само перерождение Французской республики в Империю, казнь всех лидеров революции; реставрация деспотии, отменившая свободы и социальное равенство, приведшая к катастрофической и безрезультатной войне, — все это привело к глубочайшему разочарованию в возможностях рационального переустройства мира. Показательно в этом отношении изменение смысла образа Наполеона, который из идеала всех людей действия, героя воли, таланта и успеха превратился в злодея и узурпатора, похоронившего все надежды революции. Первая половина девятнадцатого века была сродни веку семнадцатому. Это была эпоха без серьезных экономических прорывов, но именно в этом время закладывались основы третьей промышленной революции — энергетической революции электричества, — которая произойдет в середине девятнадцатого века и станет динамической силой, вызвавшей к жизни эпоху Позитивизма. Подготовка была не очень заметной, но очень активной, осуществлявшейся как в сфере науки, так и в сфере роста промышленного производства. Однако на короткое время, которое началось после поражения Французской социальной революции и продлилось вплоть

до революции промышленной в Англии, Романтизм имел все основания для своего триумфа и достиг его в полной мере. Романтизм был победой иррационалистической контркультуры, которая из маргинальной и вторичной (какой были культура Барокко в эпоху Классицизма и культура Сентиментализма в эпоху Просвещения) превратилась в основную, доминирующую форму культуры, сформировав особую морфологию, особый тип культурогенеза, особого субъекта культурогенеза и особую систему ценностей.

Центр культуры переместился на короткое время эпохи Романтизма из Франции в Германию, которая пережила в этот период невиданный духовный подъем, создав величайшую в мире философию, литературу и музыку. Дальнейшая история Германии поразительна именно потому, что, несмотря на все ее промышленные и научные успехи, она больше никогда не была центром исторического процесса и не смогла составить конкуренцию сначала Англии в эпоху Позитивизма, а затем США в эпоху Модернизма и Постмодернизма. По-видимому, романтическая доминанта немецкой культуры была настолько сильной и даже определяющей, что переход в культуру Позитивизма для Германии был неорганичным и стоил ей утраты достигнутого ведущего положения. Однако благодаря короткому периоду своего расцвета и лидерства в начале девятнадцатого века, немецкая интеллектуальная элита сформировала идею недостойного положения общества и культуры Германии (Пруссии) в мировом историческом процессе, породила мечты о реванше, приведшие, в конце концов, к трагедии, окончательно уничтожившей тот самобытный и поразительный потенциал, который проявился наиболее ярко в романтической версии креативной культуры. Стоит также отметить, что в указанное время в России возникает культура, сопоставимая по ее значимости с ведущими достижениями мирового уровня. Русская литература и музыка эпохи Романтизма представляют собой нескончаемый перечень гениальных имен и шедевров (назову только А. С. Пушкина и М. И. Глинку).

2. Второе пришествие художника и творение идеального антимира как принцип культурогенеза романтической культуры

Принципом культурогенеза эпохи Романтизма было художественное творчество. Это уже третья форма культуры с креативным принципом культурогенеза. В эпоху Ренессанса таким принципом было тотальное творчество, в эпоху Просвещения — социальное, создание справедливого и рационально организованного мира свободных и равноправных граждан. В ситуации тотального разочарования

творчество перестает быть не только тотальным, но и вообще реальным. И поэтому создавать что-либо можно только в сфере духовной, идеальной. Это может быть либо познание, либо искусство. Но познание направлено опять-таки на реальный мир и стремится воссоздавать его формы с максимальной точностью, тогда как искусство связано с реальным миром гораздо сложнее. Оно берет материю из этого мира и придает ей собственные формы. Между образом и прообразом оказывается дистанция, посредством которой формальная аналогия превращается в своего рода игру, остраняющую и мультиплицирующую реальный мир, оставляя реципиента в состоянии неопределенности, требующей ликвидации в ходе интерпретаций, каждая из которых ценна, но не окончательна.

Искусство — идеальный способ осуществления двоемирия. Дело еще и в том, что мир искусства прекрасен, в нем даже уродливое преображается и предстает в ином, изящном обличии. В искусстве может восторжествовать истина и добро, а если торжествует ложь и зло, то это происходит так, что всякий реципиент понимает все безумие и отвратительность случившегося, всю обреченность неправды на забвение, несмотря на временный успех. Искусство не знает примеров торжества порока, но оно может стать отличным пристанищем любой утопии. И пустая неопределенность, придаваемая ролью материального начала искусства утопическим идеалам, может поставить и их под сомнение, она же сделает невозможным то, что зачастую происходит в реальном мире, — а именно конечность всего великого, обреченность любых гениальных начинаний на то, чтобы их не поняли и не дали завершить, победу зла и смерти над добром и жизнью.

В эпоху Романтизма второй раз художник становится субъектом культурогенеза. Художественная миссия объявляется священной. Конечно, государственные деятели и аристократы крови всегда относились к паяцам и пророкам как к увеселителям на их серьезном празднике жизни. Судьба художника даже в минуты его величайшего признания не была завидной. Но такие минуты бывали, и они превращались в настоящий триумф, ни в чем не уступающий чествованиям римских полководцев и императоров; социальное признание статуса художника достигало в эпоху Возрождения и статуса поэта и музыканта в эпоху Романтизма наивысшей формы, к этой участи стремились все, кто умел чувствовать дух времени. В эпоху тотального творчества изобразительное искусство и художник, создававший картины, стали ключевыми аспектами культуры. Такое

искусство позволяло моделировать творческий процесс мирового масштаба, присущий божеству, создавать его человеческое подобие. В эпоху же художественного творчества музыка и поэзия позволяли вырваться за пределы реальности, сохранить идеалы пусть и в призрачном, но все-таки в великом мире искусства (ренессансное творение мира превратилось в романтическое творение антимира). И чем менее сближался этот мир с реальностью, чем более далек он был от нее благодаря той или иной эстетической форме, тем большую ценность эта форма приобретала. Именно поэзия и особенно музыка оказались на вершине культуры эпохи Романтизма и в центре ее морфологии, поскольку и то, и другое искусство были максимально аутопоэтичны, настроены на создание собственных миров, достойных поклонения не меньше, чем реальность.

3. Музыка и поэзия в морфологии культуры. Наука как проекция музыки

Великий немец Гете назвал архитектуру застывшей музыкой (а великий романтик Франции Виктор Гюго в предисловии к своему роману «Собор Парижской богоматери» назвал ее первой письменностью, посредством которой человек помнит свою историю, причем не такой, какой она была, а такой, какой ее следовало бы запомнить благодаря вечным идеалам людей, одухотворявшим их повседневную и несовершенную жизнь и даже отчасти воплощенным. Однако, в отличие от второй письменности, первая обладала намного меньшей определенностью выражения этих идеалов). Это сравнение возможно потому, что и архитектура, и музыка не являются изобразительными искусствами. Они не обладают никаким содержанием, которое было бы сходно с реальностью, их образы не имеют ни условных, ни конкретных аналогий. Портрет может иметь конкретный прообраз, если на нем нарисован известный исторический герой, а может быть собирательным образом человека, даже время и место жизни которого сложно определить. Но тем не менее связь портрета благодаря его изобразительности с реальностью — суть искусства скульптора, живописца и графика. Архитектура и музыка ничего не изображают, их содержание — ритм, игра форм, сложная геометрия и пластика камня, интонационная гармония и манящий тембр звука. Эти выразительные элементы существуют в сложном взаимоотношении, которое выступает стимулом для эмоционального сопереживания внутренним силам материи, которые музыкант и архитектор приводит в состоянии борьбы и единства, хаоса и порядка. Однако архитектура все-таки является своего рода декоративно-прикладным

искусством, дополняющим практические функции здания, сконструированного инженером. Оторвавшись от реальности, она самым тесным образом сливается с ней. Тогда как музыка остается парить в своем собственном космосе, недостижимом ни для каких практических потребностей и даже для рационального осмысления. В этом ее полете только поэзия имеет шанс приблизиться к ней; поскольку поэзия обладает тем же, что и музыка, материалом — звуком, и поскольку она использует этот звук исключительно в музыкальных целях, создав благодаря ритму такой акцент на игре со смыслами, который отрывает звук от смысла и смешивает привычные очертания логических форм в первозданный хаос, приобретающий благодаря новым — эмоциональным ресурсам — более совершенный порядок. Ю. Н. Тынянов[71] видел цель прозы в воссоздании реальности, а поэзии — в том, что он оригинально назвал «теснотой словесного ряда». Это и есть музыкальная стихия слова. Но все-таки она не достигает вершин торжества автономии звукового космоса, доступных музыке. Смысловая структура тянет ее вниз, к реальному миру.

Замечательным фактом является совпадение Г. Гегеля и А. Шопенгауэра в их оценке роли музыки в искусстве и культуре. Эти противоположные мыслители, один из которых описывал мир как диалектику абсолютного разума, а другой — как бессильный опыт разума постичь иррациональную стихию воли, совпали в своей оценке музыки. Г. Гегель, рассматривая историю искусства, поместил романтическую музыку современной культуры на вершину диалектики эстетического, после классической скульптуры и архаической архитектуры. Вторая демонстрирует примат материи над формой, первая — гармонию формы и материи, а третья — примат формы над материей. Форма есть чувственное воплощение идеи, материализация духа, и поэтому романтическое искусство в большей мере соответствует сути мирового процесса, чем какое-либо иное. Оно уже почти дух в чистом виде, стоит только отвлечься от вещественного и материального, чтобы оказаться в его подлинной стихии — в стихии логического понятия, научного знания. Оценка музыки как наиболее адекватной версии романтического искусства есть, безусловно, проекция концепции романтического двоемирия. А. Шопенгауэр совершенно иначе обосновывал признание музыки как наивысшей формы искусства, чем Г. Гегель. Для него музыка благодаря своей иррациональной (неизобразительной) природе — лучший

[71] Тынянов Ю. Н. Литературный факт. М., 1993.

способ выражения стихийности мировой воли, единственная возможность расслышать бытие подлинного мира, который, как правило, скрывается иллюзиями, порожденными пытающимся обнаружить несуществующий смысл человеческой жизни разумом.

Вся романтическая культура, ее морфология — следствие романтического двоемирия. Это особенно заметно в сфере науки, копирующей ценностные ориентации искусства. Эпоха Романтизма — время бурного роста гуманитарных наук. Такого роста не знала вся предшествующая история науки (он напоминает рост наук социальных, который будет характерен для эпохи Позитивизма, но лишь в качестве следствия доминирования естествознания и инженерных наук в эпистемической системе). Первая половина девятнадцатого века — время рождения психологии, интереса к миру духа человека, в котором живут идеалы (причем это интерес уже не философский, не умозрительный, а такой, который сродни экспериментальному естествознанию, порожденному эпохой Возрождения и подошедшему в указанный период к точке своего наивысшего расцвета). В этот же отрезок времени возникает филология и история регионов мира как своеобразная реализация поиска иного, чем Европа, мира, реализация романтического двоемирия. Путешественники отправляются за сокровищами духа, а не за золотом, осознав, что не все то золото, что блестит. Возникают и развиваются антропология и этнография, происходит расшифровка письменности древних языков (открытие Шампальона, изучение Авесты). Фольклористы воссоздают древние эпосы и мифы, хороня ту исключительность интереса к Античности, с которой начиналась история модернизации в Европе, и обогащая культуру ценностями собственных народов и всех культур, когда-либо существовавших в мире (именно в эпоху Романтизма Матиас Ленрот публикует свою «Калевалу» и открывает первую кафедру финского языка, именно тогда братья Гримм в Германии и братья Киреевские в России собирают и публикуют коллекции национального фольклора).

4. Версии романтического двоемирия и мечта об идеальном мире как экзистенциальная ценность романтизма

Что же было основной ценностью культуры эпохи Романтизма? Это было стремление к идеальному миру. Такая ценность напоминает античное стремление к совершенству, но это разные ценности. Стремление к идеалу изначально обречено на поражение, ибо идеалы не встречаются в реальности. Стремление к совершенству изначально обращено к реальному миру и воплощается в его формах,

пусть и осознаваемых как всего лишь шаги за недостижимый горизонт. Стремление к идеалу создает иллюзии и произведения искусства, стремление к совершенству кардинально меняет реальный мир. Именно поэтому стремление к идеалу есть трагический процесс, герой которого либо погибает, либо разочаровывается (это, конечно, не обязательный исход дела, ибо среди значительных образцов романтизма были и такие, которые напоминают настоящие религиозные формы, утверждающие веру в искусственно созданный сакральный мир поэта почти так же, как это происходило в истории традиционных религий). Великие художники эпохи Романтизма, создавшие образцы романтического двоемирия, не могли не отрефлексировать это положение дел, не могли они не заметить и того, что в сути двоемирия содержится и еще одно его следствие — несправедливость по отношению к реальности, бесплодность разочарования в ней. Какой бы далекой от идеала ни была реальность, она есть носитель изменений, потенциал совершенствования, о котором знали греки и забыли новоевропейские романтики. Впрочем, и эти последние иногда вспоминали о реальном мире, и тогда возникала еще одна существенная категория Романтизма — ирония. Ирония есть разочарование в разочаровании, развенчание обреченной на бесплодие мечты. Ирония не содержит грубого смеха сатиры, она лишь с сожалением констатирует банкротство Романтизма и может позволить себе смех лишь в очень ограниченном объеме, сочувствуя ему (то есть самой себе), но ни в коем случае не обвиняя.

В литературе эпохи Романтизма двоемирие было представлено всеми возможными вариантами. Это, во-первых, было экзотическое двоемирие, в котором реальность была ограничена пределами повседневного мира, а идеал располагался в отдаленных регионах планеты Земля. Надо сказать, что такое двоемирие было наименее радикальным, ибо идеальный мир тоже имел реальные характеристики, и более того, сосуществовал в настоящем с реальным миром. Примером подобного двоемирия можно считать творчество Дж. Байрона с его знаменитыми поэмами «Паломничество Чайльд-Гарольда» и «Дон Жуан». Именно в последней поэме романтическая ирония превратила ее содержание в настоящий шедевр литературы и свидетельство противоречивости и сложности тезауруса эпохи Романтизма. Главный герой больше не является безнравственным маньяком эпохи Классицизма и обреченным на разочарование романтиком, он становится игрушкой в руках судьбы и страстей других людей, тем самым снижая поиск идеала до уровня повседневной похоти; примечатель-

но и то, что путешествия Дон Жуана на Западе, на Востоке и в России вскрывают один и тот же механизм опошления идеалов и превращают поэму в энциклопедию романтической иронии.

Во-вторых, можно говорить об историческом двоемирии. В уже упоминавшемся романе Виктора Гюго и особенно в романах Вальтера Скотта идеальным миром предстает мир прошлого, причем, как правило, это Средневековье (Античность как идеал классиков теперь забыта). В доктрине Прерафаэлитов и Неоготики О. Пьюджина превращение Средневековья в нормативный идеал временного двоемирия романтиков достигнет своего окончательного закрепления в качестве новой традиции. Такое двоемирие содержит менее реальный идеал, нежели его экзотическая версия, поскольку прошлое давно позади, и сегодня его невозможно не придумать заново, то есть лишить реальности и наполнить идеальным составом. Именно так и было представлено описание культуры и общества Средних веков. От их реального состояния, очень далекого от идеалов добра и красоты, в беллетристике романтиков не осталось и следа. Более того, утрата исторического содержания привела, в конце концов, не к романтической иронии, а к развитию приключенческой составляющей исторического романа, выведя этот жанр из сферы высокой литературы.

Наконец, можно говорить о фантастическом двоемирии. И здесь следует выделить две его версии. Первая — это помещение идеального мира в будущее, а вторая — это помещение идеального мира в принципиально недействительную реальность, вроде мира сна, сакрального мира, мира фантазии и волшебства. Утопические произведения в истории романтизма тоже известны (вспомним сочинения Гельдерлина или Новалиса с их сложной датировкой описываемого времени, ибо это будущее, в котором воплощены идеальная Античность и идеальное Средневековье), в отличие от просветительских и классицистических утопий их идеальные миры связаны не с социальной справедливостью и рациональным устройством, а с единством добра, истины и красоты, обществом живой веры, а не мертвого рассудка. В волшебном двоемирии Э. Гофмана реальность окончательно развенчана и противопоставлена идеалу, не содержащему ничего реального. Однако и здесь они все-таки пересекаются, образуя различные сочетания, включая одну из самых замечательных форм иронии. В «Крошке Цахесе» волшебное приходит на помощь реальному, причем крайне неудачно, невольно усугубляя несовершенство и способствуя злу. В «Житейских воззрениях кота Мурра» осуществляется одна из самых сложных инверсий романтического двоемирия.

Фантастический мир, в котором живет кот Мурр, это и есть мир повседневного человека, опошлившийся и даже зооморфизировавшийся настолько, что стал неотличимым от мира животных. И наоборот, мир художника Иоганнеса Крейслера — это мир реальный, но в нем осталось столько подлинно идеального и возвышенного, что никакая фантастика не в состоянии это выдумать.

§ 5. Аксиологическая модель креативной культуры эпохи Позитивизма

1. Третья промышленная революция и акме креативной культуры

Лесли Уайт[72] в своей неоэволюционной концепции культуры утверждал, что ключевой аспект эволюции, то есть та самая главная динамическая сила, которая меняет одну эпоху в истории культуры на другую, это — энергетика. Не могу во всем согласиться с ним. Ни о какой энергетике не идет речь, например, если мы хотим объяснить эволюцию архаической культуры или даже классической традиционной. Для первой объяснительным фактором выступает смена материала, из которого изготавливали орудия труда (камень, медь, бронза, железо); а для второй — тип производящего хозяйствования (земледелие, скотоводство, ремесло и торговля). Про энергетику Л. Уайта можно говорить так же, как и про средства коммуникации М. Маклюэна[73]; хотя концепция последнего более универсальна и демонстрирует влияние революций в сфере коммуникации на все ключевые моменты истории культуры, осевые времена (антропосоциокультурогенез, цивилизация, модернизация, информатизация). Энергетика же всей традиционной культуры — это мускулы человека и животного, а также сила стихий — ветра, огня и воды. И вплоть до восемнадцатого века и эпохи Просвещения, когда был изобретен двигатель внутреннего сгорания и пар стал первой новой энергетической силой, приводящей в движение станок, ничего существенного в этой области материальной культуры не происходило. Даже изобретение механических станков и возникшее благодаря им массовое производство в эпоху мануфактур Возрождения не имеет отношения к энергетике. Однако вся динамика культуры последних трех сот лет такое отношение имеет. Электричество эпохи Позити-

[72] Уайт Л. Избранное: Эволюция культуры. М., 2004.

[73] Маклюэн М. Галактика Гутенберга: Сотворение человека печатной культуры. Киев, 2004.

визма, атомная энергетика эпохи Постмодернизма вызвали к жизни глобальные изменения в истории культуры, повлияв на всю морфологию соответствующих типов.

Итак, конец девятнадцатого века — это время третьей промышленной и второй энергетической революции (впереди нас еще ждут четвертая промышленная и третья энергетическая, и наконец, пятая промышленная революция — информационная, которая положит конец истории креативной культуры). Электричество как форма энергии и электропривод как способ использования этой энергии для автоматизации работы станков стали мощнейшим фактором промышленного производства, сформировав настолько эффективную экономику, что к концу девятнадцатого века человечество создало общество, которое получило название общества массового потребления. Культура, соответственно, тоже не могла не стать массовой, но об этом речь пойдет позже. Ф. Бродель[74], поясняя смысл этого термина, выразительно высказался следующим образом: начиная с конца девятнадцатого века человечество — по крайней мере, в ряде промышленно развитых стран, которых становится в двадцатом веке все больше и больше, хотя проблема голода так и не решена вплоть до наших дней, — больше не знает, что такое дефицит продовольствия и промышленных товаров. Голод, лохмотья и трущобы медленно покидают человечество. А им на смену приходит все то, что мы сегодня называем компонентами высокого качества жизни: увеличение ее продолжительности, рост социальной защищенности, правопорядок, здоровье, образование, достойная заработная плата.

О. Конт назвал наступающую в конце девятнадцатого века эпоху Позитивизмом. По сравнению с ней остальные эпохи это — Негативизм. То есть все, что было раньше, — ничего не дало человечеству, чтобы решить его элементарные проблемы — здоровья, долголетия, материального благополучия. Позитивизм решил их, его вклад позитивен, то есть хорош и не требует отмены; с тем, что утвердил этот тип культуры, можно согласиться. В своей работе «Дух позитивной философии» главным инструментом Позитивизма О. Конт называет науку. Впервые наука противопоставляется философии. Это примерно то же, что противопоставление философии и теологии, которое сделал П. Гольбах в эпоху Просвещения. О. Конт учитывает историю интеллектуальных достижений человечества в полном

[74] Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм в XV–XVIII вв. Структуры повседневности: Возможное и невозможное. М., 1986.

объеме, он разделяет ее на три этапа: религиозный, метафизический и научный. Религия рассматривается им в контексте истории познания, и ее мифологический инструментарий формирования картины мира проанализирован О. Контом достаточно точно. В основе такого инструментария — художественный образ, аналогия между человеческими свойствами и свойствами мира, о которой я уже много писал выше. О. Конт даже показывает эволюцию этой аналогии, от ее самых примитивных форм (магического фетишизма), до более сложных (мистического политеизма) и наиболее рационализированных (мистического монотеизма). Генетические образы и аналогия психофизиологического параллелизма между человеком и миром, а также вера в их традиционные истины, остаются важнейшими когнитивно-эпистемическими свойствами религии на протяжении всей ее истории, несмотря на смену названных только что форм. И только метафизика с ее приматом понятий над образами, структур и определений над аналогиями и генетическими дескрипциями, победой критической дискуссии и рациональной аргументации над верой и традицией, завершает историю религии и приходит ей на смену в качестве основного инструмента познания.

Наконец, наука отказывается от религиозной и метафизической претензии на абсолютную истину и объявляет только непосредственный опыт предметом исследования, а экспериментально подтвержденные выводы, сделанные в ходе анализа этого опыта, — единственным ценным результатом познания. Задача науки не в том, чтобы что-то умозрительно объяснить, а в том, чтобы предложить методы построения общества и культуры, прежде всего, ее материальной сферы, так чтобы они эффективно способствовали росту качества жизни человека. Практическая польза и техника как ее основная причина — вот задача науки и критерий оценки ее значимости. Этот перекос в сторону практики сыграет еще свою роль в истории культуры, но пока он лишь оттеняет и компенсирует тот перекос в сторону теории, который возник в эпоху господства метафизики. Пока еще между теорией и практикой царит гармония (еще нет необходимости переформулировать фундаментальное знание в терминах утилитарных компетенций и искать практическую значимость математических формул и метафизических концепций), хотя пренебрежение к философии и религии уже начинает заявлять о себе.

Эпоха Позитивизма — время безоговорочного доверия науке, все проблемы и последствия ее доминирования еще даже не осознаны

(хотя голоса об этом раздавались на протяжении всей истории философии девятнадцатого века, и прежде всего это Ф. Ницше в Европе и К. Н. Леонтьев в России). Однако повода для беспокойства еще не было, тогда как повод для восторга и энтузиазма был. Можно с уверенностью говорить, что эпоха Позитивизма — это акме креативной культуры, время полного достижения и воплощения ее ключевых ценностей (свободы, творчества, человеческого достоинства и разума), и наука была именно тем инструментом, благодаря которому это произошло. Аристократическая субкультура Средневековья вместе с остатками иерархической социальной структуры общества уничтожены, им на смену пришла демократическая система с господством буржуазных и конкурирующих с ними социалистических (господство которых — массовая культура — еще впереди) ценностей, с равенством всех перед законом и в возможностях осуществить свою деятельность, вплоть до прихода к власти, на который больше не влияет происхождение, и даже деньги перестают играть решающую роль. Трудно представить это себе в начале двадцать первого века, но еще сто — сто двадцать лет назад женщины не могли обучаться в университетах, и именно эпоха Позитивизма, даже ее конец, оказалась временем эмансипации женщин.

Свобода политическая стала основанием свободы творчества и утверждения достоинства человека. Настала та самая эпоха кантовского социального совершеннолетия, которая отвергла любой религиозный и государственный патернализм и провозгласила торжество ответственности человека за результаты своей свободной творческой деятельности единственной инстанцией контроля за соблюдением ограничений морали; а закон стал минимальной пороговой нормой поведения, стремительно сокращающей пространство своего вмешательства в жизнь человека вплоть до минимальных требований, защищающих, прежде всего, права человека на то, чтобы он мог свободно выражать свою сущность. Достоинство человека стало высшей ценностью, окончательно отменив ценность социальных структур, именно оно легло в основание политического учения о правах человека и законодательств, основанных на этом учении. Наконец, разум становится главным критерием в спорах о том, что можно и нельзя человеку, в чем права человека могут быть ограничены со стороны общества и государства; в споре с традицией и верой творчество и разум одерживают беспрекословную победу. Сегодня от этого положения дел уже ничего не осталось (ему на смену пришла отмена культуры), хотя ценности креативной

культуры продолжают декларироваться и напоминают о себе в грустной форме истлевших плакатов с выцветшими буквами. Ностальгия по эпохе Позитивизма стала частью эмоций сохранившейся творческой элиты человечества, которая еще помнит ценности и традиционной, и креативной культуры.

2. Научное и инженерное творчество как принцип культурогенеза эпохи Позитивизма

Итак, принципом культурогенеза эпохи Позитивизма становится научное и инженерное творчество. Это последний креативный принцип в истории культурогенеза. Он завершает квадривиум: тотальное творчество — социальное творчество — художественное творчество — научное и инженерное творчество. И он наиболее радикальный из всех четырех. В эпоху Возрождения творчество было скорее проектированием изменений, чем реальным воздействием на мир; в эпоху Просвещения творчество ограничивалось лишь социальным проектированием, поисками идеальных условий для настоящих изменений; в эпоху Романтизма творчество вообще отказалось от реальных изменений и сосредоточилось на художественном остранении мира; и наконец, в эпоху Позитивизма творчество было самым радикальным образом направлено на реальный мир, создавая научные основы его изменения и технико-технологические инструменты, с помощью которых это изменение можно было бы осуществить. Можно также утверждать, что этот тип творчества был наиболее полноценным, ибо он распространялся как в сферу духовной культуры, внося радикальные изменения в систему знаний о мире, так и — в сферу материальной культуры, меняя все ее компоненты на основе этих знаний и одновременно помогая получать новые знания, обогащая техническими достижениями средства познания.

Такое творчество, конечно, было менее масштабным, чем тотальное творчество эпохи Возрождения, и даже чем религиозный художественный утопизм эпохи Романтизма, ибо не стремилось выйти за пределы реальности, модификация которой оставалась главной целью Позитивизма. Позитивизм, конечно, претендовал на изменение социальной структуры (и даже доходил в своих проектах до реализации настоящих утопий, какими были, например, локальные коммуны Р. Оуэна и Ш. Фурье, социалистические эксперименты национального и международного масштаба на основе учения К. Маркса и Ф. Энгельса), однако на какие-то экстремальные прорывы в сфере художественной или ценностной культуры он принципиально не

замахивался, отстраняясь от них, как от жупела, символизирующего ненавистное прошлое. Можно даже утверждать, что произошло обеднение духовной жизни человека в этот период, связанное с ростом утилитаризма и прагматизма, необоснованно ставящих под сомнение все, что лишено пользы и конкретной эффективности (даже в историческом материализме К. Маркса, претендовавшем на системное описание истории, духовная жизнь объявлялась вторичной в сравнении с материальным производством; особенно поразительным это выглядит в контексте той роли науки, которую она оказывала на материальное производство эпохи Позитивизма). В кульминации этой тенденции эпохи впервые в истории культуры возникает такое явление, как нигилизм, который, конечно, далек по своим последствиям от нигилизма эпохи Постмодернизма (отмены культуры), о чем речь будет впереди, но по радикальности и энтузиазму своего отрицания ничем ему не уступает. Однако и в других сферах духовной культуры в эпоху Позитивизма были созданы настоящие шедевры. Художественная культура, идеология этой эпохи оставили нам много имен, достижений и произведений, которыми мы восхищаемся и пользуемся до сих пор.

3. Наука в морфологии культуры эпохи Позитивизма

Экспериментальная наука, противопоставившая себя во второй половине девятнадцатого века умозрительной метафизике, была названа классической, и это не случайно. Классическая наука была наследием эпохи Просвещения, и хотя детерминизм и механицизм этой науки был существенно усовершенствован благодаря открытию электромагнитных и других полей, законов термодинамики, геометрии неевклидовых пространств, она осталась в общем и целом, то есть по своим ключевым установкам, универсалистским проектом, претендовавшим на то, что истина, добытая ею, есть окончательное знание в своем роде, и хотя абсолютная истина больше не интересовала науку, сформированное рационализмом представление о безошибочности разума почти свело на нет различие между абсолютной и относительной истиной в понятии физического закона. Появление неклассической науки в эпоху Модернизма поставило крест на этом понятии, превратив его в вероятностную категорию, в симметрию статистических случаев, включив фактор случайности и неопределенности в самую суть физической картины мира (вспомним принцип наблюдателя квантовой механики, теорию струн, специальную теорию относительности, логику возможных миров и многие другие концепции такого рода).

Показателен в этом отношении спор позитивистов и неопозитивистов о проблеме верификации научного знания. Классический позитивизм настаивал на том, что любое общее высказывание должно быть подтверждено протоколом, включающим описание всех возможных и действительных фактов, которые описываются подобным высказыванием. И удивительно то, что принципиальную неисполнимость критерия верификации не обнаружили в течение всей эпохи Позитивизма, и только в эпоху Модернизма этот критерий был заменен К. Поппером на критерий фальсификации, согласно которому доказанным знанием можно считать только то, которое пока еще не опровергнуто. Завершая этот сюжет, остается только сказать, что постмодернистская так называемая постнеклассическая наука — этот не наука, а всего лишь ее кризисная форма распада, ибо отказ от поиска хотя бы относительной истины, который характерен для этого типа знания, есть одновременно и отказ от того, что такое знание имеет практический эффект, и от того, что его ложность или истинность можно подвергнуть критическому обсуждению, а следовательно, развивать теорию и основанную на ней практику создания техники и технологий; иными словами, это отказ от знания как формы культуры. Неудивительно и то, что такое положение дел не могло продолжаться долго и в начале двадцать первого века было успешно преодолено в пользу менее радикальных версий научного знания, характерных для эпохи Модернизма.

В этот период возникло представление о жесткой дифференциации знания по его предметам и методам. Помимо уже обсуждавшейся выше демаркации умозрительного знания, включая математику, логику, философию, и знания позитивного, основанного на изучении опыта и фактов, наблюдении и эксперименте; в самом позитивном знании была проведена демаркация сначала наук о природе и наук о духе, а затем и эти последние были различены на социальные и гуманитарные. Баденская школа неокантианцев разработала учение о ценностях, как порождающих моделях культуры, которые отличаются от законов природы как абстракций, но вместе с тем настолько конкретны, насколько конкретны и сами артефакты культуры, созданные с их помощью. В. Дильтей дополнил это учение концепцией понимания как эмпатического принятия субъективности авторского смысла, вложенного в тот или иной артефакт культуры и воссоздаваемого в опыте реципиента в иное время и в ином смысловом окружении, но доступного для интерпретации в силу единства традиций, которых придерживается автор и его толкователь. В дальнейшем

структурализм (благодаря работам Ф. де Соссюра[75], который доказал конкретный онтологический статус языка и его роль в моделировании речи) усилил это учение, но этот шаг сыграл существенную роль только в социальных науках, поместив их между естественными и гуманитарными в своеобразную нишу переходного типа знания. Социальные науки оказались хорошо восприимчивыми к математическим методам анализа собственной предметности, но очень малоэффективными по сравнению с естествознанием в их прогностическом и инженерно-управленческом применении. Само же естествознание девятнадцатого столетия — золотой век физики и химии, и начало революции в области медицины и биологии, ибо возникшая в описываемое время генетика стала основой для революционных открытий в этой области, последовавших в эпоху Модернизма.

Наука эпохи Позитивизма повлияла на все сферы культуры (о некоторых из которых уже было сказано выше), но особенно на искусство. Художественное творчество стало рассматриваться как проекция основных свойств научного исследования. Во всех сферах искусства произошли изменения, свидетельствующие об этом процессе. В литературе распространяется реализм и натурализм. Первый представляет собой проекцию исторического исследования, ибо герои реалистических произведений — это типичные для своего времени люди, действующие в таких же типичных ситуациях. Предельный документализм такой литературы нашел свое наивысшее воплощение в очерках. Но искусство не было бы искусством, если бы оно только выражало ценности эпохи, никак не остраняя их и не демонстрируя их ограниченность. Противоречивость тезауруса позитивизма была выражена в его искусстве не менее ярко, чем это происходило ранее, в эпоху Романтизма или Просвещения. В качестве примера реализма, переросшего свой историцизм, можно назвать творчество Ф. М. Достоевского, в чьих романах духовный вневременной смысл действий героя преодолевает время, которое тем не менее определяет проблематику сюжета, будь то история революционного движения, изложенная в романе «Бесы», или история романтического героя, избравшего преступление способом утверждения своего идеала в романе «Преступление и наказание». Натурализм, с другой стороны, использовал достижения физики, психологии и медицины в ходе создания своего героя и сюжета. Детализация описания предметов и обстановки действия в целом напоминают

[75] Соссюр Ф. де Курс общей лингвистики. Екатеринбург, 1999.

протокол исследования физика и биолога в романах Эмиля Золя, а герои Герхарда Гауптмана действуют в соответствии с медицинской доктриной отягощенной наследственности (все они оказываются сумасшедшими художниками только потому, что их отцы были алкоголиками и сифилитиками).

Однако не только литература, но и изобразительное искусство и музыка моделируют методы научного исследования. Импрессионизм с его вниманием к впечатлению, стремлением изобразить не только предмет, но и среду его восприятия посредством отказа от тотальности воссоздаваемой формы, техники нанесения изолированных пятен на полотно, плоскостной воздушной перспективы, утрачивающей возможность порождения иллюзии глубины трехмерного пространства, но приобретающей возможность стимулирования иллюзии прозрачных предметов, мультиплицирующих свои границы с другими предметами и средой в целом, — словом, этот художественный метод, его возникновение, совершенно необъяснимы без привлечения позитивистской концепции опыта, который в своей онтологии и гносеологии помещает на место независимого объекта и возможности познания его сути субъективное переживание и возможность познания отношения между человеком и миром, свойства которого ограничены пределами этого отношения (предельной по своей аргументации, универсальности охвата предмета и эффективности применения методологией Позитивизма становится феноменология Э. Гуссерля, которую вполне можно назвать импрессионизмом в философии).

Те же процессы можно наблюдать и в музыке. Симфоническая музыка приобретает за счет новых инструментов большую палитру звуков, подчас включая в нее естественные звуки стихий (воды, ветра) или животных (птиц). Интонация в эпоху Позитивизма продолжает играть в организации музыкальной гармонии решающую роль вплоть до атональных экспериментов Модернизма; но обогащается культурным наследием неевропейских музыкальных традиций (впрочем, это скорее запоздалое влияние Романтизма, чем позитивистская черта, но проявляется она именно в конце девятнадцатого века; однако в этом внимании можно увидеть и интерес к особенностям своего времени, а не романтический эксперимент по поиску идеала, запредельного для реальности, в которой живет музыкант-романтик). К числу позитивистских черт музыкального искусства можно отнести и оперный веризм, который сродни реализму в литературе. Обращение авторов опер к событиям современной им истории (на-

пример, в «Травиате» Дж. Верди и «Тоске» Дж. Пучини) и отказ от сюжетов Античности и Средневековья — оригинальная рецепция исследовательской практики ученых-историков и социологов эпохи Позитивизма. В музыке эпохи Позитивизма проявилась и рефлексия, которая ставит под сомнение его ключевые ценности. Наиболее замечательно в этом отношении творчество Р. Вагнера, который в своем программном сочинении «Произведение искусства будущего» провозгласил синтез искусства прошлого и будущего, а также объединение средств всех видов искусства вокруг музыки и театра подлинной формой творчества и даже новым смыслом жизни человека, соединившим романтические и позитивистские ценности в одно нерасторжимое целое.

Однако внутри Позитивизма, и прежде всего в сфере искусства и философской эстетики, формируется настоящая контркультура, сохраняющая воспоминания о Романтизме первой половины девятнадцатого века и предвосхищающая борьбу элитарной и массовой культуры эпохи Модернизма. Символизм с его иррациональной, религиозной и эмоциональной доминантами — настоящая альтернатива утилитаризму эпохи Позитивизма, создавшая важнейшие художественные ценности именно в конце девятнадцатого века.

4. Ученый и инженер как субъекты культурогенеза эпохи Позитивизма. Качество жизни как экзистенциальная ценность эпохи Позитивизма

Итак, субъектом культурогенеза эпохи Позитивизма оказывается ученый. Такое уже было в эпоху Просвещения, но тогда это был философ и социальный мыслитель, публицист и просветитель, который служит обществу тем, что рассказывает ему о его правах и обязанностях и освобождает от насилия патернализма церкви и государства. Теперь же это естествоиспытатель (физик, химик и биолог) и инженер. Это может быть также экономист и социолог, исследовательская практика которого мало чем отличается от методов естествоиспытателя и инженера, то есть носит экспериментальный характер и имеет одну-единственную цель — повышение качества жизни людей. Еще Ж.-Ж. Руссо говорил о качестве жизни, но в его философии это было умозрительное понятие; теперь же, в эпоху Позитивизма, оно приобретает инструментальный и математически измеримый характер, включая такие аспекты, как количество и доступность мест в образовательных и медицинских учреждениях, уровень зарплаты в его соотношении с потребительской корзиной, продолжительность жизни отдельного человека и рост

населения страны. Именно качество жизни человека, а точнее — его увеличение, становится главной ценностью эпохи Позитивизма.

В этот же период формируется такой важнейший способ существования ценностей, каким является идеология. Она приходит на смену религии как важнейшему способу существования ценностей и дополняет такой же древний способ их существования, каким является право. Именно эти три формы культуры: религия, идеология и право — выражают ценности эксплицитно и позволяют говорить о них как об отчетливо сформулированных нормах, определяющих жизнь общества. Остальная культура содержит ценности латентно, и приходится проводить сложную процедуру их реконструкции и извлечения на основе материала таких типов артефактов культуры, как знания или образы, тело или сознание человека, материальные вещи или коммуникативные практики. В эпоху Позитивизма идеология не только становится основным способом выражения ценностей, но и формирует все ключевые инструменты своего существования в культуре, такие как политические партии и пропаганда. Это — период, когда идеология отражает борьбу различных социальных сил, среди которых аристократия с ее консервативными ценностями, восходящими к тезаурусу традиционной культуры, буржуазия с ее ценностями индивидуализма, восходящими к тезаурусу креативной культуры, и наемные рабочие (пролетариат) с их социалистическими ценностями, предвосхищающими тезаурус массовой культуры эпохи Модернизма (в двадцатом веке именно эти социалистические ценности окажутся доминирующими и переродятся в популизм, победа которого, по сути, отменит классическую систему идеологий девятнадцатого века вместе с классами, интересы которых она выражала; однако политические обозначения прошлого и партии, которые ими пользуются, сохранятся, выражая идеологию, которая не имеет ничего общего с обозначенной соответствующими терминами и представляет собой произвольную конструкцию и мешанину из различных по своему происхождению идеологических элементов).

Если религия была основана на вере, право — на государстве, то идеология основана на пропаганде — мягком варианте контроля над обществом, основанном не на насилии и контроле, а на соблазне. Демонстрация пропагандируемых ценностей в искусстве и публицистике (в двадцатом веке ставшей одним из важнейших факторов благодаря электронным СМИ, прежде всего телевидению, но и в девятнадцатом веке игравшей значительную роль благодаря печатным СМИ), социальной рекламе и моде, даже спорту и, конечно же,

специфическим политическим акциям, таким как публичные праздники, шествия солидарности и протестные выступления; таковы одни из многочисленных средств пропаганды, история которой началась в эпоху Позитивизма, пережила кульминацию в эпоху Модернизма и Постмодернизма и до сих пор имеет потенциал для своего развития в различных проявлениях Глобального перформанса Сетевой культуры.

§ 6. Аксиологическая модель креативной культуры эпохи Модернизма

1. Кризис креативной культуры

Модернизм — своего рода антитезис и диалектический итог Позитивизма, такой же, которым было Просвещение для Классицизма и Романтизм для Просвещения, а Позитивизм для Романтизма (впрочем, каждый последующий этап в истории культуры был развитием предыдущего, одновременно отрицающим его ценности и предлагающим их своеобразную модификацию; хотя в каждой смене преобладало либо отрицание, либо модификация — и в данном случае можно говорить о последнем варианте развития событий). Позитивизм породил Модернизм именно потому, что стремился к улучшению качества жизни. Модернизм стал триумфом качества жизни, так как в результате третьей промышленной революции эффективность производства к началу двадцатого века позволила человечеству избавиться от дефицита продовольствия и товаров первой промышленной необходимости (конечно, не на территории всего земного шара, а только в так называемых технологически развитых странах, но распространение этого завоевания продолжается по всему миру и по сей день) и построить массовое общество и массовую культуру. Однако массовое общество таково потому, что оно обладает возможностью потреблять то, что ему необходимо в массовом масштабе, то есть всем составом его членов (или хотя бы значительным большинством), так, что их основные потребности, соответствующие количественно измеримому уровню качества жизни, определенному экспертами как средний для данного уровня развития мировой культуры, оказываются полностью удовлетворены. Иными словами, это общество массового потребления. А массовая культура — это культура, артефактов которой достаточно для того, чтобы удовлетворить массовое общество. Указанный только что средний уровень связан с понятием среднего класса, то есть прослойки между богатыми

людьми и нищими, которая должна включать большую часть населения, при условии того, что ее возможности потребления опять-таки соответствуют экспертному значению достойного уровня качества жизни, который она себе может позволить. При этом разрыв между богатыми, средними и нищими не должен превышать порогов, которые разрушали бы возможности устойчивого развития общества, сделав его нестабильным и склонным к распаду. Рост среднего класса, снижение неравенства — все это безусловные достижения эпохи Модернизма.

Вместе с тем у эпитета массовый есть и обратная сторона. Массовое общество — это общество потребителей, объединенных только этой целью и ценностью. Такое общество теряет все структуры, характерные для креативной и традиционной культуры, превращая его членов в одинаковых (или, по выражению Г. Маркузе[76], одномерных) людей. Иными словами, человек, становясь потребителем, утрачивает даже свои сущностные качества, такие как свобода, уникальность, творчество и разум. За возможность больше не голодать и не носить лохмотья, жить в собственном доме и иметь современную технику человек расплачивается своим рабством, которое овеществляет его, конечно, не так дико, как это было в Римской империи, но все же не менее катастрофично. Удовлетворить потребительский спрос каждого ни для какой экономики не представляется возможным, а тем более на ранних этапах ее развития, к каким, безусловно, относилось начало двадцатого века. Поэтому массовое потребление было основано на стандартизации потребностей массового спроса, стереотипный характер артефактов позволял произвести их в таком объеме, который был достаточен для того, чтобы они стали достоянием абсолютного большинства населения. Так возникла массовая культура — элементарный набор стереотипных артефактов, созданных в значительных количествах и рассчитанных на массовый спрос.

Процесс массовизации общества и культуры представляет собой кризис креативной культуры, разрушивший все ее ключевые ценности. В первую очередь речь идет о кризисе ценности творчества. О каком творчестве может идти речь, если автор ориентируется не на собственное представление о том, каким должен быть продукт его деятельности, а на массовый потребительский спрос? Конечно, без

[76] Маркузе Г. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. М., 1994.

автора, и даже профессионального автора, культура обойтись пока не может, но его творческий потенциал сужается настолько, что даже само понятие «автор» постепенно уходит из языкового употребления. И ему на смену приходит понятие «создатель проекта». Проектировщики больше не порождают готовых произведений, будь то материальная вещь или художественный образ, они создают технологии и модели, реализация которых позволяет мультиплицировать один и тот же артефакт в необходимых объемах и тиражах (так называемые «креативные индустрии» ничем не отличаются от любых других, ибо в основе каждой индустрии лежит авторский проект, а индустрий, которые бы создавались по проектам искусственного интеллекта, пока не существует; так что этот термин — жалкая попытка сохранить значение творчества в эпоху, когда оно почти утратило свою ценность, ибо главный элемент в его составе — не креативность, а индустриальность). В отличие от авторов создатели проектов не провоцируют творческий процесс в интерактивном взаимодействии с реципиентами, а скорее отвечают на их провокацию, то есть на спрос, предложение по которому может корректироваться только с учетом покупательной способности спрашивающей массы.

Ценность свободы в массовом обществе снижается до минимума, ибо свобода — это категория персоналистская, она есть свойство человеческой личности, а не человека массы. В обществе же, которое утратило представления о социальной иерархии (избавившись окончательно от наследия традиционной культуры), о гениальном творце (упразднив даже собственный источник в форме креативной культуры) и стало тотально одномерным (оборотная сторона демократии) и потребительским (оборотная сторона производства качества жизни), свобода не нужна никому, ее не отбирают насильно, а просто перестают осуществлять. Именно массовая культура порождает самые рабские формы государственности, превращая тоталитаризм в настоящую машину убийства и насилия и трансформируя демократию в популизм и диктат пошлости, основанный на мягких технологиях соблазна и пропаганды. Очевидно, что в таких условиях и достоинство человека утрачивает какое-либо значение. Человек становится лишь статистической единицей массы, он лишается социально значимых черт, то есть личности, в нем ценно только то, что он может работать и обладает покупательной способностью. Наконец, он лишается разума, то есть возможности самостоятельно принимать решения и действовать в соответствии с этими решениями (кантовский просветительский мир отменяется Модернизмом).

Социалистическая идеология устраняет откровенно зверский характер экономической конкуренции, характерный для эпохи Позитивизма; возникает социальное государство, в котором каждому нуждающемуся, незащищенному и оказавшемуся в трудном положении оказывается помощь; однако популистский характер проникает и в этот тип государства, превращая маргинальные слои населения в откровенных социальных паразитов и вызывая в итоге такое явление, как нарциссизм убожеств и стремление навязать ценности их меньшинства большинству.

Наконец, ценность разума, с которой начался путь развития креативной культуры, приводит человечество на грань гибели. Уже упоминался тоталитаризм, который во многом был обеспечен техникой и технологиями, использовавшимися государством для установления контроля за обществом. Теперь же необходимо сказать и о том, что именно наука в совокупности с капиталистической экономикой, основанной на непрерывном развитии, то есть росте извлечения прибыли и обязательном ее вложении в производство, становится источником глобальных проблем человечества. Исчерпание невозобновляемых природных ресурсов, загрязнение окружающей среды и вымирание организмов, климатические изменения и разрушение ландшафтов, рост населения, грозящий продовольственными проблемами и пандемиями, выход из-под контроля научных технологий (таких, как продукты генной инженерии, искусственный интеллект), угроза применения в ходе войны (а ведь уже две мировые войны случились в истории человечества, и произошло это именно в эпоху Модернизма, о которой мы сейчас говорим) оружия массового поражения — все это в условиях глобализации культуры, тотальности транспортной инфраструктуры планеты, делает любой регион источником опасности для всех жителей планеты. Эти проблемы, начавшись только сто лет назад, растут и сегодня, более того, по оценкам большинства футурологов, к середине двадцать первого века они могут создать изменения, которые станут необратимыми и сделают катастрофу неизбежной (впрочем, риск несчастного случая с такими же последствиями значительно выше, чем этот прогноз медленного вхождения в период коллапса).

2. Мода, реклама и потребительский спрос

Принципом культурогенеза культуры эпохи Модернизма стал особый тип социального заказа — массовый потребительский спрос. Социальный заказ известен как форма культурогенеза тоталитарной культуры, в этой ситуации он формулируется властью и реализуется

профессионалами соответствующих сфер культуры. В массовой культуре Модернизма классического типа (то есть не имеющего отношения к тоталитаризму) социальный заказ имеет более сложную природу. С одной стороны, он формируется снизу и представляет собой композицию, сочетающую реальные потребности людей и возможности экономики и технологий соответствующего уровня развития. Но с другой стороны, он также формируется сверху, и этот верх представляет собой композицию сил, в которую входит политическая элита государства и экономическая элита производства. Хорошо известно, что техника в двадцатом веке перестала только отвечать на потребности человека, перестала компенсировать недостатки его тела, предоставляя ему органопроективные инструменты для того, чтобы выжить в сложных климатических условиях, осуществить операции, которые невозможны без соответствующих транспортных средств, орудий труда, утвари, медицинских и иных артефактов вещественной культуры. Теперь техника и технологии сами порождают проблемы, и не только глобальные, о которых уже говорилось выше. Повседневная жизнь человека наполнена огромным количеством устройств, без которых он совершенно спокойно в состоянии выжить и даже мог бы улучшить качество своей жизни. И он обязан приобретать и обслуживать эти устройства, поскольку экономика массового потребления не может выжить без постоянного роста реализации ее продукции.

Спрос должен постоянно поддерживаться и даже расти. Модернизм создал ряд механизмов, позволяющих осуществить эти цели. Один из них — уже хорошо известная пропаганда. Теперь она из идеологического инструмента становится экономическим, то есть рекламой. Многообразие рекламы в эпоху Модернизма делает ее своего рода удвоением культуры, похожим на то, которое в эпоху Сетевой культуры возникнет благодаря глобальной информационно-коммуникационной сети и виртуальной реальности. Тотальность рекламного удвоения мира не такова, но она достаточна для того, чтобы сопровождать человека на всем протяжении его жизни и во всех ее сферах. Реклама — это то, в чем очень мало заинтересован потребитель, но зато она крайне важный инструмент продавца. Ее финансовое обеспечение в ходе осуществления успешного экономического цикла предприятия составляет от десяти до двадцати процентов дохода. Реклама конструирует образ идеального потребителя и идеального объекта потребления, она использует все традиционные модели культуры для того, чтобы осуществить продвижение

товара (то есть заставить человека не только купить его, но и осуществить акт ценностной ориентации, который позволит ему ощущать себя в тренде важнейших потребительских изменений, ощущать себя частью сообщества владельцев престижных товаров, то есть сообщества элитных потребителей), от древних мифов и ритуальных практик до классических художественных образов и современных научных аргументов.

Не менее значимым инструментом стимуляции потребительского спроса оказывается мода. Эта технология известна давно. Уже в традиционной культуре, и прежде всего в торгово-ремесленной, но и в городах земледельческих цивилизаций, и даже у племен скотоводов-кочевников (особенно у верхушки успешных в войне номадов) можно засвидетельствовать смену моделей создания артефактов культуры, никак не связанную с изменением их ценностного или практического значения (в частности — износа). В креативной культуре этот процесс изменений, не обусловленный ничем, кроме искусственной стимуляции потребления путем создания института экспертов и престижных брендов, регулярно предлагающих новый объект спроса, был характерен для аристократов и богатой буржуазии, подражавшей аристократам в их средневековой модели поведения, связанной с обязательной демонстрацией своей роскоши как символа власти и даже сакральной избранности (это несмотря на то, что роскошь — совершенно противопоказана процессу непрерывного развития капиталистического производства, то есть оборота прибыли и продаж). В массовой культуре мода становится инструментом формирования спроса представителей среднего класса, то есть большинства населения, упрощаясь вплоть до элементарных форм, чтобы соответствовать массовому представлению о том, что престижно. Однако и высокая мода, которая выступает своеобразной контркультурой в отношении к прет-а-порте, сохраняется и играет роль в этом процессе стимуляции массового потребления. Она становится частью элитарной культуры, с одной стороны, а с другой — осуществляет функцию формирования пределов желания, которые, конечно, для большинства людей недостижимы, но они должны быть ориентирами для непрерывного стремления в мир счастливчиков и избранников, без которого даже самое элементарное желание теряет свой волевой импульс.

3. Массовая и элитарная субкультуры

Морфология культуры эпохи Модернизма не однородна, как это может показаться, судя по сказанному до сих пор. Она расщепляет-

ся на две субкультуры, а именно — в ее структуре следует выделить не только массовую субкультуру, но и противостоящую ей элитарную. Причем эта последняя субкультура представляет собой не просто контркультуру, то есть маргинальную и вторичную форму, но как раз наоборот — она оказывается для массовой субкультуры предельной моделью производства артефактов культуры, связанной самыми тесными узами с классической креативной культурой прошлого и задающей для массовой культуры ориентир проектирования социального заказа и потребительского спроса (как это уже было показано на примере высокой моды).

Массовая субкультура — явление исключительно двадцатого века, тогда как элитарная субкультура, хоть и отличается от классической креативной культуры по ряду существенных свойств, представляет собой именно ее завершение. Иногда имеется соблазн отождествить массовую культуру с традиционной. Этого ни в коем случае нельзя делать, ибо между этими формами имеется значительное типологическое различие. Если традиционная культура была анонимна и коллективна (имеется в виду потенциально бесконечный состав модификатора исходного образца), то у массовой культуры всегда есть конкретный автор — тот самый создатель проектов (даже если это коллектив, его члены хорошо известны); если традиционная культура воспроизводила свои артефакты по неизменным образцам, то у массовой культуры образцы постоянно менялись в ходе возникновения технологических инноваций и в результате модных веяний, направленных на стимуляцию спроса и рост продаж (специфика массовой культуры еще лучше проясняется, если ее сравнить также с сетевой культурой двадцать первого века; сетевая культура так же, как и традиционная, коллективна, ибо количество авторов ее артефактов потенциально бесконечно, но не анонимна, хотя ее создают субъекты, которых нельзя назвать авторами в традиционном смысле этого понятия, они — лишь фрагменты автора, осколки человеческой личности, аватары социальных сетей; кроме того, в отличие от профессиональных создателей проектов массовой культуры, авторы артефактов культуры сетевой — дилетанты; сетевая культура не опирается на неизменную модель, стремясь воссоздать ее, и не претендует на новизну или массовый спрос, ее артефакты — результат бесконечного и спонтанного роста, а не традиции, инновационного замысла и рассчитанного на массовую реализацию и прибыль проекта).

Элитарная субкультура отличается от классической креативной культуры только тем, что обладает настолько сложным содержанием,

насколько на его создание вообще хватает человеческих сил. Контркультурный характер элитарной субкультуры в этой сложности проявляется ярче всего, ибо она противостоит именно простоте массовой субкультуры, стремится отменить ее и дискредитировать. Однако эти стремления не только не имеют успеха, но более того, массовая культура, как уже отмечалось только что выше, прекрасно адаптирует их результаты к своим задачам, превращая в те самые недостижимые перспективы машин желания, которые способствуют росту эффективности их работы. Единственным следствием сложности элитарной субкультуры становится ее невостребованность в основной массе общества, непонятность и даже агрессивное неприятие. Причем по мере своего развития элитарная субкультура наращивает и свою сложность, доводя узкий круг своих реципиентов до почти полного обнуления. Если в центре морфологии массовой субкультуры находилась вещественная культура (а именно та ее часть, которая больше всего была связана с продажами и спросом, — это медикаменты, еда, костюмы, жилища, средства транспорта и домашняя утварь) и антропная культура (связанная со сферой услуг, медициной, образованием, рекреативными формами, включающими спортивные зрелища, туризм и т. п.); то элитарная культура представляла собой прежде всего художественную, включая архитектуру, дизайн и декоративно-прикладное искусство (к которому можно отнести и такие раритеты, как, например, эксклюзивный автомобиль или самолет).

На этом пути возникают подлинные шедевры, такие как, например, собор Святого семейства Антонио Гауди в Барселоне, архитектура которого попросту не имела возможностей для своего осуществления в материале, поскольку уровень инженерных технологий был очень далек от требуемого проектом. Атональная музыка и додекафонические композиции Арнольда Шенберга представляют собой удивительные эксперименты, расширяющие возможности работы со звуком и отменяющие важнейший традиционный тип его организации — мелодию. Сродни этой отмене и эксперименты экспрессионистов в живописи, отказавшихся от изобразительного элемента в их работе с цветом и формой. Эволюция таких приемов разворачивается от интенсификации выразительности цвета и форм в сюрреалистических, примитивистских и фовистских произведениях (еще сохраняющих фигуративность), до кубизма и абстракционизма (полностью отказывающихся от каких-либо ремарок реальности), блестяще завершаясь в провокативных геометрических фигурах Казимира Малевича. Театральные эксперименты А. Арто и Б. Брех-

та, опыты создания синтетического искусства (по заветам Р. Вагнера), осязательное искусство Владимира Татлина — все это примеры цветущей сложности элитарной субкультуры эпохи Модернизма. Кинематограф (а чуть позже и телевидение), возникший в это время, был в равной степени востребован и массовой культурой, как самое понятное и захватывающее в силу его зрелищности искусство; и элитарной культурой, как экспериментальное искусство, синтезирующее возможности новых технологий и старых форм художественной культуры, причем всех ее видов, включая театр, музыку, танец, литературу, живопись и даже архитектуру.

Художественная литература в эпоху Модернизма достигла наивысшей стадии своего развития, ибо смогла воплотить в своих произведениях все возможности языка, весь космос его фонетических, синтаксических и семантических средств, а также мифа с его сюжетами, архетипами и мотивами. Такие вершины прозы, как роман М. Пруста «В поисках утраченного времени», романы Дж. Джойса «Улисс» и «Поминки по Финнегану», поэма Эзры Паунда «Кантос», циклы стихов Сен-Жон Перса — предельное по своим достоинствам состояние художественной литературы. Уровень подготовки читателя, необходимый для их понимания, тоже оказывается предельным и даже запредельным. Часть этих произведений являются новаторскими именно в силу их синтетической мощи, а часть — именно в силу невероятных инноваций. Роман М. Пруста — достойная высочайших похвал энциклопедия приемов мировой художественной литературы, которая вместе с тем является замечательным образцом классической литературы реализма. Однако элитарная литература этим далеко не исчерпывается. И если слои сюжета романа «Улисс» и его сложную поэзию потока сознания еще можно понять хорошо подготовленному читателю, не являющемуся профессиональным литературоведом, просто опираясь на собственную эрудицию и традиционный комментарий; если поэму «Кантос» еще можно перевести с шести языков, на которых она написана, привлекая несколько переводчиков; то роман «Поминки по Финнегану», созданный как сплошная игра слов различных языков, образующих макаронические цепочки, представляет собой трудную задачу филолога, которая, впрочем, сегодня уже решена благодаря информационно-вычислительным технологиям больших данных. Даже прекрасно владеющий английским языком как родным человек без многотомного комментария, созданного только в начале двадцать первого века, не в состоянии понять текст великого Дж. Джойса.

4. Экстенсивное потребление. Масса и одномерный человек как субъекты культурогенеза. Физиологическая основа массовой культуры

Итак, субъектами культурогенеза эпохи Модернизма являются масса и одномерный человек-потребитель. Можно добавить для симметрии сюда и профессиональных создателей проектов артефактов, предназначенных для массового спроса и потребления; а также гениальных творцов элитарной субкультуры. Основной ценностью тезауруса эпохи Модернизма является тем не менее только одна — ее можно обозначить словосочетанием «экстенсивное потребление». То есть это неразборчивое потребление всего подряд, целью которого является количество потребленного. Чем больше, тем лучше. Человек, стремящийся достичь смысла жизни в эпоху Модернизма, желает как можно больше съесть еды, купить одежды, поменять машин и домов, любовников и любовниц, посмотреть как можно больше стран, популярных фильмов и спортивных зрелищ. Шоу должно продолжаться, и нет ему ни конца, и ни края. Это объяснимый психологически факт поведения, характерного для бедного и голодного человека, вдруг попавшего на пир к богачу и в его казну и получившего возможность взять оттуда ровно столько, сколько успеет. Такое потребление не может не привести к самым тяжелым последствиям для телесного и психического здоровья человека, но его это совершенно не заботит. Нужно сначала наесться и унести как можно больше сокровищ, прежде чем возникнет желание разбираться в том, вся ли еда была полезна и все ли сокровища можно продать.

Содержание массовой культуры демонстрирует невероятную убогость продуцирующей его ценности потребления и одномерного человека-потребителя. Уже отмечалось выше, что оно очень просто. Для того чтобы продать одно и то же очень многим людям, необходимо найти то, что их всех одинаково бы заинтересовало. Однако люди по своим духовно-психическим свойствам очень разные, и предпочтения их радикально не совпадают. Это обстоятельство оказывается в эпоху господства потребительских ценностей успешно дезавуировано тем, что массовая культура делает акцент на другую группу свойств человека — его физиологию и животные инстинкты. В самом деле, никто не отменял того факта, что человек остается животным и сохраняет ключевые потребности животного — в продолжении рода, в питании, в самосохранении, в успешной конкуренции с себе подобными. Именно эти основные, по выраже-

нию К. Лоренца[77], инстинкты животного, присущие человеку, и эксплуатирует массовая культура потребления. Это особенно ярко проявляется в жанрах массового художественного и документального кино и телевидения. Порнография становится ответом на инстинкт размножения, система кулинарных шоу — на инстинкт воссоздания энергозатрат в ходе питания, триллеры и хороры — на инстинкт самосохранения, а боевики — на инстинкт агрессии.

§ 7. Аксиологическая модель креативной культуры эпохи Постмодернизма

1. Четвертая промышленная революция и постиндустриальная экономика

Рост экономики после окончания Второй мировой войны, развитие атомной энергетики, создание системы устойчивого развития экономики, поддержания мира и предотвращения конфликтов, сохранения экологического благополучия планеты (многоаспектной международной конфигурации институтов и соглашений во второй половине двадцатого века) привели развитые страны к состоянию экономики, которая была названа постиндустриальной. Четвертая промышленная (третья энергетическая) революция существенно повлияла на устройство сферы занятости людей, значительная часть которых теперь посвящала свою жизнь образованию, науке, управлению, работала в сфере услуг. Физический труд на крупных промышленных предприятиях перестал быть основной сферой занятости людей. Изменилась классическая структура общества, описанная К. Марксом и включавшая наемных рабочих и капиталистов, резко противостоящих друг другу как эксплуатируемые и эксплуататоры, неимущие и имущие. Мелкий и средний бизнес, в котором владелец предприятия сам является основным работником, с одной стороны, а с другой — автоматизация производства, вызвавшая сокращение работников крупного бизнеса, увеличение роли акционерных обществ и советов директоров в работе предприятия, потребность в квалифицированных и высокообразованных работниках; все это привело к тому, что процесс обнищания пролетариата прекратился и начался, наоборот, рост заработной платы и потребительской способности, распределение частной собственности среди акционеров и сокращение сферы наемного неквалифицированного труда. Основное

[77] Лоренц К. Агрессия. М., 1994.

противоречие капитализма было снято, ибо в новых условиях ни частнокапиталистического присвоения, ни общественного характера производства больше не было, а точнее, все это, конечно же, сохранилось, но в значительных меньших масштабах и полностью лишившись социальной остроты, связанной с отчуждением рабочего от средств и продуктов производства, характерного для середины девятнадцатого века.

Один из основоположников теории постиндустриализма Д. Белл[78] справедливо заметил, что основной просчет марксизма заключался в том, что в сферу надстройки попала вся духовная культура, а не только политико-правовые отношения, а в сферу базиса — только производственные отношения и материальная культура. Тогда как в восемнадцатом веке наука стала важнейшим промышленным фактором, вызвавшим научно-технический прогресс с его мощнейшей рационализирующей культуру силой. Если для креативной культуры динамической силой, существенно определявшей развитие производительных сил, была наука, то для традиционной культуры огромную роль в формировании состояния производительных сил играла религия, и здесь совершенно невозможно не согласиться с М. Вебером[79]. Религию нельзя назвать динамической силой, но ее влияние на культуру вообще и на материальную культуру в частности в период существования традиционного типа культурогенеза следует признать ключевым; именно в силу этого обстоятельства динамика традиционной культуры имела столь незаметные изменения, а стабильные периоды имели такую огромную длительность. Вместе с тем исторический материализм совершенно прав в том, что выделил производительные силы (материальную культуру) в качестве основных динамических элементов исторического процесса. На протяжении всей истории человечества они играли одну и ту же роль и даже в самые стабильные эпохи оказывали влияние на их дестабилизацию. Что же касается современного постиндустриализма, то и в его сущности марксизм позволяет разобраться так, как никакая другая концепция философии истории. В развитых странах основное противоречие капитализма, как было уже сказано выше, снято, но мир двадцатого века — это глобальный мир, в котором противоречия, снятые на уровне одной страны, могут получить

[78] Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество: Опыт социального прогнозирования. М., 1999.

[79] Вебер М. Избранное. Протестантская этика и дух капитализма. М.; СПб., 2017.

международную форму (и в данном случае первое оказалось возможно именно благодаря второму). И. Валлерстайн[80] показал, что высокое развитие постиндустриальных стран обеспечивается неравномерным глобальным распределением мирового продукта, иными словами, двадцать процентов населения потребляют восемьдесят процентов произведенного и наоборот — восемьдесят процентов населения потребляют двадцать процентов произведенного продукта. Произошло формирование мировой экономической системы, в которой появились страны, играющие роль капиталистов, и страны, играющие роль пролетариата; страны, экспортирующие технологии и импортирующие дешевые продукты, и страны, добывающие сырье, перерабатывающие его в эти самые продукты, но не потребляющие их. Если первые страны смогли таким образом создать высочайший уровень жизни, то вторые пока не решили даже проблему голода, и именно на их территориях экологические проблемы обострились настолько, что стали глобальными.

Усугубление всех тех кризисных процессов, которые возникли в первой половине двадцатого века, в эпоху Постмодернизма продолжилось, однако наметились и противоположные тенденции. Началась консолидация мирового сообщества вокруг идеи предотвращения катастрофы. Это был период, когда окончательно распалась мировая капиталистическая колониальная система. Если экономический колониализм процветал, то политическую независимость получили все страны мира, входившие в состав Британской, Французской, Испанской, Японской и других империй Новейшего времени. Это был период разоружения и различных соглашений, ограничивающих вредные последствия роста промышленности; договоры касались не только природы, они формировали контуры мира, основанного на взаимном уважении стран друг к другу, общих ценностях, относящихся к ключевым элементам тезауруса креативной культуры: свободе, социальной справедливости и достоинстве человека. Назову некоторые из них: социально-гуманитарные — Всеобщая декларация прав человека, Конвенция о ликвидации всех форм расовой дискриминации, Конвенция о ликвидации дискриминации в отношении женщин и другие; антивоенные — Договор о нераспространении ядерного оружия, Договоры об ограничении стратегических наступательных вооружений, Конвенция о запрете химического

[80] Валлерстайн И. Мир-система Модерна. Т. 4. Триумф центристского либерализма, 1789–1914. М., 2016.

оружия, Конвенция о запрещении бактериологического оружия и другие; целая система экологических соглашений — Конвенция о биологическом разнообразии, Конвенция о борьбе с изменениями климата, Венская конвенция об охране озонового слоя и другие. К сожалению, эти благие начинания не привели к радикальному улучшению в тех сферах, которые они были призваны регулировать. Часть стран отказалась подписывать соглашения, часть подписала, но не выполняла, и наконец, многие из уже достигнутых результатов были в дальнейшем просто отменены.

2. Развитие кризиса креативной культуры и ее конец (кризис метанарративов. культура отмены и отмена культуры)

Сложившаяся во второй половине двадцатого века культура получила название эпохи Постмодернизма. Этот термин показывает несамостоятельность периода, его полнейшую зависимость от предыдущего — эпохи Модернизма. Приставка пост не столько уточняет содержание соответствующего понятия, сколько привязывает его к другому. И действительно, про Постмодернизм можно говорить только в контексте разговора о конце Модернизма, и, как теперь выясняется, даже о конце истории креативной культуры. Эсхатологический смысл понятия никак не корректируется самой культурой, то есть содержанием ее существенных аспектов: субъекта культурогенеза, принципа культурогенеза, морфологии и ключевой ценности тезауруса; но вполне подтверждается им. Начнем с морфологии, ибо на нее больше всего обращали внимание теоретики сущности Постмодернизма. Одна из самых известных концепций такого рода — доктрина Ж.-Ф. Лиотара[81] о кризисе метанарративов креативной культуры. Французский философ справедливо утверждал, что суть Постмодернизма в том, что в этот период произошло разрушение границ, существовавших в истории культуры между основными типами ее артефактов, причем речь идет о границах, которые определяли не только морфологию креативной культуры, но и морфологию культуры традиционной с момента возникновения ее классической версии. Как тут не вспомнить концепцию трехэтапного становления культуры К. Н. Леонтьева[82]. Его терминология очень удачно вскрывает существо каждого этапа: первичная простота (архаический синкретизм), цветущая сложность (развитая морфология традиционной и креативной культуры —

[81] Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М., 1998.

[82] Леонтьев К. Н. Византизм и славянство. М., 2017.

от ее начала и вплоть до эпохи Постмодернизма) и, наконец, вторичное смесительное упрощение (Постмодернизм). Ж.-Ф. Лиотар переживал совершенно иные, чем К. Н. Леонтьев, эмоции относительно описанного им положения дел, однако по сути описания двух этих замечательных мыслителей совершенно совпали.

Важнейшей структурной диффузией, которая характерна для этого периода, является диффузия ценностей и знаний. Знания и основанные на них технологии используются в качестве инструментов реализации самых радикальных ценностных ориентаций. Многочисленные эксперименты в сфере генной инженерии и хирургии приводят к тому, что не только операции по смене пола, трансгуманистический синтез человека и машины, но и более радикальные формы отмены природы становятся не только предметом научной фантастики как жанра искусства, но и частью экспериментов и даже повседневной медицинской практики. Побочные эффекты этого, включая, прежде всего, уродство и хронические заболевания, которые пока являются исключительным результатом такой практики, удивительным образом никак не влияют на ее распространение. Конечно, можно говорить о трансгуманизме как о возможной перспективе выживания, но на сегодняшний день это лишь один из проектов, научное обеспечение которого далеко от желаемой в таком деле определенности и обоснованности. До ноосферы, о которой грезил В. И. Вернадский[83], все еще очень далеко. Само научное знание оказывается предметом жесточайшей гиперкритики, которая позволяет себе на основании грубых и бессмысленных аргументов, среди которых главным выступает невозможность достижения абсолютной истины в силу границ человеческой природы, отрицать величайшие достижения науки, позволившие человечеству достичь того уровня технологий, который еще сто лет назад не снился даже самым талантливым футурологам девятнадцатого века. П. Фейерабенд[84], приравнивая гадание на кофейной гуще к научным методам предсказания событий, думает, что таким образом высвобождает человека из-под уз догматического разума, но на деле концепция множественности истин приравнивает друг к другу истину и ложь, провозглашая право лжи на то, чтобы господствовать над человеком (оправданный вполне ценностный релятивизм превращается в совершенно недопустимый релятивизм когнитивный).

[83] Вернадский В. И. Научная мысль как планетарное явление. М., 1991.

[84] Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания. М., 2007.

Деструкция социальной структуры и морфологии культуры, осуществленная М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Делезом и другими постмодернистами, тоже происходила в контексте борьбы с рабством и за утверждение свободы человека. Однако ее результаты не менее далеки от приемлемых, чем результаты современной генной инженерии (нельзя же считать успехом создание коронавируса, которое не сопровождалось разработкой его антидота). Уничтожение границ между научными дисциплинами, социальными статусами, иерархиями экспертов и дилетантов в конечном счете приводит к варваризации общества, утрате культуры и ее ценностей. Это процесс, который можно назвать отменой культуры. В двадцать первом веке благодаря распространению Сети отмена культуры приобрела глобальный характер (теперь каждый бот имеет право обругать самыми последними словами не только современного ему академика, но и любого гения прошлых лет), однако его начало и философское обоснование можно найти именно в эпоху Постмодернизма. Показательно, что самоназвание описываемого коллапса указывает на позитивную деятельность (имитирует культуру и прикрывается ею), ибо говорит, что культура отмены — это какой-то конструктивный процесс (культура!). На деле же речь идет именно об отмене культуры, после чего никакой другой культуры уже быть не может. В истории креативной культуры отмена достижений прошлого была обычным явлением, поскольку новое невозможно создавать, не отменяя старого. Но это было побочным свойством творческого процесса. Старое отменялось только тогда, когда на смену ему приходило новое. Кроме того, креативная культура стремилась вернуть отмененное, сохранить его на будущее, понимая ценность достигнутых когда-то результатов и неизбежность отмены любых новых достижений. Музей — вот самая известная форма такой экологии культуры. Постмодернистская отмена культуры — это радикальная форма ее уничтожения, она имеет только один аналог в истории — варварское разрушение цивилизаций кочевниками древности. Пожалуй, только сфера искусства обогатилась в своем содержании благодаря кризису метанарративов. Синтез приемов искусства и когнитивных практик породили множество загадочных текстов, начиная с позднего Хайдеггера и Витгенштейна и заканчивая уже упоминавшимися только что Деррида и Делезом. Загадочность, конечно, — не самое лучшее качество текстов, но все-таки это один из аспектов их возможной ценности, делающий их заслуживающими внимания и сохранения.

3. Пастиш и стыд авторства

Принцип культурогенеза эпохи Постмодернизма удачно определил Ф. Джеймисон, применив для этого термин пастиш. Определение этого понятия указывает на вторичность творчества. Именно оно и выражает суть всего процесса производства культуры во второй половине двадцатого века. Подобный эффект уже наблюдался в эпоху Античности, особенно поздней. Аллонимность и стыд творчества, а точнее, стыд показаться оригинальным, — были тогда способом психологической защиты от сложного конфликта между ценностями еще очень живой традиционной культуры и рождающейся культуры креативной. Творить нужно, но это не всеми будет принято. В эпоху креативной культуры о таких формах скромности речи не шло, вплоть до мистификаций эпохи Романтизма (вспомним знаменитую подделку Макферсона «Песни Осианна»), разве что тоталитарные режимы провоцировали анонимные и псевдонимные публикации. В эпоху же Постмодернизма стыд творчества стал основным принципом культурогенеза; но он имеет другие формы и причины. Я полагаю, что именно Ф. Ницше высказал лучше всего определение этих причин. Речь идет о тотальной деградации культурной элиты; плебейское большинство, наконец, отменило аристократию полностью, но заменить ее оказалось совершенно неспособно. И тогда возник пастиш, как способ компенсации творческой импотенции. Пастиш прекрасно дополняет отмену культуры. Всякий, кто пытается быть оригинальным, попросту должен быть отменен, как отменяются все величины прошлого в силу того, что бездарные современники возомнили себя выше, нравственнее, умнее, чем настоящие гении, просто потому, что оценить гениальность и отличить ее от посредственности больше некому, а может, еще и потому, что наличие иерархии хорошо демонстрирует место, которое должна занимать бездарность, которая и предпринимает усилия для того, чтобы полностью упразднить любые эталоны для сравнения ее результатов с подлинными шедеврами. Дискредитация прошлого, упор на какие-то выдуманные или даже реальные ошибки для того, чтобы отменить все наследие, — таково реальное значение археологий эпистем, деструкций и деконструкций в эпоху дилетантов и массовой рецепции философского наследия Постмодернизма.

Что же остается в сухом итоге отмены культуры? Свято место пусто никогда не бывает. И оно заполняется своеобразными вторичными артефактами. В сфере мысли — это многотомные исследования, посвященные ее истории, остатки интеллектуальной элиты

прошлого теперь боятся выступать самостоятельно, их идеи никого не интересуют, тогда история идей выходит на первый план и оказывается землей спасения когнитивных практик. Среди этого многообразного мусора, правда, еще можно обнаружить последние рефлексы былого цветения науки, но новых смыслов нельзя найти совсем. В искусстве пастиш приобретает наиболее откровенные формы. Римейки (простые повторы артефакта), спин-оффы (развитие второстепенных смыслов артефакта), приквелы (создание предшествующих смыслам артефакта произведений), сиквелы (продолжения артефактов), пародии в рамках одного типа искусства и в ходе экранизаций, театрализаций литературы и мифа, а позднее — в ходе создания компьютерных игр; все это — свидетельство какой-то удивительной атрофии оригинальности. Даже самые примитивные сюжеты, созданные в прошлом, теперь идут в ход, паразитирование одного автора на результатах работы другого может удваиваться и мультиплицироваться. Ж. Бодрийяр придумал для обозначения этого причудливого явления хороший термин — симулякр. В отличие от имитации, которая претендует на то, чтобы заместить собой имитируемый мир, симулякр, наоборот, оказывается смысловым вампиром, существование которого полностью зависит от источника жизни, его смыслового долголетия и вовлеченности в современную культуру. Коммерческая сторона подобной практики существенна (зачастую, правда, финансовая состоятельность симулякра едва позволяет окупить затраты на его производство), но она не является основной. Главная причина симулякров — атрофия творческих способностей, утрата традиций, позволявших превосходить достижения прошлого; в этой ситуации остается только паразитировать на их успехе.

4. Синтез элитарной и массовой культуры. Интерактивное авторство. Интенсивное потребление

Среди несомненных достижений эпохи Постмодернизма можно отметить снижение разрыва между элитарной и массовой субкультурами начала двадцатого века. Помимо полной отмены элитарной субкультуры, о которой я уже только что говорил, обнаруживается и ее проникновение в массовую культуру. Последняя сохраняется в полном объеме в своей основной форме — примитива, однако возникает и такой ее вариант, который очень напоминает классическую креативную культуру девятнадцатого века. Это настоящее искусство, настоящая наука, которые тем не менее ориентированы на продажи и массовый спрос. В качестве примера синтеза науки и массовой культуры может быть приведена история психологии. Эпоха Пост-

модернизма оказалась эпохой расцвета массовой психологии, основанной на классических научных концепциях, развитие которых продолжалось в это время именно благодаря тому, что практика их применения стала массовой. Одним из самых интересных примеров подобного стал итальянский неореализм в кинематографе, который постепенно перерос свою позитивистскую почву и стал полноценным космосом искусства. Ф. Феллини одинаково гениален как в своих ранних фильмах, вроде психологической «Дороги» и социальной «Сладкой жизни», так и в поздних мифологических и символических эпосах вроде «Восьми с половиной» и «А корабль плывет». То же самое можно сказать и о музыке, которая еще раньше продемонстрировала свою способность объединять элитарное и массовое. Джаз и рок-н-ролл по своему качеству ни в чем не уступают классической музыке девятнадцатого века, но обладают способностью быть понятыми самыми широкими слоями публики. В СССР и Франции во второй половине двадцатого века авторская песня демонстрирует возможности синтеза музыки и высокой поэзии, аналоги которого встречаются разве что во времена трубадуров, вагантов и миннезингеров. Даже детское искусство, которое представляет собой во многом утилитарное, воспитательное явление антропной культуры, благодаря этому синтезу элитарного и массового приобретает характер подлинного искусства, которое в равной степени интересно и взрослым, и детям (достаточно вспомнить многочисленные шедевры американской и советской мультипликации).

Субъектом культурогенеза эпохи Постмодернизма продолжает оставаться профессиональный автор. Он точно так же, как и автор предшествующей эпохи, выполняет социальный заказ и создает проекты тиражируемых артефактов, рассчитывая на массовый спрос и прибыль от продаж. Однако его реципиент существенно изменился. Теперь это не неподготовленный потребитель, который живет в плену моды и собственных неудовлетворенных желаний. Опыт потребительства делает из потребителя если и не полноправного, то, по крайней мере, активного участника процесса организации спроса. Можно говорить о формировании взаимодействия между автором проекта и его потребителем, об интерактивном авторстве, разворачивающемся примерно так же, как разворачивалось в эпоху ремесла общение между мастером и заказчиком костюма. На самых высоких уровнях культуры эпохи Постмодернизма интерактивное авторство приводит к тому, что получило название «смерть автора», как это явление определял Р. Барт. Его идея о том, что творец

не имеет ничего общего со своим творцом, слишком радикальна, но в отношении творчества в эпоху Постмодернизма вполне приемлема. Произведения искусства и науки в это время создаются в форме своего рода схем, которые принципиально неполны, обладают чем-то похожим на руины древних сооружений, только если эти последние стали такими со временем, первые именно так и создавались. Руины нужно восстановить до изначального состояния, если они того стоят; а интерактивные артефакты эпохи Постмодернизма необходимо достроить до некоего возможного итога, который не является однозначным и может иметь разные варианты. Произведение искусства всегда провоцировало конфликт интерпретаций, теперь же оно провоцирует конфликт самих смыслов, которые подлежат интерпретации, но еще даже не созданы автором и требуют доработки реципиентом (прекрасным примером такого рода ситуации является роман Натали Саррот «Золотые плоды», в котором речь идет сначала о восхищении, а затем об осуждении текста, который никто не читал; в этой пародии на моду эпохи Модернизма содержится и намек на искусство эпохи Постмодернизма, ибо вполне возможно и то, что обсуждаемый текст никогда не был даже создан). И это касается не только произведений искусства, но и идеологических (ценностно-ориентационных) артефактов, и когнитивных.

Таким образом, основным смыслом жизни человека эпохи Постмодернизма остается потребление, но теперь оно интенсифицируется. Оно перестает быть неразборчивым и приобретает множество оттенков и ориентаций, определяемых самим потребителем. Теперь можно на заказ создавать не только костюм, но и автомобиль. Теперь можно лечиться не у участкового врача, а пригласить домой врача семейного (причем доходы позволяют этому явлению стать массовым, а не элитарным, как это было еще несколько лет назад), да и само лечение становится направленным не на болезнь, а на пациента с его уникальной историей. Теперь можно учиться в школе со специализацией, углубляясь в те предметы, которые интересуют учеников и их родителей. Теперь можно выбирать между массовыми дешевыми продуктами и дорогими, выращенными с использованием каких-то уникальных технологий. Опять-таки повторю, что далеко не каждый житель планеты в эпоху Постмодернизма имел возможность приобщиться к этим достижениям четвертой промышленной революции. Страны, где существовал в это время массовый голод, прекрасно соседствовали со странами, где большая часть произведенного продовольствия не покупалась и отправлялась после исте-

чения короткого срока годности на свалку. Но главное в настоящем ракурсе рассмотрения истории культуры — мейнстрим. А он именно таков, то есть он — это и есть интенсивное потребление, которое можно охарактеризовать и как смысл жизни, и как реальную практику, в которой полностью или почти полностью был реализован соответствующий идеал.

§ 8. Аксиологическая модель Сетевой культуры

Разговоры о том, что эпоха Постмодернизма завершилась, зачастую больше напоминают аутотренинг по самовнушению, чем адекватное описание происходящих в культуре процессов. Для убедительности подобной констатации недостаточно не любить Постмодернизм и испытывать ностальгию по эпохе Классицизма или Позитивизма; подобные утверждения невозможны без последовательного анализа хроноструктуры истории культуры, сопоставления типологических характеристик предшествующих периодов истории и современного, которое показало бы существенно новые модификации специфики культуры, достаточные для признания того, что в начале XXI века культура приобрела новый типологический статус. В настоящем заключении мы постараемся высказать подобную точку зрения, обосновав ее в ходе сопоставления Постмодернизма с предшествующими ему историческими типами культуры — прежде всего Модернизмом — и с последующим — Сетевой культурой.

Анализировать современность — дело неблагодарное. Настоящее всегда чревато незаметными глазу исследователя свойствами и поэтому трудно поддается определению, однако оно не может не провоцировать его научный поиск, поскольку наиболее живо задевает и волнует, вовлекая в свой поток событий. Нельзя претендовать на какую-либо окончательность интерпретации настоящего, но нельзя и не обращаться к его изучению. Уточнение и верификация — обязательные процедуры в создании любой теории, но они оказываются основными компонентами исследования, если его предмет — современное состояние истории. Однако хорошо изученное прошлое способно помочь на этом пути, даже если он первоначально и приведет к ошибке, которую затем придется исправлять. Если мы обладаем проверенной теоретической моделью исторического типа культуры, знаем основные характеристики каждого из них, мы можем постараться сделать заключение о том, насколько эти характеристики приложимы к современному состоянию культуры, а затем

попытаться сформулировать новые, если таковые будут обнаружены в ходе подобного сравнения.

Новая эпоха уже достаточно ярко проявила свои черты. И они свидетельствуют о том, что мы имеем дело, скорее всего, не с новой разновидностью креативной культуры, а с чем-то совершенно неизвестным. Новый тип культуры обладает таким типологическим статусом, который следует сопоставлять не с последним вариантом креативной культуры — Постмодернизмом, а с креативной и традиционной культурой как ее основными историческими типами. Кризис креативной культуры на этот раз не приводит к ее возрождению, но к ее существенной модификации.

Начнем с анализа существа культуроформирующей деятельности. Совершенно очевидно, что в новой культуре это существо не может быть сведено ни к господству традиции, ни к господству творчества. Традиции в традиционной культуре были чрезвычайно устойчивыми, творчество в креативной культуре было профессиональным, оно имело социальное значение и приобретало ценность только в результате профессионального признания. В течение всего XX века происходила депрофессионализация творчества. Наконец, оно стало носить дилетантский и самодеятельный характер. В новой культуре он стал полностью легитимным. Достаточно указать хотя бы на то, что экспертами становятся теперь не ученые, а журналисты, что энциклопедии, вроде Википедии, пишутся не докторами наук, а домохозяйками и сисадминами. Профессионализация больше не имеет верховной ценности. Дилетантизм как отрицательная сторона нового принципа деятельности и самодеятельность как положительная его сторона представляет собой своего рода синтез традиции и творчества. Самодеятельность не требует профессионального признания, не претендует на подлинную оригинальность, опирается на штампы и традиционные приемы. Она обладает как творческим, так и традиционным характером. Однако в ее основе лежит все-таки не традиция, но творчество, которое тем не менее существенно отличается от характерного для классической креативной культуры принципа культурогенеза. Самодеятельность не может полностью устранить профессионализма, но профессионализм становится все более узким, а целостность духовного бытия личности и гипертрофия ее прав в современную эпоху требуют преодоления этой узости, что создает весьма благоприятные условия для роста дилетантизма.

Субъектом культуры в традиционную эпоху было общество, а в креативную — личность. Личность — это форма индивидуаль-

ности, которая получила социальное признание. В новой культуре это признание больше не требуется. Точнее, оно возможно как паллиатив старого признания. То есть ценностью обладают не уникальные свойства личности, а ее модельные характеристики. Соответствие социальному стандарту — вот то, что требуется для признания. Но это не соответствие неизменной традиции, а соответствие изменчивой моде, которую трудно прогнозировать, но можно попытаться определить с помощью тех или иных социальных технологий. Подлинным субъектом новой культуры становится вновь своеобразный синтез субъектов традиционной и креативной культур, синтез общества и личности — социальная сеть. Социальная сеть — это общество, однако оно существенно дифференцировано и состоит не из членов, являющихся социофорами, носителями социальных ценностей, а из квазиличностей, претендующих на самостоятельность и уникальность собственных ценностных тезаурусов. У социальной сети есть собственные ценности, но они неопределенны и вариативны. Участник социальной сети не обладает подлинностью, он представляет собой пучок личин, которые он может поменять и ни с одной из которых он не обязан идентифицироваться. Безответственность участника социальной сети — его характерный антропологический признак.

Наконец, в сфере ведущего вида артефактов тоже происходят существенные изменения. Ведущим видом можно рассматривать, с одной стороны, артефакт, обладающий динамическим влиянием на культуру, с другой — стабилизирующим. В традиционной культуре это были религиозно выраженные ценности и техника, в креативной — ценности политической идеологии и научно-технический комплекс. Динамический фактор новой культуры не изменился, однако ценности больше не выражаются в политической идеологии, она почти утратила свое влияние. Возник новый вид транслятора ценностей — глобальный перформанс.

Этот тип артефактов культуры кажется абсолютно новым, но на деле он является модификацией уже существовавших артефактов. Культура всегда создавала сферы, в которых выражались ценности. Эти сферы обладали особым статусом, они сакрализировались и остранялись. Им придавали нормативный характер. В традиционной культуре основные ценности выражались в религиозной сфере. Это была нормативная и сакральная сфера, она была и рационализирована, и остранена. Это создавало возможность решить экзистенциальное противоречие с помощью формирования веры в сакральный мир, доступ в который гарантировал как раз тезаурус той или иной

культуры, а точнее, причастность к нему со стороны каждого члена общества. В креативной культуре ценности формировались со стороны правящего меньшинства, с помощью СМИ, транслировавших ту или иную политическую идеологию. Экзистенциальное противоречие разрешалось благодаря ощущению причастности к социальному единству, сформированному благодаря этой идеологии. Кульминацией всех этих технологий всегда был перформанс.

Под перформансом мы понимаем форму культуры, которая представляет собой социальный институт и тип общения, выражающий и утверждающий тезаурус этой культуры, то есть представляющий собой конкретный способ разрешения экзистенциального противоречия. Это разрешение происходит благодаря вовлеченности человека в публичное и одновременно остраненное (благодаря его сакрализации, виртуализации и т. п.) действие. Эта вовлеченность утверждает мир ценностей благодаря изъятию его носителей из мира обыденной дли них жизни, даже если она включает их в ту же самую, но только прошедшую остранение обыденную жизнь. Вовлеченная безучастность — таков парадоксальный смысл перформанса, предполагающий как максимум ответственности за это вовлечение, так и максимум безответственности, проявляющиеся в разных ситуациях в разной степени, но всегда предполагаемые в равной мере. Перформанс всегда социальное явление, но его материалом могут быть все артефакты культуры, прежде всего искусство, но в том числе и наука, и даже производственный процесс.

В традиционной культуре перформанс представлял собой религиозный ритуал. Ритуал предполагал непосредственное вовлечение членов сообщества, являющихся носителями соответствующего тезауруса, в процесс организации сакрального мира, ритуал был доступом в него и очевидным доказательством разрешения экзистенциального противоречия. Магическое волевое проникновение в этот мир благодаря действиям шамана или мистическое ожидание милости божьей в ходе жертвоприношений, создающих единственно возможные условия причастия божеству, были типичными перформансами древности. В креативной культуре подобными перформансами всегда были политические зрелища. Это прежде всего политические акции, как то — протесты, шествия, демонстрации, собрания и т. п. Однако в креативной культуре существовали виды перформанса, которые не носили политического характера, но тем не менее имели отношение к разрешению экзистенциального противоречия и сыграли важную роль в формировании перформанса новой культуры XXI века. Это

художественные и спортивные зрелища. Изначально они представляли собой сугубо коммуникативные формы, сопровождавшие как способы их рецепции те или иные виды искусства или те или иные виды профессионализации общения игрового характера. Однако с развитием массовой культуры они приобрели принципиально иной вид. А именно, они стали частью этих игр и частью этого искусства. Зритель стал элементом зрелища. Его автором и участником.

Новый перформанс приобрел черту, которая придала ему совершенно уникальный статус. Он стал глобальным. Ослабление политической составляющей перформанса завершилось вместе с изобретением Интернета. Интернет стал оформлением всех тех тенденций, которые намечались в XX веке. Интернет — не только причина возникновения нового типа культуры, но и его закономерное следствие. Глобальность нового перформанса заключалась не только в том, что он отменил границы между автором и реципиентом, между различными видами артефактов культуры, но и в том, что он переместился в сетевое глобальное пространство Интернета. Ценности сетевого общества в глобальном перформансе, конечно, не стали одинаковыми, ведь сеть — это не традиционный социум, она основана на гибкости ценностных структур. Глобальность перформанса — это не новый международный ценностный синтез, но форма выражения многогранности и неопределенности ценностных ориентаций. Новая культура больше не обладает основной экзистенциальной ценностью, она обладает неопределенным и бесконечным их репертуаром, реализованным глобальным перформансом. Ценности экстенсивного потребления, культивировавшиеся Модернизмом, и интенсивного потребления, культивировавшиеся Постмодернизмом, не ушли в прошлое, но существенно дополнены ценностями виртуализации личного бытия. Эта виртуализация имеет весьма и весьма положительный характер, так как позволяет ограничить реальное потребление, что в эпоху истощения ресурсов представляет собой основной способ выживания человечества. То же касается и виртуализации конфликтов. Проблемы, возникающие в связи с виртуализацией, еще только осознаются и назревают. Например, угроза полной реальной десоциализации населения. Но это проблемы уже будущей эпохи, пока не настолько актуальные, насколько актуален терроризм или энергетический кризис.

Ритуал позволял обеспечить воспроизводство рода в архаической культуре, сохранение космоса в земледельческой, преодоление пространства в скотоводческой, утверждение социальной значимости полиса и его жителей в торгово-ремесленной, спасение души

в средневековой. Ритуал приобщал к сакральному бытию. Политические акции обеспечивали служение монарху, народу или, наоборот, протест против тех или иных политических решений. Искусство и наука приобщали к целостности и подлинности бытия, утверждали рациональность и свободу выбора воплощенных в политической идеологии ценностей. Глобальный перформанс позволил каждому члену Социальной сети публично утверждать собственные ценности, помещать их в квазинетленный мир остраненной и одновременно иллюзорной реальности. Это стало возможным благодаря тому, что эти ценности оказались необязательными и неопределенными, благодаря их вариативности и многообразию. Бытие, к которому приобщает глобальный перформанс, проективно и иллюзорно, но оно позволяет каждому члену Социальной сети творить его, а следовательно, утверждать бесконечность своего духа и разрешать экзистенциальное противоречие. Только традиционная культура полностью разрешала экзистенциальное противоречие. Верующий человек доподлинно знал, что его жизнь обладает смыслом. В креативной культуре смысл жизни был в его поиске. Иллюзорность глобального Перформанса отказывается и от него, тем самым завершая процесс, начавшийся еще в эпоху Возрождения.

Глобальный перформанс позволяет создать новую реальность, свободную от ограничений подлинного бытия, он позволяет участвовать в ней и вместе с тем быть свободной от нее, он делает ее всеобщим достоянием, создает условия для бесконечности ее существования, хотя и не гарантирует ее. Психологический эффект глобального перформанса напоминает эффект любого зрелища какого-либо необычного явления в действительности, от негативных последствий которого зритель полностью защищен. Так, зритель казни или несчастного случая вовлечен в особую — остраненную и публичную — действительность, но свободен от ее законов, ибо не он оказывается главным действующим лицом. Подобные события всегда собирают множество людей вокруг именно в связи с тем, что они позволяют разрешить экзистенциальное противоречие: публично утвердить бесконечность собственного бытия за счет конечности бытия другого. Современная культура эксплуатирует этот эффект чрезвычайно изобретательно и многообразно. Помимо уже известных нам спортивных игр, массовых праздников и карнавалов, политических акций, она превращает искусство в перформанс.

Наиболее распространенной формой подобного превращения является Сериал (Мыльная опера). Она остается искусством, так как

не предполагает участия зрителя в организации собственного существа, но обладает многими признаками перформанса, прежде всего, уже описанным выше эффектом отстраненного присутствия. Она пример абсолютного дилетантизма, профессионализм ей противопоказан, ибо тогда он слишком остранит содержание Сериала. А оно должно быть почти идентичным обыденному миру зрителя. Для создания эффекта этой идентичности используется очень простой прием: длительность повествуемого и повествовательного времени. Сериал обладает всегда множеством серий, и время, которое демонстрируется в нем, тоже стремится к бесконечности. Даже если все в этом сериале кажется неправдоподобным и убогим, сама его продолжительность создает привыкание к содержанию сериала и придает ему убедительность. Другой жанр Перформанса, генетически восходящий к культуре XX века, но ставший особенно значимым в Сетевую эпоху, — Реалити-шоу. Реалити-шоу, ток-шоу, новости — это все способы традиционной массовой коммуникации, характерной для культуры XX века. Ее отличительная особенность — асимметрия участников. Автор резко противопоставляется реципиенту. Его возможности ограничены и отложены. Обратная связь носит совершенно необязательный и спекулятивный характер. Однако участники авторских программ кажутся идентичными реципиентам, и это создает своеобразный эффект присутствия. Все это напоминает зрелище казни или несчастного случая, только ежедневное и возникающее по любому требованию зрителя. Особенно близок новому перформансу жанр Реалити-шоу. Оно просто воспроизводит реальность, показывает ее без купюр. Зритель словно подглядывает за другим, он сам оказывается вовлеченным в реальность другого, но не несет никакой ответственности за это. Реалити-шоу могут демонстрировать сцены убийств, аварий и катастроф, секса, но это совершенно не обязательно. Главное — отсутствие какой-либо программы в разворачивании той или иной реальности. Главное — иллюзия того, что логика Реалити-шоу придумана самой жизнью. Главное — эффект безответственного соучастия зрителя в этой логике.

Однако наиболее выразительным видом глобального перформанса, конечно, является Интернет. Основная особенность Интернета — его интерактивность. Участие в жизни Интернета того или иного человека является подлинным, но вместе с тем иллюзорным, публичным и личным, но вместе с тем анонимным, зафиксированным в нетленном и потенциально бесконечном состоянии, но вместе с тем подверженном риску уничтожения. Это не только психологические

установки, но реальные действия, формирующие события, происходящие в Интернете, но вместе с тем реальность этих действий позволяет оставаться безответственным. Форумы и чаты, сайты и блоги, стены и порталы — все это структура виртуальной реальности, в которой действуют сложные синтетические субъекты, в равной мере обладающие как подлинной личностью, так и иллюзорной личиной сетевого человека. Это царство самодеятельности, сетевых сообществ и квазиличностей, виртуализирующих свое бытие.

Теперь у нас есть основание назвать новую культуру, пришедшую на смену Постмодернизму, Сетевой культурой, а основной вид артефактов, характерных для нее, — глобальным перформансом. Подведем итог сказанному выше в форме сопоставительных таблиц. Первая таблица демонстрирует существенные различия между ценностями трех основных исторических типов культуры — традиционной, креативной и синтезирующей их новой культурой XXI века, которую мы назвали Сетевой культурой.

Таблица 8

Исторические типы культуры	**Принцип культурогенеза**	**Субъект культурогенеза**	**Ведущий вид артефактов (стабилизирующий / динамический)**
Традиционная	Воспроизведение	Общество	Религия / Техника
Креативная	Творчество	Личность	Идеология / Наука
Сетевая	Самодеятельность (дилетантизм)	Социальная сеть	Глобальный перформанс / Наука

Сопоставим теперь во второй таблице Сетевую культуру с ее непосредственным предшественниками — Модернизмом и Постмодернизмом.

Таблица 9

Ведущие виды артефактов	**Модернизм**	**Постмодернизм**	**Сетевая культура**
Экзистенциальная ценность	Экстенсивное потребление, нонконформизм	Интенсивное потребление, конформизм	Виртуализация собственного бытия, рационализация потребления
Принцип культурогенеза	Массовое упрощение, элитарное усложнение творчества	Творчество цитат и клипов (синтез массового упрощения и элитарного усложнения)	Самодеятельность и дилетантизм

Окончание табл. 9

Ведущие виды артефактов	Модернизм	Постмодернизм	Сетевая культура
Ведущее техническое достижение	Транспорт, массовые коммуникации	Атомная энергетика, компьютер	Интернет
Господствующее направление науки	Технические науки	Технические науки, биология и медицина, кибернетика	Биология и медицина, кибернетика
Характерный тип общества	Масса и элита	Атомарное (нарциссистское) общество	Социальная сеть
Характерный тип личности	Одномерный человек и нонконформист	Конформист	Сетевая личность

Перспективы Сетевой культуры туманны, ее существо пока невозможно точно определить, но направление ее развития понятно, и необходимо не только изучать его, но и влиять на него с целью предупреждения кризисов и негативных сценариев. Поэтому закончить эту работу мне бы хотелось цитатой из сочинения одного из крупнейших ученых нашего времени, осознавших существо новой эпохи, — из книги Мануэля Кастельса «Галактика Интернет»: «Если вы не позаботитесь о сетях, то они сами так или иначе позаботятся о вас. Ибо пока вы желаете жить в обществе, в данное время и в данном месте, вам придется иметь дело с сетевым обществом. Поскольку мы живем в галактике Интернета»[85].

[85] Кастельс М. Галактика Интернет. Екатеринбург: У-Фактория, 2004. С. 323.

Научное издание

ИДЕИ Н. Я. ДАНИЛЕВСКОГО И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ
РЕЦЕПЦИИ, ИСТОКИ И ЗНАЧЕНИЕ

Коллективная монография

Директор издательства *А. А. Галат*
Корректор *А. А. Филимонова*
Оператор верстки *Е. М. Денисовой*
Дизайнер обложки *О. Д. Курта*

Подписано в печать: 10.10.2025. Формат 60×90 $^{1}/_{16}$.
Бумага офсетная. Печать цифровая. Усл. печ. л. 20.
Заказ № 922

Издательство Русской христианской гуманитарной академии
имени Ф. М. Достоевского
191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15
Тел.: +7 (812) 310-79-29, +7 (981) 69-96-595;
E-mail: irhga@mail.ru, https://irhga.ru

Отпечатано: ИП Варваркин А. И.
199155 Санкт-Петербург, В. О., ул. Уральская, д. 17