

Л. А. Черная

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ
КОД
ДРЕВНЕРУССКОЙ
КУЛЬТУРЫ



STUDIA HISTORICA

Людмила Черная

**Антропологический код
древнерусской культуры**

«Языки Славянской Культуры»

2008

Черная Л. А.

Антропологический код древнерусской культуры /
Л. А. Черная — «Языки Славянской Культуры», 2008

На основе философско-антропологического подхода автор предлагает свою типологию и периодизацию древнерусской культуры, позволяющие проанализировать историко-культурный процесс через смену антропологических кодов: телесный код в языческие времена; доминирование «души» в решении проблемы человека в период принятия и утверждения христианства; признание познающего разума как сущности человеческой натуры в переходный период от Средневековья к Новому времени.

© Черная Л. А., 2008

© Языки Славянской Культуры, 2008

Содержание

Введение	5
Глава I. Философско-антропологическое осмысление культуры	19
1. Антропологизация теории культуры	19
2. Философско-антропологический подход к феномену культуры	25
3. Философско-антропологическая типология и периодизация культуры	30
Конец ознакомительного фрагмента.	38

Л. А. Черная

Антропологический код древнерусской культуры

Введение

Древнерусская культура – это огромный закодированный текст, требующий своего декодирования. Еще В. О. Ключевский был уверен в том, что без проникновения в код древнерусской культуры исследователь обречен на непонимание сути происходящего в ней: «Мы, сторонние и равнодушные наблюдатели склада и формы чуждой нам и удаленной от нас жизни, расположены судить о ней по впечатлению, которое она на нас производит. Не будет ли справедливее, человечнее и научнее брать во внимание при этом суждения и те чувства и соображения, с какими работали над этой жизнью ее строители, и те впечатления, которые на них производила их собственная работа? Чтобы понимать своего собеседника, надо знать, как сам понимает он слова и жесты, которыми с вами объясняется, а обычаи и порядки старой жизни – это язык понятий и интересов, которыми старинные люди объяснялись друг с другом и объясняются с нами, их потомками и наблюдателями».¹

На протяжении прошлого и нынешнего столетий мировая наука выработала аксиологический, цивилизационный, деятельностный, семиотический, герменевтический, игровой и другие подходы, ставящие своей задачей постижение культуры. Сразу следует оговориться, что только при совокупности всех и всяческих подходов можно приблизиться к истинному пониманию столь сложного феномена, каким является культура. Любой метод, используемый вне связи с остальными и подходами, относителен и приведет к относительным же результатам. Разрабатывая философско-антропологический подход к истории культуры, я отдаю себе отчет в его ограниченности и не претендую на истину.

Ключ к антропологическому коду древнерусской культуры складывается из философской антропологии, дополненной исторической, социальной и гендерной антропологией. Он включает в себя также элементы социальной психологии и многих других научных дисциплин и направлений, связанных с изучением человека. Философская антропология позволяет создать обобщающую, панорамную картину, как бы написанную крупными мазками без прорисовки деталей и передачи оттенков и нюансов, картину, на которой должно уместиться многовековое наследие русской культуры вплоть до начала XVIII столетия. Историческая, социальная и гендерная антропология позволяют уточнять детали этой картины, «прописывать» подробности историко-культурного полотна в определенные временные отрезки и на отдельных участках. В целом же антропологический подход дает как бы «внутренний» ключ, кроющийся в самом человеке, к дешифровке столь богатой, разнообразной и одновременно склонной к умалчиванию о себе древнерусской культуры.

* * *

История изучения древнерусской культуры насчитывает уже более двух с половиной столетий. У ее истоков стоял, по-видимому, В. Н. Татищев, создавший первую в России историко-культурную периодизацию «всемирного умопросвещения». ² В «Разговоре дву[x] приятелей о пользе науки и училищах» Татищев не только доказывает практическую и нравственную пользу знания, утверждая, что «наука – главная есть, чтоб человек мог себя познать...» [70],

¹ Ключевский В. О. Сочинения. М., 1959. Т. VIII. С. 476.

² Татищев В. Н. Избр. произв. Л., 1979. С. 51. Далее ссылки даны в тексте в скобках.

но и предлагает свою интерпретацию культуры как просвещения. Первый этап в развитии культуры он связывает с «обретением письма», то есть изобретением письменности: «...начались книги, в которых истории прешедших времен или учения к нашей пользе представлялись» [71]. Второй этап всемирного умопросвещения ученый определяет как эру «пришествия и учения Христа». Это «другое великое переменение», по словам мыслителя, дало возможность человечеству познавать Бога через видимый мир: «Истинно есть, что человек по естеству познать Бога способность имеет, если токмо внятно и прилежно о том помыслит, к чему нам сей видимый мир за наилучшую книгу служить может...» [73]. По Татищеву, недостаток просвещения послужил причиной того, что ученые, совершавшие научные открытия мирового масштаба, подвергались преследованию церкви и общества: «высокого ума и науки людей, ...как то Вергилий епискуп за учение, что Земля шаровидна, Коперникус за то, что написал Земля около Солнца, а месяц около Земли ходит, Картезий за опровержение Аристотелической философии и за учение, чтоб все сущими доказательствы, а не пустыми силлогисмы доводить, Пуфендорф за изъяснение естественного права... прокляты, афеистами оглашены и книги их употреблять запрещены были» [75]. Третий период в развитии мировой культуры Татищев связывал с изобретением книгопечатания («тиснения книг»): «Через тиснение же изданные хотя б во сте местах погibli, то еще в 1000 и более таковы ж целы останутся, как то по обретеннии тиснения в скорости множество полезных древних книг немалым числом стали печатать, а чрез оныя всяк имея, способнее к распространению наук прилежать стали, многия училища и академии по разным местам устроены и чрез оные большой свет истиннаго разума открыли...» [78].

Если следовать периодизации Татищева, то древнерусская культура охватывала все три стадии – изобретение письменности, принятие христианства и начало книгопечатания – все они попадают в хронологические рамки Древней Руси. Но еще задолго до изобретения письменности уже существовала культура, питавшаяся языческими представлениями. И именно языческий пласт народных преданий, сказаний, сказок, суеверий, фольклора в целом ассоциировался во второй половине XVIII в. с древнерусской культурой, которую начали собирать, систематизировать и изучать. Тогда же, во времена Екатерины II, появилось и деление истории России на «древнюю» и «новую», граница между которыми приходится на время реформ и преобразований Петра Великого. И кн. М. М. Щербатов, и Н. М. Карамзин употребляли эти определения, вкладывая в них морально-этический смысл: Древняя Русь связывалась с нравственным состоянием русского общества, новая – с «повреждением нравов», вызванным западным влиянием. «Новые обычаи» привели к разрушению «гражданской нравственности».³

Западноевропейская культурологическая мысль XVIII столетия предлагала антропологическую периодизацию, разделяя историю мировой культуры на периоды, соотносимые с возрастом человека (младенчество, юность, зрелость, старость). Русские авторы знали и использовали эту периодизацию. Так, Н. М. Карамзин, оценивая русскую культуру в целом, приводил образ «пылкого юноши», у которого уже пройден путь ученичества, но еще впереди период свершений. В статье «О любви к Отечеству и народной гордости» (1802 г.) он писал: «...как человек, так и народ начинает всегда подражанием, но должен со временем быть сам собою, чтобы сказать: я существую нравственно. ...Хорошо и должно учиться, но горе и человеку и народу, который будет всегдашним учеником! До сего времени Россия беспрестанно возвышалась, как в политическом, так и в нравственном смысле. Символ наш есть пылкий юноша: сердце его, полное жизни, любит деятельность, девиз его есть труды и надежда!».⁴ Столь же

³ См.: Щербатов М. М. О повреждении нравов в России // Сочинения. СПб., 1898. Т. 2. С. 133–134; Карамзин Н. М. Записка о древней и новой России. СПб., 1914.

⁴ Карамзин Н. М. Избранные статьи и письма. М., 1982. С. 97.

психологичны и образны зарисовки древнерусского быта и культуры, попавшие на страницы карамзинской «Истории государства Российского».

П. Я. Чаадаев своим «Философическим письмом» взорвал русскую общественную мысль своего времени. Говоря, что «исторический опыт для нас не существует», что «стоя как бы вне времени, мы не были затронуты всемирным воспитанием человеческого рода», Чаадаев рисовал мрачную картину Древней Руси, которая жила «идеей почвы», а не «идеей человека», которая «утомилась» обрядностью и одиночеством вне «великой семьи христианских народов».⁵ Философ в определенной мере спровоцировал появление славянофильской концепции развития древнерусской культуры, противопоставленной «западникам». К. С. Аксаков, И. В. Киреевский, А. С. Хомяков и другие теоретики славянофильства развивали тезис, что для русского народа в силу национального характера приоритет имеют не политические и государственные отношения, а религиозно-духовные. И. В. Киреевский в двух главных статьях («О характере европейского просвещения в его отношении к просвещению России» (1852); «О возможности и необходимости новых начал в философии» (1856)) поставил вопрос о самоопределении русской культуры. По его мнению, ее основные отличия от западноевропейской культуры заключаются в разных духовных, культурных и исторических корнях: «Три элемента Запада: римская церковь, древнеримская образованность и возникшая из насилий завоевания государственность – были совершенно чужды древней России. Приняв учение христианское от Греции, она постоянно находилась в общении со вселенскою церковью». Видя в древнерусской культуре «огромное согласие всей русской земли, имеющее над собою великого князя», особую нравственную «образованность», мыслитель ставил закономерный вопрос: почему же «образованность русская не развилась полнее образованности европейской прежде введения в Россию просвещения западного?». Ответ Киреевский видел в том, что «полнота и чистота христианского учения» сливались с наружной формой общественного и частного быта, а посему «человеку легко было смешать их значительность и наружную форму уважать наравне с ее внутренним смыслом».⁶

К. С. Аксаков в статьях «О русском воззрении», «Еще несколько слов о русском воззрении» и других утверждал, что русский народ – «негосударственный», «христианско-человеческий» по духу своему и ему подходит только православная самодержавная монархия как единственно приемлемая форма власти. Русский народ развивается по «пути внутренней правды», опирающейся на православные нравственные устои, на «землю» (общину), и этим он резко отличается от Запада, живущего по «внешней правде» политико-правового государства. Освобождение от «умственного плена» Аксаков видел в обращении к древней русской истории и культуре.⁷ Работы славянофилов способствовали тому, что древнерусскую культуру воспринимали как нечто цельное, монолитное и незыблемое.

Воззрениям славянофилов противостояли «западники», к разряду которых следует отнести С. М. Соловьева. Считая географический фактор наиболее значимым в развитии того или иного народа, Соловьев указывал, что в Древней Руси «физической разбросанности, разрозненности народа соответствовала нравственная несплоченность общества и потому невозможность выработать крепкие нравственные границы для сил, которым предоставлялся широкий степной простор». Все отношения в древнерусском обществе основывались на «личной силе»: «человек безусловно подчинялся более сильному и в то же время безусловно подчинял себе менее сильного, и таким образом преобладающим отношением было отношение господина к

⁵ Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М., 1989. С. 44–45.

⁶ Киреевский И. В. Полн. собр. соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1911. С. 182–183.

⁷ Аксаков К. С. Соч.: Эстетика и литературная критика. М., 1995. Т. 1. С. 315–322. См. также: Теория государства у славянофилов: Сб. ст. СПб., 1898; Герцен А. И. Былое и думы: В 2 т. М., 1988. (Гл. XXX); Лосский Н. О. История русской философии. М., 1994; Цимбаев Н. И. Славянофильство: Из истории русской общественно-политической мысли XIX в. М., 1986.

рабу». Большое значение в развитии «духовных сил народа» ученый придавал образованию и науке. Отсутствие последних в России долгое время «задерживало» развитие ее культуры, «отнимало возможность самостоятельно относиться к каждому явлению, проверять его, отличать истинные авторитеты от ложных». Особенно важным историк считал «общение с народами, стоявшими на равной или высшей ступени общественного развития», чего также лишено было древнерусское общество до XVII в. Главным результатом отставания России он называл «нравственную несостоятельность», «застой, коснение, узкость горизонта, малочисленность интересов... одним словом, недостаток просвещения».⁸

Современник С. М. Соловьева – Н. Я. Данилевский – был первым российским теоретиком культуры, заложившим основы так называемого цивилизационного подхода в культурологии. Он определял культуру через понятие организма, видя в мировой истории череду самобытных непересекающихся и непередающихся культурно-исторических типов, имеющих свой расцвет и свой закат. Данилевский выделил десять культурно-исторических типов, но не включил в их число Россию и славянские народы, утверждая, что они создадут свой тип в будущем. Как идеолог панславизма, Данилевский подчеркивал, что славянские культуры отличаются от европейских по психическому складу, историческим условиям, религиозной жизни. Древняя Русь заложила основы терпимости и общественного начала, в то время как в Европе наблюдалось «чрезмерное развитие личности и следствие его – насильственность». Религиозная жизнь православных народов отличается тем, что в ней «утверждается непогрешимость церкви». Все это вместе взятое и не позволяет России идти по пути Европы, а те перемены, которые произошли в русской культуре после реформ Петра I, – это только подражание, европейничанье, болезнь.⁹

Особая заслуга в привлечении интереса научной общественности к историко-культурной проблематике принадлежит также, на наш взгляд, В. О. Ключевскому. Определяя культуру как «степень выработки человека и человеческого общежития», историк не противопоставлял ее цивилизации, подчеркивая преемственность движения через культурную традицию. И хотя его определение традиции отличается некоторым ироническим оттенком – «скарб идей, условностей, привычек, но если отнять это у общества, то у него ничего не останется», все же значение, придаваемое им традиции в культуре, чрезвычайно высоко. Для древнерусской культуры это значение традиции усиливается многократно, приобретая основополагающую роль в историко-культурном процессе. По Ключевскому, древнерусская культура жила идеей сохранения православно-византийской традиции, русское общество пребывало в состоянии «национальной самоуверенности», считая себя «единственным православным в мире».¹⁰

Отдавая приоритет социологическому аспекту, Ключевский подчеркивал, что движение общества идет по линии постепенного подчинения «личного интереса» «общей пользе» под воздействием «общественного сознания». Ему удалось поставить историко-культурную проблематику в центр внимания научной общественности своего времени, что и вызвало, на наш взгляд, обобщающий труд по истории русской культуры П. Н. Милюкова, ученика Ключевского.

П. Н. Милюков видел в «культурной истории», выделенной им из «прагматической», социологическую направленность. Он назвал три основных «тенденции» культурного развития народов: рост населения той или иной страны, влияние среды и окружающей обстановки и роль личностного фактора. Опираясь на теоретические труды Н. И. Кареева, историк ставил своей целью «осветить основные процессы и явления, которые характеризуют русскую общественную эволюцию». Он выделял три периода в истории русской культуры: «органиче-

⁸ Соловьев С. М. История России с древнейших времен. М., 1959. Кн. 1. С. 59; Кн. 7. М., 1962. С. 126–135.

⁹ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. СПб., 1870.

¹⁰ Ключевский В. О. Курс русской истории. М., 1957. Т. 1. С. 21; Т. 3. С. 256, 258, 334, 358–359.

ский» (охватывающий XV–XVII вв., определяемый как «эпоха созидательной государственной работы, создания и усвоения националистических идеалов»); «переходный период» (падающий на XVIII столетие и знаменующий «первые успехи общественной критики») и «критический период» (относящийся уже к «новейшей истории» – XIX в. – и исповедующий идеалы, «которые подверглись упреку в космополитизме»). Милюков прослеживал развитие общественного самосознания, видя в этом «культурную историю», а потому оставлял за рамками своего исследования литературу, искусство, театр, музыку и т. д. Для него движение культуры замыкалось рамками борьбы «национализма народа» (до XVIII в.) и «общественного – критического – сознания». Национализм как более низкая ступень самосознания общества формировался в эпоху столкновения наций, «борьбы за национальное объединение и независимость» и фиксировал «особенность, отличие данной национальности от соседних». Национальное самосознание носит характер традиционного и ориентировано в прошлое.

Таким образом, в изучении русской культуры Милюков предлагал свой совершенно особый путь, со своей периодизацией, в которой древнерусская культура охватывалась лишь в хронологических границах XV–XVII вв.¹¹ Неоднократно переиздававшееся исследование П. Н. Милюкова оказало большое влияние на поколение ученых «серебряного века», направив изучение истории культуры в русло истории общественной мысли. До его фундаментального труда историки литературы и искусства видели в древнерусской культуре в основном «византийское влияние», которое скрупулезно и отслеживали. Труды, обобщающие и синтезирующие данные о культуре Древней Руси, в большом числе появились в конце XIX – начале XX вв. после исследования Милюкова.

Религиозно-философское направление в теории культуры, представленное В. С. Соловьевым, Н. С. Трубецким, П. А. Флоренским и другими, подняло вопрос о русской культуре на новую ступень философского осмысления. Самый значительный вклад в изучение древнерусской культуры внес П. А. Флоренский, посвятивший ей специальные исследования. Он утверждал, что культура не может и не должна развиваться, потому что культура возможна только на основе веры и культа, определяющих миропонимание и ставящих в его центр Бога. Характеризуя свои культурно-исторические воззрения, он отрицал культуру «как единый во времени и пространстве процесс, с вытекающим отсюда отрицанием эволюции и прогресса культуры». С его точки зрения, вместо эволюции в культуре наблюдаются ритмически сменяющиеся два типа – средневековый и возрожденческий. Первый обладает органичностью, объективностью, конкретностью, самособранностью, а второй тип – раздробленностью, субъективностью, отвлеченностью и поверхностностью. Эпоха, начатая Ренессансом, «характеризуется наибольшим отдалением от высших духовных интересов и целостной культуры», но она закончилась в начале XX в. Ей на смену идет средневековый тип, олицетворяющий истинную, подлинную культуру: «Всякая культура представляет целевую и крепко связанную систему средств к осуществлению и раскрытию некоторой ценности, принимаемой за основу и безусловную, т. е. служит некоторому предмету веры. ... Культура, как свидетельствуется и этимологией, есть производная от культа, т. е. упорядочивание всего мира по категориям культа...».¹²

Вышедшие в 1920-х гг. обобщающие работы по истории русской культуры носили явный социологический налет, не скрываемый авторами. Так, Н. П. Сакулин предлагал свою «схему-триаду», согласно которой до середины XVII в. «старорусская» культура представляла собой взаимодействие двух «стилей» – церковного и светского.¹³

¹¹ Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры. 2-е изд. СПб., 1903. Т. 3. С. 2–3, 5, 7, 13–14 и др.

¹² Флоренский П. А. Автореферат // *Вопр. философии*. 1988. № 12. С. 45–50; *Священник Павел Флоренский. Сочинения*: В 4 т. М., 1994–1997.

¹³ Сакулин П. Н. Русская литература. Социолого-синтетический обзор литературных стилей. Л., 1928. С. 14–67.

В. В. Сиповский рассматривал развитие русской мысли как борьбу «христианства и индивидуализма». XVII век, с его точки зрения, – «эпоха Возрождения с ее обожествлением человека, мыслящего свободно и живущего радостно...». Этот переход был подготовлен еретическими движениями XV–XVI вв. и совершался под влиянием Запада.¹⁴

В 1930—1980-е гг. преобладали исследования, поставившие изучение древнерусской культуры на фундамент предметно-аксиологического подхода, характерной особенностью которого было четкое деление культуры на материальную и духовную, а внутри них – по отраслям.¹⁵ Было написано много конкретно-исторических работ, главной задачей которых стало выявление, описание и обобщение материала по отдельным сторонам культуры (литература, искусство, театр, общественная мысль, философия и т. п.).¹⁶ На этом фоне выделяются книги, ставящие своей задачей изучение менталитета и мировосприятия, быта и нравов, повседневной жизни древних русичей, которые можно пересчитать по пальцам.¹⁷ Однако не следует недооценивать сделанную работу нескольких поколений советских ученых. Была создана огромная источниковая база для последующих исследований, накоплен большой методический потенциал, намечены пути более глубокого осмысления взаимосвязей отдельных отраслей культуры и т. д. Среди этой массы литературы специальных работ, посвященных древнерусской культуре в целом, было немного.

Лаборатория истории русской культуры Исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова выпустила в свет «Очерки русской культуры», посвященные обзору древнерусской культуры по столетиям. В них подводился итог многолетнего изучения русской культуры в советской исторической науке, фиксировался уровень разработки отдельных ее проблем, намечались назревшие нерешенные задачи. В очерках А. В. Арциховского, Б. А. Рыбакова, В. Л. Янина, А. М. Сахарова, Н. Н. Воронина, Г. В. Вздорнова, В. С. Шульгина, А. К. Леонтьева, А. И. Рогова, М. А. Ильина и других авторов, прослеживающих развитие общественной мысли, быта и нравов русского общества, школы и просвещения, литературы, искусства, архитектуры и т. д., складывалась пестрая картина древнерусской культуры.¹⁸ Каждый из исследователей в той или иной мере концентрировал свое внимание на ценностях феодальной эпохи, учитывая и классовое сознание, влияющее на культуру верхов и низов, расставляя акценты в соответствии с требованиями марксистской диалектики. Предметно-аксиологический подход во многом сохранен и в учебном пособии «История русской культуры XI–XX вв.», выпущенном Лабораторией культуры МГУ в 1990 г. и выдержавшим уже три издания, хотя его авторы про-

¹⁴ Сиповский В. В. Этапы русской мысли. М., 1924. С. 10–31.

¹⁵ Подробнее см.: Маркарян Э. С. Теория культуры и современная наука. М., 1983.

¹⁶ См. библиографические указатели: Русская культура XVI–XVII веков в трудах советских исследователей / Под ред. А. М. Сахарова. М., 1979; Дробленкова Н. Ф. Библиография советских русских работ по литературе XI–XVII вв. за 1917–1957 гг. / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1961; Она же. Библиография работ по древнерусской литературе, опубликованной в СССР. 1958–1967. Ч. 1. Л., 1978; Русский фольклор. Библиографический указатель 1917–1944 гг. / Под ред. А. М. Астаховой, С. П. Луппова. Л., 1966; Русский фольклор: Библиографический указатель. 1976–1980. Л., 1987; Русский фольклор: Библиографический указатель. 1981–1985. СПб., 1993; Дмитриева Р. П. Библиография русского летописания (1674–1959). М.; Л., 1962; Пилявский В. И., Горшкова Н. Я. Русская архитектура XI – начала XX в. (Указатель избранной литературы на русском языке за 1811–1975 гг.) Л., 1978; Письменные памятники истории Древней Руси: Летописи. Повести. Хождения. Поучения. Жития. Послания: Аннотированный каталог-справочник. / Отв. ред. Я. Н. Шапов. СПб., 2003; История мировой и отечественной культуры: Методология исследования историко-культурного процесса: Библиографический указатель литературы. 1984–1994. СПб., 1999 и др.

¹⁷ См.: Романов Б. А. Люди и нравы Древней Руси. Историко-бытовые очерки XI–XIII вв. Л., 1947; 2-изд. М.; Л., 1966; Райнов Т. Наука в России XI–XVII веков. М.; Л., 1940; Арциховский А. В. Древнерусские миниатюры как исторический источник. М., 1944; Адрианова-Перетц В. П. К вопросу об изображении «внутреннего» человека в русской литературе XI–XIV веков // Вопросы изучения русской литературы XI–XX веков. М.; Л., 1953; Она же. Человек в учительной литературе Древней Руси // ТОДРЛ. Л., 1971. Т. XXVII.

¹⁸ См.: Сахаров А. М., Муравьев А. В. Очерки русской культуры IX–XVII вв. М., 1962; Очерки русской культуры XIII–XV веков / Гл. ред. А. В. Арциховский. М., 1969–1970. Ч. 1–2; Очерки русской культуры XVI века / Гл. ред. А. В. Арциховский. М., 1977. Ч. 1–2; Очерки русской культуры XVII века / Гл. ред. А. В. Арциховский. М., 1979. Ч. 1–2.

возгласили себя приверженцами «деятельностного» (технологического) восприятия феномена культуры.¹⁹ Следует отметить, что В. С. Шульгин, написавший раздел по древнерусской культуре в этом издании, всегда отличался особым вниманием к проблемам менталитета, религиозных верований и представлений, сектантства и еретичества, идейных исканий мыслителей и писателей Древней Руси. Он широко опирался на цивилизационный подход и на герменевтический метод анализа источников. История древнерусской культуры предстает в интерпретации ученого как один из самых своеобразных и ярких периодов в истории отечественной культуры. Стремясь не допускать упрощений при истолковании исторических событий, В. С. Шульгин внес большой вклад в осмысление такого сложного явления русской культуры как церковный раскол.

Ряд историков и литературоведов на протяжении многих лет изучали отдельные стороны, явления и периоды древнерусской культуры, создав свою личную («малую») ее историю. Первым в этом ряду по праву должен стоять Д. С. Лихачев. В своей книге «Человек в литературе Древней Руси» (Л., 1954) ученый предложил положить в основу историко-литературной периодизации стиль изображения человека. В XI–XIII вв. торжествовал стиль «монументального историзма», пришедший на Русь вместе с христианством и давший всей культуре новый – монументальный – принцип отражения мира. В XIV–XV вв. его сменяют «эмоционально-экспрессивный» стиль и стиль «психологической умиротворенности». В XVI в. появляется «ложный монументализм» эпохи Ивана Грозного. В конце пути древнерусской литературы стояло «открытие личности» в культуре XVII столетия: развитие «личностного начала, выработка личностного творчества и стабильного, авторского текста произведений», вхождение «автора» со своей особой точкой зрения, со своими представлениями об «авторской собственности и неприкосновенности текста произведения автора».²⁰ Опираясь на стили древнерусской литературы, предложенные Д. С. Лихачевым, уже не одно поколение исследователей подходит к анализу не только литературы, но и искусства²¹ и древнерусской культуры в целом.

Многочисленные работы Б. А. Рыбакова, посвященные языческим представлениям Древней Руси и славян, ремеслу и декоративно-прикладному искусству домонгольской Руси, летописанию и авторству «Слова о полку Игореве» и пр.,²² были написаны ярко, но не всегда аргументированно. Так, например, вызвали возражение специалистов выводы академика о существовании многочисленных ранних лицевых летописей, вошедших в состав Радзивилловской летописи XV в. Труды Б. А. Рыбакова продолжают переиздаваться и сегодня.

Свою «малую» историю духовной культуры Древней Руси оставил и А. И. Клибанов,²³ охвативший своими капитальными монографиями XIV–XVI вв. по преимуществу. В центре его внимания была не материальная, а сугубо духовная культура, изучение которой требо-

¹⁹ Зезина Р. М., Кошман Л. В., Шульгин В. С. История русской культуры XI–XX вв.: Учеб. пос. М., 1990; 2-е изд. М., 1995; 3-е изд. М., 2002.

²⁰ См.: Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. Л., 1954; 2-е изд. М., 1970; *Он же*. Развитие русской литературы X–XVII веков. Эпохи и стили. Л., 1973; *Он же*. Величие древней литературы // ПЛДР. XI – начало XII в. М., 1978. С. 5–20; *Он же*. Литература эпохи «Слова о полку Игореве» // ПЛДР. XII век. М., 1980. С. 5–22; *Он же*. Литература трагического века в истории России // ПЛДР. XIII век. М., 1981. С. 5–26; *Он же*. Литература времени национального подъема // ПЛДР. XIV – середины XV века. М., 1981. С. 6–26; *Он же*. Литература эпохи исторических размышлений // ПЛДР. Вторая половина XV века. М., 1982. С. 5–20; *Он же*. Эпоха решительного подъема общественного значения литературы // ПЛДР. Конец XV – первая половина XVI века. М., 1984; *Он же*. Литература «государственного устройства» // ПЛДР. Середина XVI века. М., 1985. С. 6–16; *Он же*. На пути к новому литературному сознанию // ПЛДР. Вторая половина XVI века. М., 1986; *Он же*. XVII век в русской литературе // ПЛДР. XVII век. М., 1988. Кн. 1. С. 5–26 и мн. др.

²¹ См.: Вагнер Г. К. Канон и стиль в древнерусском искусстве. М., 1987 и др.

²² См.: Рыбаков Б. А. Русское прикладное искусство X–XIII веков. Л., 1970; *Он же*. Язычество древних славян. М., 1981; *Он же*. Язычество Древней Руси. М., 1987; *Он же*. Ремесло древней Руси. М., 1968; *Он же*. Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве» М., 1972; *Он же*. Рождение Руси. М., 2003.

²³ См.: Клибанов А. И. Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI века. М., 1960; *Он же*. Народная социальная утопия в России: Период феодализма. М., 1977; *Он же*. Духовная культура Древней Руси. М., 1996 и др.

вало особенно бережного отношения и глубокого проникновения в менталитет древнерусского человека.

Академик В. Л. Янин воссоздал историю и культуру древнего Новгорода, объединив на основе комплексного источниковедения археологические и исторические методы исследования. В русле его интересов оказалась практически вся культура Новгорода Великого, отразившаяся в берестяных грамотах и других археологических находках, летописях, фресковых росписях, планах древнего Новгорода и пр.²⁴

В 1960-х гг. начала складываться тартуско-московская семиотическая школа, предложившая свою версию развития древнерусской культуры по так называемой «дуальной модели». Согласно этой модели, «русская культура делится на динамически сменяющие друг друга этапы, причем каждый новый период ориентирован на решительный отрыв от предшествующего». Проистекает это из специфической черты русской культуры, кроющейся в «принципиальной полярности, выражающейся в дуальной природе ее структуры».²⁵ Русская культура, по мнению Ю. М. Лотмана и Б. А. Успенского, дважды в своей истории меняла знаки в двуполусном ценностном поле – в период крещения Руси и во время петровских реформ. И тот и другой переход в культуре был лишь «выворачиванием ее наизнанку», «сменой полюсов», символизирующих языческие и христианские основы культуры. Следует признать несомненную ценность отдельных наблюдений семиотиков, особенно Ю. М. Лотмана, Б. А. Успенского, М. Б. Плехановой, В. М. Живова.²⁶

В последнее время активно разрабатывается герменевтический подход к изучению древнерусских текстов, в особенности ленинградской и московской школами литературоведов. У его истоков стоял М. М. Бахтин.²⁷ А. М. Панченко, А. Н. Робинсон, О. А. Державина, Е. К. Ромодановская, А. С. Демин, Л. А. Дмитриев, О. В. Творогов, Г. М. Прохоров, Л. И. Сазонова и многие другие историки литературы внесли существенный вклад в раскрытие сложнейших процессов, происходивших в литературе Древней Руси, давших богатый материал и для культурологического осмысления.²⁸ Вот уже 15 лет успешно работает Общество исследователей Древней Руси, созданное по инициативе А. С. Демина при ИМЛИ РАН, разрабатывая герменевтическое направление в изучении древнерусской литературы.

²⁴ См.: Янин В. Л. Я послал тебе бересту... 3-е изд. М., 1998; *Он же*. Средневековый Новгород. М., 2004; *Он же*. Новгородские посадники. 2-е изд. М., 2003. См. также многотомное издание: Новгородские грамоты на бересте. Вып. I–XI. М., 1953–2004.

²⁵ Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца 18 века) // Учен. зап. Тартуского гос. ун-та. Тарту, 1977. Вып. 414. С. 3–37. См. также: Лотман Ю. М. Избр. ст. Таллин, 1992. Т. 1; *Он же*. История и типология русской культуры. СПб., 2002; Успенский Б. А. Избр. тр. Т. I–III. М., 1996–1997.

²⁶ См.: Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982; *Он же*. Избр. тр. Т. I–III. М., 1996–1997; *Он же*. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998; Плеханова М. Б. Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995; Живов В. М. Религиозная реформа и индивидуальное начало в русской литературе XVII века // Из истории русской культуры. М., 1996. Т. 3. (XVII – начало XVIII века) и др.

²⁷ См.: Бахтин М. М. Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965; *Он же*. Литературно-критические статьи. М., 1986; *Он же*. Эстетика словесного творчества. М., 1979.

²⁸ См.: Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984; *Он же*. Русская стихотворная культура XVII века. Л., 1973; Робинсон А. Н. Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI–XIII вв. М., 1980; *Он же*. Борьба идей в русской литературе XVII века. М., 1974; Демин А. С. Русская литература второй половины XVII – начала XVIII века. М., 1977; *Он же*. Писатель и общество в России XVI–XVII веков. М., 1985; *Он же*. О древнерусском литературном творчестве: опыт типологии с XI по середину XVIII вв. От Илариона до Ломоносова. М., 2003; Ромодановская Е. К. Русская литература на пороге нового времени. Новосибирск, 1994; Сазонова Л. И. Поэзия русского барокко. М., 1991; *Она же*. Литературная культура России. Раннее Новое время. М., 2006; Кириллин В. М. Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI века). СПб., 2000; Древнерусская литература. Восприятие Запада в XI–XIV вв. М., 1996; Древнерусская литература: тема Запада в XII–XV вв. и повествовательное творчество. М., 2002. См. также: Словарь книжников и книжности Древней Руси. XVII век. Л., 1991–1993. Ч. 1–3; Труды отдела древнерусской литературы Ин-та русской литературы РАН. Т. 1–57. М.; Л., СПб., 1934–2004; Герменевтика древнерусской литературы: Сб. ст. Ин-та мировой литературы РАН. Вып. 1–11. М., 1989–2004.

Свою лепту в изучение религиозной и философской мысли рассматриваемой эпохи внесли работы Я. С. Лурье, Н. А. Казаковой, Я. Н. Шапова, А. А. Горского, М. Н. Громова, В. В. Милькова и других историков, философов, религиоведов.²⁹ Они охватили своими исследованиями все сферы древнерусской мысли, народных представлений и фольклора. Историки русской философии затрагивали Древнюю Русь в трудах обобщающего характера, написанных в основном в качестве учебных пособий или научно-популярных книг. Наряду с этим в последние годы усиленно изучается сугубо религиозная и историко-церковная проблематика.³⁰

Книга и книжность в Древней Руси – отдельная и весьма плодотворная область исследования, вскрытая в работах книговедов. Создание и распространение рукописных книг, появление и развитие книгопечатания, библиотеки, чтение и читатели XI–XVII веков – вот неполный перечень тем, которым посвящено несколько капитальных исследований и масса статей.³¹ Много интересных наблюдений сделали историки искусства, проанализировавшие памятники архитектуры, иконописания, русского портрета, декоративно-прикладного искусства, музыки.³² Среди этих работ особое место занимают труды по эстетике, прежде всего книги В. В. Бычкова, в которых философ предлагает свою периодизацию развития древнерусской культуры. Он называет конец XVI – первую половину XVII вв. «последним щитом Средневековья», «маньеристическим» по форме, в котором начинают преобладать «новые веяния»,

²⁹ См.: Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. М., 1955; Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI вв. М.; Л., 1960; *Он же*. Русские современники Возрождения. Л., 1988; Казакова Н. А. Очерки по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI века. Л., 1970; Шапов Я. Н. Княжеские уставы и церковь в Древней Руси. XI–XIV вв. М., 1972; Горский А. А. От языческого мировосприятия к христианскому: резкая ломка или переход? // Ментальность в эпохи потрясений и преобразований. М., 2003; *Он же*. «Всего еси исполнена земля русская...». Личность и ментальность русского средневековья. Очерки. М., 2001; Царь и царство в русском общественном сознании / Отв. ред. А. А. Горский. М., 1999; Громов М. Н., Козлов Н. С. Русская философская мысль X–XVII веков. М., 1990; Замалеев А. Ф., Овчинникова Е. А. Еретики и ортодоксы. Очерки древнерусской духовности. Л., 1991; Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли. СПб., 2001; Мильков В. В. Древнерусские апокрифы. СПб., 1999; Древняя Русь: пересечение традиций / В. В. Мильков, Г. В. Аксенова и др. М., 1997; Из истории русской культуры. Т. 1. Древняя Русь. М., 2000; Т. 3. XVII век. М., 1996; Чумакова Т. В. «В человеческом жителстве мнози образы зрятся». Образ человека в культуре Древней Руси. СПб., 2001 и др.

³⁰ См.: Алексеев А. И. Под знаком конца времени: Очерки русской религиозности конца XV – начала XVI в. СПб., 2002; *Он же*. Роль церкви в создании русского государства. Период централизации. Иван III. 1462–1505. СПб., 2003; Богданов А. П. Московские патриархи. Т. 1–2. М., 1998; Мусин А. Е. Становление церкви на Руси в IX–XIV веке. Средневековая русская христианская культура: Историко-археологическое исследование. Lewiston, 2001; *Он же*. Milites Christi Древней Руси. Военская культура русского средневековья в контексте религиозного менталитета. СПб., 2005; Плигузов А. И. Полемика в Русской церкви первой трети XVI столетия. М., 2002; Кричевский Б. В. Митрополичья власть в средневековой Руси (XIV век). СПб., 2003; Романенко Е. В. Нил Сорский и традиции русского монашества. М., 2003; Реликвии в искусстве и культуре восточно-христианского мира. Тезисы докл. и мат-лы междунар. симпозиума / Ред. – сост. А. М. Лидов. М., 2000; Иеротопия. Исследование сакральных пространств / Ред. – сост. А. М. Лидов. М., 2004; Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Ред. – сост. А. М. Лидов. М., 2006 и др.

³¹ См.: Вздорнов Г. И. Искусство книги в Древней Руси. Рукописная книга Северо-Восточной Руси XII – начала XV века. М., 1980; Сатунов Б. В. Книга в России в XI–XIII вв. М., 1978; Розов Н. Н. Книга в России в XV в. Л., 1981; Луппов С. П. Книга в России в XVII веке. Л., 1970; Кукушкина М. В. Книга в России в XVI веке. СПб., 1999; Книжные центры Древней Руси. XVII век. Разные аспекты исследования. СПб., 1994; Книжные центры Древней Руси: Северорусские монастыри. СПб., 2001; Книжные центры Древней Руси: Книжники и рукописи Соловецкого монастыря. СПб., 2004; Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, СНГ и Балтии. XIV в. М., 2002; Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI – первая половина XIV в. Ч. 1–2. Л., 1987–1989; Вторая половина XIV–XVI вв. Ч. 1–2. Л., 1988–1990; XVII в. Ч. 1–4. СПб., 1992–2004.

³² См.: История русского искусства: В 13 т. / Под ред. И. Э. Грабаря, В. Н. Лазарева, В. С. Кеменова. М., 1953–1959. Т. I–IV; Алтатов М. В. Искусство Древней Руси. Памятники XI–XVII вв. М., 1969; *Он же*. Древнерусская иконопись. 2-е изд. М., 1978; Лазарев В. Н. Русская иконопись от истоков до начала XVI века. М., 1983; Лелеков Л. А. Искусство Древней Руси и Восток. М., 1978; Вагнер Г. К., Владышевская Т. Ф. Искусство Древней Руси. М., 1993; Черный В. Д. Искусство средневековой Руси. Учеб. пособие. М., 1997; Древнерусское искусство: Русь и страны византийского мира. СПб., 2002; Плигин В. А. Мастер Святой Троицы. Труды и дни Андрея Рублева. М., 2001; Гордиенко Э. А. Новгород в XVI в. и его духовная жизнь. СПб., 2001; История иконописи. Истоки. Традиции. Современность. VI–XX веков. М., 2002; Российское искусство в XIV–XVII вв. СПб., 2002; Владышевская Т. Ф. Музыкальная культура Древней Руси. М., 2006. См. также: Древнерусское искусство (Тематические сб. Выходят с 1963 г.); Искусство христианского мира: Сб. ст. Православного Свято-Тихоновского Богословского Ин-та. Выходят с 1996 г. и др.

приведшие к «пафосу просветительства», «культу новых знаний», «усилению... рациональных, интеллектуальных, утилитарных моментов культуры, преобладанию их над иррациональной сферой веры, религии».³³

Начиная с 1990-х гг. в изучении культуры Древней Руси наметился существенный сдвиг, связанный с появлением культурологии как новой научной дисциплины. Появились запрещенные ранее работы российских философов и историков, эмигрировавших в 1920-х гг. за границу, были переведены на русский язык зарубежные теоретические работы и историко-культурные исследования, начался пересмотр методологических основ гуманитарных наук в целом. В связи с этим значительно обогатился и теоретический, и фактологический базис науки о культуре. Так, один из основателей экзистенциализма Н. А. Бердяев рисовал картину истории русской культуры как христианскую драму, в которой сталкиваются антиномии: безгосударственность, анархизм, но «не завоевание себе свободы, а отдание себя, свобода от активности», порождающая абсолютизацию государственности и бюрократии; двойственное отношение к национальности – сверхнациональные идеалы и «церковный национализм» одновременно; двойственность «русской души» – смирение и самомнение, покорность и бунт, сила стихии и слабость формы, взлет духовности и культурное варварство и т. п.³⁴ Движущая сила русской истории – идея общинности («коммюнитарности»), братства людей и народов сформировалась во многом благодаря географическому фактору – огромному пространству страны, а также благодаря антиномии русской души. Сущность древнерусской культуры философ видел в смешении двух главных элементов – язычества и православного аскетизма: «На необъятной русской равнине возвышаются церкви, поднимаются святые и старцы, но почва равнины еще натуралистическая, быт еще языческий». Предложенная Бердяевым периодизация истории древнерусской культуры не была оригинальна. Он подчеркивал прерывность русской истории, выделяя ряд образов России: Россия киевская, Россия времен татарского ига, Россия московская. Нельзя не согласиться с ученым, что русскую культуру неверно считать молодой: «В известном смысле Россия – страна старой культуры. В киевской России культура была более высокая, чем в то время на Западе; уже в XIV веке в России была классически-совершенная иконопись и замечательное зодчество. Московская Россия имела очень высокую пластическую культуру с органически цельным стилем, очень выработанные формы быта». Но Бердяев специально оговаривается, что только в России петровской пробудилась мысль и слово, однако «Россия мыслящая, создавшая великую литературу, искавшая социальной правды, была разорванной и бессильной, не имела органического единства».³⁵

Сходные мысли об органичности древнерусской культуры и «беспочвенности» европеизированной культуры после преобразований Петра I исповедовал и Г. П. Федотов. Для историка-эмигранта Россия – третий материк между Европой и Азией со своими сгустками ценностей. Поскольку культура, с точки зрения Г. П. Федотова, это культ, рождающийся в храме и культовом действии, а цивилизация – парвеню, родившийся на улице в борьбе с природой, то Древняя Русь относится к подлинной культуре, а послепетровская – к цивилизации. Ученый невольно идеализирует христианский гуманизм средневековой Руси с его святостью и святыми, символическим ликом, народной душой – всем тем, чего она лишается после появления российской интеллигенции с ее беспочвенными идеями, заимствованными у Европы, отнявшими у народа душу и приведшими его к «животной жизни».³⁶

³³ См.: Бычков В. В. Русская средневековая эстетика XI–XVII веков. М., 1995. С. 405, 452, 487, 498, 507 и др. См. также: 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthetica* / Бычков В. В. Славянский мир. Древняя Русь. Россия. Т. 2. М., 1999.

³⁴ Бердяев Н. А. Судьба России. М., 1990. С. 8, 18, 47.

³⁵ Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма // Юность. 1989. № 11. С. 81.

³⁶ См.: Федотов Г. П. Судьба и грехи России: Избр. ст. по философии, русской истории и культуре. Т. 1–2. СПб., 1992; Он же. Святые Древней Руси. М., 1990; Он же. Святой Филипп митрополит Московский. М., 1991; Он же. О святости, интеллигенции и большевизме: Избр. ст. СПб., 1994.

Древнерусская культура не только получила высокую оценку в работах русских ученых-эмигрантов, но и превратилась в некий идеал, к которому должна стремиться культура будущего, чтобы при помощи «нового средневековья» вернуться к религиозной духовно-творческой жизни. Особую настойчивость в призывах к новому средневековью проявлял отец Павел Флоренский, предложивший свою, сугубо религиозную версию развития культуры. Как уже отмечалось, он утверждал, что культура не должна развиваться, потому что культура возможна только на основе веры и культа, определяющих миропонимание и ставящих в его центр Бога. Характеризуя свои культурно-исторические воззрения, он отрицал культуру «как единый во времени и пространстве процесс, с вытекающим отсюда отрицанием эволюции и прогресса культуры». С его точки зрения, вместо эволюции в культуре наблюдаются ритмически сменяющиеся два типа – средневековый и возрожденческий. Первый обладает органичностью, объективностью, конкретностью, самособранностью, а второй – раздробленностью, субъективностью, отвлеченностью и поверхностностью. Эпоха, начатая Ренессансом, «характеризуется наибольшим отдалением от высших духовных интересов и целостной культуры», но она закончилась в начале XX в. Ей на смену идет средневековый тип, олицетворяющий истинную, подлинную культуру: «Всякая культура представляет целевую и крепко связанную систему средств к осуществлению и раскрытию некоторой ценности, принимаемой за основу и безусловную, т. е. служит некоторому предмету веры. ... Культура, как свидетельствуется и этимологией, есть производная от культа, т. е. упорядочивание всего мира по категориям культа...». ³⁷

Современная российская методология исследований по культуре обогатилась концепциями О. Шпенглера, М. Вебера, А. Тойнби, Й. Хейзинги, М. Хайдеггера и многих других зарубежных философов и историков, труды которых ранее не издавались на русском языке. Наибольшее внимание русской культуре в целом и древнерусской в частности уделяли сторонники цивилизационной теории культуры, прежде всего английский историк А. Дж. Тойнби. Созданная им культурно-историческая монадология включает 21 «общество», в число которых попала и Россия. Православно-христианская цивилизация в России оказывается родственной дальневосточной в Корее и Японии. Основным критерием различения цивилизаций Тойнби назвал религиозную специфику. Начала, служащие объединительными для выделения родственных культур, кроются в «универсальном государстве», «универсальной церкви» и «движении племен». Говоря о России, Тойнби считает характерной особенностью русской цивилизации «постепенное отождествление ее с национальным государством». Вторая ее особенность – тенденция к превращению государства в «универсальное», проявившаяся слишком рано, уже в XV столетии. Универсальное государство стремится к включению в себя всей породившей его цивилизации, к сохранению от распада всего, что придает государству некую духовную значимость. Русь сделала попытку возродить Римскую империю, результатом чего стал «преждевременный и ускоренный рост государственности в православно-христианской социальной жизни за счет других институтов». ³⁸

В последние годы появилось множество интерпретаций зарождения и развития российской цивилизации, разрабатываемых отечественными социологами, историками, философами. Так, А. С. Ахиезер определяет цивилизацию как «особую форму самовоспроизводства человечества, находящуюся по своим масштабам и значению между глобальным всемирно-историческим процессом и отдельными относительно самостоятельными обществами, также взятыми в их историческом ракурсе». Он доказывает, что эта «форма» эволюционирует от «всеобщей формы культуры к культуре как проекту, а затем к культуре как форме массовых решений». Исследователь подчеркивает, что культура – это «исторический опыт», лежащий в основе цивилизации, что отношение между ними носит неоднозначный характер и они представляют

³⁷ Священник Павел Флоренский. Соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 218, 321. См. также: Ильин И. А. О России. М., 1995.

³⁸ Тойнби А. Дж. Постигание истории. Сборник. М., 1991. С. 140–142, 495–497 и др.

собой противоречивое целое. Для России с ее особым историческим опытом свойственна «исторически стимулируемая потребность в самоопределении русского общества на фоне возрастающей роли Запада в государственной и повседневной жизни страны». Наша цивилизация отличается, во-первых, незавершенностью, в ней «не сложилась сбалансированная система ценностей групп, власти и народа»; во-вторых, «расколотым характером», «монополизацией власти», недостаточной способностью массовых решений к их преодолению, «что порождает дезорганизацию, периодически переходящую в смуту». Динамика российской цивилизации определяется автором как цикличная в рамках дуальной оппозиции: «монополизм государства, тяготеющего к тоталитаризму, и вечевой диалогизм, стимулирующий смуту». ³⁹ Социально-политические аспекты истории древнерусской культуры выходят в данной концепции на первое место, что, впрочем, характерно и для других исследователей. ⁴⁰ Древняя Русь в них – лишь предыстория, «исторический опыт» цивилизации, основное внимание они сосредотачивают на XIX–XX вв. К тому же большинство подобных изданий представляют собой учебные пособия для высших и средних учебных заведений.

Специальных исследований, посвященных сугубо древнерусской культуре как таковой, среди трудов последних лет почти нет, что не говорит, однако, об упадке интереса к ней. Напротив, число книг и статей, так или иначе касающихся отдельных сторон древнерусской культуры, велико, и в них явственно преобладает историко-церковная и религиозная проблематика, как уже отмечалось выше. Таким путем современная наука наверстывает упущенное в советский период.

Очерки по древнерусской культуре вошли в многотомные труды по культуре славянских народов, издаваемых Институтом славяноведения РАН и Академией славянской культуры. ⁴¹

Появилось много работ в русле исторической антропологии, направленных на изучение ментальности и повседневной жизни древних русичей. ⁴² Столь же значима этнолингвистика, воссоздающая древнерусскую культуру через анализ церковно-славянского языка и этнографических источников. ⁴³ Новым является и интерес к гендерным исследованиям и темам, рассматривающим положение женщины в древнерусском обществе. ⁴⁴ О значении достижений исторической антропологии, этнолингвистики, гендерных исследований и других новых направлений в гуманитарных науках будет сказано особо в дальнейшем.

³⁹ См.: Ахизер А. С. Россия: критика исторического опыта: В 3 т. М., 1991. Т. 1. С. 15, 26, 69.

⁴⁰ См.: Семенникова Л. И. Россия в мировом сообществе цивилизаций. М., 1994; Кондаков И. В. Введение в историю русской культуры: Учеб. пособие. М., 1997; Ионов И. Н. Российская цивилизация и истоки ее кризиса. IX – начало XX в.: Учеб. пособие. М., 1994; Андреев А. А. Российская цивилизация: Учеб. пособие. М., 2003; и др.

⁴¹ Очерки истории культуры славян. М., 1996; История культур славянских народов. Т. 1. М., 2003. Т. 2. М., 2005.

⁴² См.: Флоря Б. Н. Отношения государства и церкви у восточных и западных славян. М., 1992; Российская ментальность: методы и проблемы изучения: Сб. ст. / Отв. ред. А. А. Горский. М., 1999; Царь и царство в русском общественном сознании (Мировосприятие и самосознание русского общества). Вып. 1–2. М., 1997–1999; Алексеев А. И. Под знаком конца времени: Очерки русской религиозности конца XV – начала XVI в. СПб., 2002; Юрганов А. Л. Категории русской средневековой культуры. М., 2003; Монастырская культура. Восток и Запад. СПб., 1999; Романенко Е. В. Повседневная жизнь русского монастыря. М., 2003; Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996; Лавров А. С. Колдовство и религия в России. М., 2000; Стефанович П. С. Приход и приходское духовенство в России в XVI–XVII веках. М., 2002; Иванов С. А. Блаженные похабы. Культурная история юродства. М., 2005; и др.

⁴³ См.: Славянская мифология. М., 1995; Славянские древности. Т. 1. М., 1995; Т. 2. М., 1999; Т. 3. М., 2004; Истоки русской культуры. М., 1997; Колесов В. В. Древняя Русь: Наследие в слове. Добро и зло. СПб., 2001; Кабакова Г. И. Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001; Вендина Т. И. Средневековый человек в зеркале старославянского языка. М., 2002; Медынцева А. А. Грамотность в Древней Руси. По памятникам эпиграфики X – первой половины XIII века. М., 2000; и др.

⁴⁴ См.: Пушкарева Н. Л. Женщина в Древней Руси. М., 1995; Женщины России и Европы на пороге Нового времени. М., 1996; «А се грехи злые, смертные...» Тексты. Исслед. М., 1999. Пушкарева Н. Л. «Галерея знаменитых россиянок»: выдающиеся женщины допетровской России // Женщина и культура. Сб. ст. СПб., 1998; Морозова Л. Е. Русские княгини. Женщины и власть. М., 2004; и др.

Следует сказать и о возросшем числе книг, посвященных Древней Руси, изданных на иностранных языках или переведенных на русский. И хотя на Западе по-прежнему предпочитают разрабатывать историю императорской России и постсоветского времени,⁴⁵ древнерусская культура также не забыта. В последние годы зарубежные ученые сделали ряд важных наблюдений над конкретными памятниками литературы и искусства, предложили ряд новых атрибуций, проследили взаимосвязи того или иного явления в Древней Руси с его зарубежными аналогами и тем самым внесли существенные коррективы в представления о древнерусской культуре. Вышли в свет обобщающие труды по славистике. Среди них работы Р. Пиккио, Р. Лахман, С. Матхаузеровой и других историков литературы и культуры.⁴⁶ Осуществляются совместные проекты историко-культурного характера, объединяющие ученых России, США, Италии, Германии, Великобритании и других стран.⁴⁷

Современным исследователям Древней Руси досталось богатое источниковедческое наследство. Выявлены, описаны и изучены сотни и тысячи источников. Тем не менее, и хорошо известные в науке источники могут открываться с новой стороны, и неизвестные ранее продолжают обнаруживаться в архивах, рукописных собраниях, на археологических раскопках.⁴⁸ В последние годы интенсивнее ведется работа по выявлению зарубежных данных о древнерусском периоде нашей истории.⁴⁹ Чтобы избежать формального перечисления источников

⁴⁵ См.: Культура и общество Древней Руси (X–XVII вв.) (Зарубежная историография). М., 1988. Ч. 1–2; Medieval Russian Culture / Ed. by H. Birnbaum, M. Flier. Berkley; Los Angeles, 1984; Semiotics and the History of Culture // Honor of Jurij Lotman. Columbus (Ohio), 1988; Мейндорф И. Византия и Московская Русь. Paris, 1991; Паїнс Р. Россия при старом режиме / Пер. с англ. М., 1993; Кюге Э. Княжество Тверское (1247–1485) / Пер. с нем. Тверь, 1994; Raeff P. Origins of the Russian Intelligentsia. The Eighteenth-Century Nobility. New York, 1966; Idem. Imperial Russia 1682–1825. The Coming of Age of Modern Russia. New York, 1971; Wittram R. Peter I. Czar and Kaiser. Zur Geschichte Peters dem Grossen in seiner Zeit. Gottingen, 1964; Idem. Russland von 1689 bis 1796 // F. Wagner (Hrsg.). Handbuch der europäischen Geschichte. Bd. 4: Europa im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung. Stuttgart, 1968; Cracraft J. The Church Reform of Peter the Great. London, 1971; Supperich R. Ursprung, Motive und Beurteilung der Kirchenreform unter Peter dem Grossen (Kirch im Jsten. Bd. 17. 1974); Muller A. V. The Spiritual regulation of Peter the Great. Seattle. London, 1972; Michels G. B. It was with the church: Religious dissent in seventeenth century Russia. Stanford, 1999; Франклин С., Шенард Д. Начало Руси. 750—1200 / Пер. с англ. СПб., 2000; Schenk F. B. Aleksander Nevskij: Heiliger – First – National – held. Koln etc., 2004; и др.

⁴⁶ См.: Русская духовная культура. Trento, 1992; Гольдблат Х. К изучению славянской средневековой культуры в США. Обзор журнала «Slavic and East European Journal» за 30 лет // Отечественная история. 1993. № 1. С. 213–221; Мюллер Л. Понять Россию: историко-культурное исследование. М., 2000; Birnbaum H., Fier M. (eds.). Medieval Russian Culture // California Slavic Studies. № 12. Berkeley; Los Angeles; London, 1984; Пиккио Р. Древнерусская литература / Пер. с итал. 2-е изд. М., 2002; Он же. «Slavia Orthodoxa». Литература и язык. М., 2003; Brien C. B. Russia under Two Tsars, 1682–1689. The Regency of Sophia Alekseevna. Berkeley; Los Angeles, 1952; Torke H.-J. Die Staatsbedingte Gesellschaft im Moskauer Reich. Zar und Zemlja in der altrussischen Herrschaftsverfassung 1613–1689. Leiden, 1974; Maier I. Verbalreaktion in den «Vesti-Kuranty» (1600–1660) // Eine historisch-philologische untersuchung zur mittellrussischen Syntax. Uppsala, 1997; Hippisley A. The poetic style of Simeon Polotsky. Birmingham, 1985; Матхаузерова С. Древнерусские теории искусства слова. Пр., 1976; Lachmann R. Kanon und Gegenkanon in der russischen Kultur des 17. Jahrhunderts // Kanon und Zensur: Archäologie der literarischen Kommunikation. München, 1987; Crummey R. O. Aristocrats and Servitors: The boyar elite in Russia, 1613–1689. Princeton; New-York, 1983; Furman J. Tsar Alexis. His Reign and his Russia. L., 1981; Diui H. B., Kleimola A. M. The Petition as an Old Russian Literary Genre // Slavic and East European Journal. 1970. № 14. P. 284–301; Ленинген Т. Сборник Нила Сорского. Ч. 1. М., 2000; Хеншелл Н. Миф абсолютизма. СПб., 2003 и др.

⁴⁷ Много лет (с 1981 г.) продолжается работа международного семинара «Da Roma alla Terza Roma». Определенным итогом этого проекта стала капитальная монография Н. В. Сеницыной «Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.)» (М., 1998). Последнее десятилетие немецкие и русские специалисты совместно готовят к изданию многотомные «Великие Четыре Миней» митрополита Макария. Создается база данных по персональному составу Боярской думы, над которой работают и российские и американские исследователи под руководством профессора Гарвардского университета Э. Кинана. Завершен русско-немецкий проект по изданию «Вертограда многоцветного» Симеона Полоцкого, осуществлявшийся Л. И. Сазоновой, А. Хипписли и др... Этот перечень можно было бы продолжить.

⁴⁸ См.: Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.). М., 1999; Он же. Русская земля глазами современников и потомков (XII–XIV вв.). М., 2000; Романова А. А. Древнерусские календарно-хронологические источники XV–XVII вв. СПб., 2002; Опыты по источниковедению. Древнерусская книжность Вып. 4. СПб., 2001; и др.

⁴⁹ Древняя Русь в свете зарубежных источников / Под ред. Е. А. Мельниковой. М., 1999; Джаксон Т. Н. Древняя Русь глазами средневековых исландцев. Lewiston, 2000. Древняя Русь в свете зарубежных источников / Под ред. Е. А. Мельниковой. М., 1999; Джаксон Т. Н. Древняя Русь глазами средневековых исландцев. Lewiston, 2000. Фомиш В. В. Варяги и варяжская Русь. К итогам дискуссии по варяжскому вопросу. М., 2005.

по древнерусской культуре, следует сразу оговориться, что практически все, всякие и любые источники этого времени могут и должны рассматриваться в качестве таковых по истории культуры Древней Руси. Это происходит по той простой причине, что каждый, пусть самый приземленный или отрывочный по характеру, но подлинный материал той эпохи несет на себе непосредственный или опосредованный отпечаток культуры, так или иначе с ней связан. Но все же выстраивается некая иерархия источников по их значимости для культурологического исследования. На первом месте стоят нарративные памятники, посвященные проблеме человека, прямо или косвенно ставящие вопрос, что такое человек: философские и богословские трактаты, изложения и трактовки библейской истории сотворения человека, космологии, апокрифы, отдельные повести и сказания и пр. Многие из них были открыты и опубликованы еще в XIX столетии, давно введены в научный оборот и неоднократно привлекались к исследованию в разных аспектах. На втором месте – сборники антропологического содержания («Пчела», «Изборник 1076 г.», «Измарагд» и др.), жития святых, летописные повести разнообразного содержания и пр. Особое место занимают апокрифы. Актовый материал, в частности духовные и договорные грамоты, также содержит сведения историко-культурного характера. Отдельный интерес представляют берестяные грамоты, общая численность которых подбирается к 1000. Изобразительное искусство, архитектура, музыка также являются ценным источником, дающим богатый материал исследователям древнерусской культуры. Крайне мощный пласт представляют собой данные по народной культуре, представленные как этнографическими, так и фольклорными и изобразительными материалами. Особенности источниковой базы отдельных периодов в истории древнерусской культуры будут затрагиваться в процессе анализа каждого из них.

Глава I. Философско- антропологическое осмысление культуры

1. Антропологизация теории культуры

Процесс антропологизации знаний, берущий своим истоком, вероятно, еще положение И. Канта о том, что всякое предметное бытие во внутреннем и внешнем мире необходимо сначала соотнести с человеком, в наши дни выражается в «стремлении преодолеть абстрактный, умозрительный подход к решению метафизических проблем и попытаться осмыслить их через феномен человека. Поиск антропологических оснований тех или иных традиционных тем философии – характерная примета современной философской рефлексии». ⁵⁰ С еще большим основанием можно говорить об антропологизации знаний о культуре, ищущей методологическое основание в философской антропологии. ⁵¹

В западноевропейской литературе существует несколько очерков по истории философской антропологии. В них философы пытаются выяснить, что есть философская антропология, когда она возникла, какие вопросы ставила перед мыслителями и какие ответы на эти вопросы давали ученые. В 1931 г. появился первый опыт подобной истории, написанный Бернгардом Грейтхойзенем. Он предпринял попытку вычленить среди сочинений классиков мировой философской мысли те, в которых особое внимание уделялось проблеме человека, в которых на первом месте ставился вопрос: что такое человек? Вслед за ним Мартин Бубер в своей работе «Проблема человека» (1947) проследил «путь», по которому развивалась философская антропология. Он пришел к выводу, что в периоды «обустроенности» философская антропология – «лишь часть космологии», в период же «бездомности» она «приобретает особую глубину, а вместе с ней и самостоятельность». Именно в эпохи бездомности заново ставится и решается вопрос, что есть человек. «В ледяной атмосфере одиночества человек со всей неизбежностью превращается в вопрос для самого себя, а так как вопрос этот безжалостно обнажает и вовлекает в игру его самое сокровенное, то человек приобретает и опыт самопознания», ⁵² – писал Мартин Бубер. Античность – эпоха обустроенности, когда философия в лице Аристотеля по-своему разрешила проблему человека, и он перестал быть проблематичным для себя самого. За ней следовала полоса бездомности, разрешившаяся средневековым решением проблемы человека. При переходе от средневековья к Новому времени ситуация с кризисом «старого дома» и появлением нового повторилась. И, вероятно, так будет всегда.

Современный российский ученый П. С. Гуревич определил философскую антропологию как «раздел философии, в котором изучается человек как особый род сущего, осмысливаются проблемы человеческой природы и человеческого бытия, анализируются модусы человеческого существования, выявляется потенциал антропологической картины мира». ⁵³ В истории философской антропологии Гуревич выделяет несколько конкурирующих «установок»: 1) теоцентризм (Гераклит, Пифагор, Августин Блаженный, Фома Аквинский, Н. А. Бердяев и др.); 2) логосцентризм (античная философия, В. фон Вейцеккер, А. Уоттс, В. С. Соловьев, Г. Буркхард и др.); 3) природоцентризм, или космоцентризм (азиатские, китайские мыслители, Ф. Бэкон, Н. Кузанский, Б. Спиноза, Гёте, Гердер и др.); 4) социоцентризм (Платон, Аристо-

⁵⁰ Гуревич П. С. Философская антропология: опыт систематики // *Вопр. философии*. 1995, № 8. С. 92.

⁵¹ Проблемам философской антропологии посвящены работы Л. П. Бугеовой, Б. Т. Григорьяна, Ю. А. Кмелева, Б. В. Маркова, М. А. Маслина, К. С. Пигрова, В. А. Подороги, В. С. Степина и мн. др.

⁵² Бубер М. Я и Ты. М., 1993. С. 50.

⁵³ Гуревич П. С. Философская антропология. М., 1997.

тель, Гоббс, А. И. Герцен, марксизм, О. Конт, Дюркгейм и др.); 5) антропоцентризм (Библия, Сократ, Н. А. Бердяев, Д. Вико, Х. Вольф, французские материалисты XVIII в. и др.). Свою эволюцию философско-антропологической мысли создали Н. А. Бердяев, А. Гелен, Б. Грейтхойзен, В. Дильтей, Э. Кассирер, М. Шелер, М. Бубер. П. С. Гуревич увидел в философской антропологии три разных значения. Во-первых, это область философского знания (И. Кант призвал в свое время философствовать особо и отдельно о человеке как об уникальном существе). Во-вторых, определенное философское направление, ставшее таковым после работ Макса Шелера. В-третьих, это особый метод мышления, принципиально не подпадающий под разряд ни формальной, ни диалектической логики. Перед современной философской антропологией Гуревич поставил задачу анализа человека в конкретной ситуации – исторической, социальной, экзистенциальной, психологической...

Судьба философской антропологии в России весьма сложна. Еще в начале XX века Н. А. Бердяев, Л. Шестов, С. Л. Франк и многие другие в русле религиозной философии сделали вопрос о человеке центральным в своих концепциях. Религиозная антропология Бердяева касалась соотношения Бога и человека, смысла человеческого бытия, творчества, свободы и т. п. Как писал философ, «человек и очень ограничен, и огромен, и мало вместителен, и может вместить Вселенную... Он есть живое противоречие, совмещение конечного и бесконечного».⁵⁴ В основе развития культуры он видит возрастание «человечности», определяемой как «раскрытие полноты человеческой природы, т. е. раскрытие творческой природы человека».⁵⁵ Человечность связана с духовностью и противостоит объективации, другими словами, человечность есть одухотворение всей жизни человека: «человек должен все время совершать творческий акт в отношении к самому себе. В этом творческом акте происходит самосозидание личности». Духовность «всегда связана с Богом», она есть «обретение внутренней силы, сопротивляемость власти мира и общества над человеком». Гуманизм эпохи Ренессанса и Просвещения, с точки зрения религиозного мыслителя, был далек от подлинной человечности, поскольку стремился утвердить человека, но не до конца, не дал ему независимости от мира, общества, природы. Подлинный гуманизм только в создании «богочеловека», свободного от любого земного порабощения. В работе «Судьба России» он утверждает, что культура «не есть осуществление новой жизни, нового бытия. Она есть осуществление новых ценностей. Все достижения культуры символичны, а не реалистичны».⁵⁶ Культура, таким образом, не просто «не есть сама сущая жизнь», она выше жизни. Культура имеет зарождение, расцвет и упадок. Бердяев разделял взгляды О. Шпенглера на цивилизацию как последнюю фазу развития культуры, ее упадок. Он также противопоставлял культуру цивилизации и опирался при этом на характеристики Шпенглера, добавив к ним лишь некоторые. В частности, то, что в культуре «символически выражена духовная жизнь», что творческое и консервативное начала сосуществуют в культуре одновременно и если одно из них начинает доминировать, то культура гибнет.

Под обаяние философии Бердяева попали многие поколения зарубежных ученых, в России же мы только начинаем изучать ее по-настоящему, поскольку в советское время она была под запретом. В целом его концепцию культуры можно назвать религиозно-антропологической, в чем-то пересекающейся с иррелигиозной философской антропологией Макса Шелера и его последователей.

Сторонники религиозно-философской антропологии исчезли из поля зрения российской науки в начале 1920-х гг. вместе с «философским пароходом», увезшим вынужденных эмигрантов из России. Отечественная наука развивалась совсем по другому пути. Современ-

⁵⁴ Бердяев Н. А. Самопознание. М., 1994. С. 35.

⁵⁵ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 12, 23, 25, 46, 87.

⁵⁶ Бердяев Н. А. Судьба России. М., 1990. С. 10, 18, 45.

ные российские ученые критически относятся к господствовавшему ранее в советской науке пониманию культуры как совокупности достижений и ценностей общества. Недостатки этого – предметно-аксиологического – подхода были вскрыты в работах Э. С. Маркаряна, Б. И. Краснобаева и других авторов.⁵⁷ Важнейшим из этих недостатков называлась его неисторичность, сопровождаемая субъективизмом оценок и эмпиризмом. К данным чертам необходимо добавить неизбежный дидактизм, вытекавший из априорного признания превосходства современной культуры по отношению к культуре прошедших времен, а также его статичность, обусловленную стремлением зафиксировать горизонтальный срез памятников материальной и духовной культуры. Но самым главным недостатком предметно-аксиологического подхода был и остается внеличный отстраненный взгляд на культуру как порождение социальных, классовых отношений, находящееся в прямой зависимости от материально-технического развития того или иного общества. Отмечая методологические и методические недостатки предметно-аксиологического подхода, необходимо вместе с тем отдать должное тому значительному объему работы, которая была проведена по разным отраслям культуры в конкретно-исторических исследованиях советского времени. Была создана обширная база данных, необходимых для дальнейшего развития историко-культурной проблематики, на основе которой появилась сама возможность перехода на принципиально новый уровень изучения. Зафиксированы как бы горизонтальные срезы каждой отрасли культуры отдельных стран на определенный исторический момент, что может рассматриваться как подготовительная стадия для последующего обобщения материала на новом методологическом уровне. Предметно-аксиологический подход имеет своих сторонников и сегодня, в особенности среди историков как таковых. Это объясняется во многом тем, что с точки зрения самосознания и самоописания культуры последняя действительно предстает как система ценностей, запретов, норм, предписаний и т. п.

Поиск новых путей в российской теории культуры связан с «поворотом к человеку». Работки Института человека Российской академии наук, публикации работ русских и зарубежных философов и культурологов позволили убедиться, что движение мировой мысли идет в русле антропологизации. Труды Н. А. Бердяева, П. А. Сорокина, С. Л. Франка, Г. П. Федотова, Г. В. Флоровского, П. А. Флоренского и многих других мыслителей⁵⁸ стали недостающим звеном в цепи, с помощью которого была восстановлена русская философская традиция. Значителен их вклад в развитие философской антропологии. Так, П. А. Сорокин, исходя из чувственного и сверхчувственного мировосприятия человека, выстраивал свою социокультурную динамику. Принимая за основу ценностный подход и определяя в соответствии с ним культуру как «единство..., все составные части которого пронизаны одним основополагающим принципом и выражают одну, и главную, ценность», Сорокин развивает данный подход в своей собственной версии истории мировой культуры. Он выделяет периоды чувственного и сверхчувственного мировосприятия, чередующиеся друг с другом. Так, главной ценностью Средневековья был Бог, и отсюда мировосприятие неизбежно стало сверхчувственным: «Такая унифицированная система культуры, основанная на принципе сверхчувственности и сверхразумности Бога, как единственной реальности и ценности, может быть названа идеациональной». Средневековая система ценностей начала разрушаться под давлением новой ценности, «заклучавшейся в том, что объективная реальность и ее смысл чувственны. Только то, что мы видим, слышим, осязаем, ощущаем и воспринимаем через наши органы чувств – реально и имеет смысл. Вне этой чувственной реальности или нет ничего, или есть что-либо такое, чего мы не можем почувствовать, а это – эквивалент нереального, несуществующего». «Идеацио-

⁵⁷ См.: Маркарян Э. С. Теория культуры и современная наука. М., 1983. С. 59–79; Краснобаев Б. И. Русская культура второй половины XVII – начала XIX в. М., 1983. С. 6–9.

⁵⁸ См.: О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990.

нальный» тип средневековой культуры сменился «идеалистическим» типом переходной эпохи Ренессанса, в котором, по словам Сорокина, «новый принцип столкнулся с приходящим в упадок принципом идеациональной культуры, и их слияние в органичное целое создало совершенно новую культуру...». Основной посылкой идеалистической культуры Ренессанса была следующая: объективная реальность частично сверхчувственна и частично чувственна. Начиная с XVI в. новый чувственный принцип доминирует в европейской культуре.⁵⁹

Потребность «поворота к человеку» при подходе к феномену культуры выразили сторонники тартуско-московской семиотической школы. Подводя итоги двадцатилетней деятельности, семиотики признали первейшей задачей введение человека как главного элемента «декодирования текстов». Ю. М. Лотман в своих работах неоднократно подчеркивал, что «текст может декодироваться в контексте нескольких (многих, в том числе еще не существующих) кодов».⁶⁰ Без учета человеческого фактора данный подход работает только при обращении к мертвым или искусственным культурам. Другой известный представитель семиотического направления – В. В. Иванов, определяя культуру как «генетически передающуюся систему запретов»,⁶¹ обратился в последних своих статьях к анализу достижений генетики, нейрохирургии, анатомии и других естественных наук в изучении строения и функций головного мозга. Человек в его понимании себя самого и окружающего мира был принят за точку отсчета в ряде концепций отечественных философов. Так, Ю. Н. Давыдов определил культуру как «меру овладения человека самим собой и своими собственными отношениями» к природе и социуму, меру гармонизации «природно-космического» и «естественно-исторического» начал в человеке. С его точки зрения, развитие культуры предстает как путь постоянных поисков меры, нарушений меры, обретения меры «временно, частично и на одно лишь мгновение», передачи образцов этого опыта от одной эпохи к другой. При таком подходе основной функцией культуры становится «корректирование» человеческой деятельности не путем навязывания норм и стереотипов, а путем соотнесения «с чем-то неизмеримо большим, нежели все конечное и временное... с вечным и неизменным». Неизмеримо возрастает значение личности: «Понятие культуры, стало быть, соотносительно с понятием индивида, личности, которое в свою очередь сопряжено с понятием свободы. Культура – всегда – дело свободной инициативы, а последняя возможна лишь как инициатива отдельных людей, как личная самодеятельность».⁶² Свою лепту в разработку антропологического направления в российской культурологии внесли труды многих философов, филологов, социологов, историков.

Сегодня чрезвычайно возросло влияние работ М. М. Бахтина на методику анализа историко-культурных текстов и общее понимание культурного процесса («герменевтическое»). Концепцию Бахтина можно назвать «понимающей антропологией», поскольку в основе его построений лежит прежде всего человек-«автор», человек-«читатель», человек-творец... Бахтинские «границы» каждого культурного явления («познание – нравственность – искусство»⁶³), соответственно, были перенесены на человека, создающего и воспринимающего художественное произведение, существующее только на «границах» и только в контакте с человеком – читателем, зрителем, слушателем. Герменевтика стала для ряда современных исследователей путеводной звездой, ведущей к наиболее адекватному толкованию «текстов» культуры. Дильтей, Хайдеггер, Гадамер, Макс Вебер и др. приобретают все большее число сторонников и апологетов среди отечественных философов, социологов, искусствоведов, психологов, литературоведов.

⁵⁹ Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 429–430.

⁶⁰ Лотман Ю. М. Об итогах и проблемах семиотических исследований // Труды по знаковым системам. Т. XX. Тарту, 1987. С. 12–16.

⁶¹ Там же. С. 3–4.

⁶² Давыдов Ю. Н. Культура – природа – традиция // Традиция в истории культуры. М., 1978. С. 55.

⁶³ См.: Бахтин М. М. Литературно-критические статьи. М., 1986. С. 48–50.

Одним из первых еще в 80-е годы попытался поднять историческую культурологию как особую научную дисциплину на новый уровень развития известный историк Б. И. Краснобаев. В своих работах он поставил вопрос о собственных закономерностях, присущих культурному процессу, предлагая в качестве предмета изучения «исследование общих закономерностей историко-культурного процесса и выработку на этой основе концепции всемирной истории культуры...».⁶⁴ С начала 1990-х годов в российской исторической науке начался поиск новых путей.⁶⁵ Вхождение русской гуманитарной науки в общее движение мировой мысли привело к образованию ряда новых центров и групп, разрабатывающих проблемы русской культуры на основе западных методик (в русле социальной антропологии, исторической антропологии, педагогической антропологии, гендерной антропологии и др.). Свою лепту в разработку антропологического направления в российской культурологии внесли труды многих философов, филологов, социологов, историков. В последние годы была предпринята попытка систематизации философской антропологии, проанализированы пути ее развития на Западе и в России, вышел в свет целый ряд обзоров, учебных пособий, статей и пр.⁶⁶

Представители исторической антропологии в России опираются в основном на французскую Школу «Анналов», труды Марка Блока и других исследователей, ставящих во главу угла изучение человека в его исторически обусловленном образе жизни: повседневном поведении, быте, привычках, поступках, взглядах, пристрастиях, предпочтениях и т. д. Опираясь на герменевтический подход, историческая антропология пытается понять и истолковать менталитет разных социальных групп и отдельной личности той или иной эпохи. Достижения исторической антропологии в изучении западноевропейского Средневековья весьма высоки,⁶⁷ русская средневековая культура еще только начинает изучаться под данным углом зрения.⁶⁸ Исповедуя отказ от политической истории, приверженцы исторической антропологии обращают взоры на вопросы быта и нравов, благодаря чему мир древнерусского человека начинает вырисовываться все более детально, в круг внимания исследователей попадают новые источники, неожиданные ракурсы высвечивают полузапрещенные ранее сюжеты и сцены из древнерусской жизни. Перспективы исторической антропологии весьма впечатляющи, особенно при объединении усилий с философской антропологией.

Свою скромную лепту вносят и приверженцы гендерных исследований, показывающие на примере положения женщины в древнерусском обществе действенность своего подхода. К ним примыкают появившиеся у нас в стране специалисты по педагогической антропологии.⁶⁹

⁶⁴ Краснобаев Б. И. Русская культура второй половины XVII – начала XIX в. С. 18.

⁶⁵ См.: Гуревич А. Я. О кризисе современной исторической науки // *Вопр. истории*. 1991. № 2–3; Историк в поиске: микро- и макроподходы к изучению прошлого. Докл. и выступл. на конф. 5–6 октября 1998 г. / Отв. ред. Ю. Л. Бессмертный. М., 1999.

⁶⁶ См.: Философская антропология: истоки, современное состояние и перспективы. Тезисы VIII ежегодной научн. конф. кафедры философии РАН (6–7 февраля 1995 г.). М., 1995; Марков Б. В. Философская антропология: Очерки истории и теории: Учебн. пос. СПб., 1997; Губин В., Некрасова Е. Философская антропология: Учебн. пос. М., 2000; Философская антропология. Очерк истории. СПб., 2003; Гуревич П. С. Философская антропология: опыт систематики. С. 92–102. *Он же*. Философская антропология: Учебн. пос. М., 1997; и др.

⁶⁷ См.: Блок М. Апология истории. 2-е изд. М., 1986; Февр Л. Бои за историю. М., 1991; Гуревич А. Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». М., 1993; История ментальностей. Историческая антропология. М., 1996; Историческая антропология: место в системе социальных наук, источники и методы интерпретации. М., 1998. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Пер. с франц. М., 1992; *Он же*. Средневековый мир воображаемого / Пер. с франц. М., 2001; Кром М. М. Историческая антропология. 2-е изд. СПб., 2004; Человек в мире чувств: Очерки по истории частной жизни в Европе и некоторых странах Азии до начала Нового времени / Отв. ред. Ю. Л. Бессмертный. М., 2000; Человек и его близкие на Западе и Востоке Европы (до начала нового времени): Сб. ст. СПб., 2000; В своем кругу. Индивид и группа на Западе и Востоке Европы до начала Нового времени / Отв. ред. Ю. Л. Бессмертный. М., 2003. См. также: «Одиссей»: Человек в истории: Сб. ст. Выходит с 1989 г.; и др.

⁶⁸ См.: Романенко Е. В. Повседневная жизнь русского монастыря. М., 2003; Найденова Л. Н. Мир русского человека XVI–XVII веков. М., 2003; Человек между царством и империей. Мат-лы междунар. конф. / Под ред. М. В. Киселевой. М., 2003.

⁶⁹ См.: Пушкарёва Н. Л. Женщина в русской семье X – начала XIX в.: динамика социо-культурных изменений: Автореф. дис. ... докт. истор. наук. М., 1997; *Она же*. Женщина в Древней Руси. М., 1995; Социальная история: Женская и гендерная история. М., 2003; Пушкарёва Н. Л. Историческая феминология в России: состояние и перспективы // *Общественные науки*

Потребность антропологического подхода к культуре в той или иной степени ощущали и выражали все поколения отечественных историков культуры. Ведь культура – чисто человеческий феномен, в человеке кроется ключ к пониманию культуры. Уже много лет мною делаются попытки «вскрыть» историю русской культуры через проблему человека. Основные идеи, позволяющие сделать процесс антропологизации знаний реальным, изложены в так называемой «новой философской антропологии» Макса Шелера. Именно они и легли в основу того подхода, который мы предлагаем для анализа истории культуры. Роль антропологии как методологической базы гуманитарных наук резко возросла за последние годы как в России, так и во всем мире. В связи с этим по-новому видится теоретический вклад в антропологический взлет таких философов, как С. Кьеркегор, К. Ясперс, М. Ландман, М. Бубер, М. Бахтин и другие. «Человек осевой эпохи», сформировавшийся в VIII–III вв. до нашей эры, – это как раз тот тип личности, который Ясперс предлагает сохранять всеми силами в современных условиях упадка культуры. Человек в его целостности, а именно во всех и всяческих связях с Богом, миром, природой, обществом, самим собой («Ты», «Оно», «Они», «Я» и пр.) стал объектом рассмотрения в работах Мартина Бубера. Человек как творец культуры – предмет анализа М. М. Бахтина. Многоликий и неуловимый в смене своих ликов, ролей, функций, связей, человек изучается многими и многими. Почему же мы обращаемся прежде всего к концепции немецкого ученого начала XX столетия Макса Шелера? Да потому, что в его учении вопрос о человеке поставлен глобально – как положение человека в Космосе; кроме того, вопрос не только поставлен, но и решен, на наш взгляд, недаром же его считают основателем «новой философской антропологии». Цельная теория, выстроенная Шелером, которую можно назвать «теорией человеческой относительности», постоянно обогащается и развивается в трудах его последователей.

2. Философско-антропологический подход к феномену культуры

Зарождающийся философско-антропологический подход в современной российской культурологии связан со всеобщей «антропологизацией знаний», которую переживает наша наука в последние десятилетия. Однако свои истоки этот подход берет в «новой философской антропологии», появившейся еще в начале XX в., когда культурологические идеи сыпались, как из рога изобилия. «Новая философская антропология» родилась в эпоху «бездомности» человека, по выражению М. Бубера: «В эпоху обустроенности человек живет во Вселенной как дома, в эпоху бездомности – как в диком поле... В первую эпоху антропологическая мысль – лишь часть космологии, в другую – приобретает особую глубину, а вместе с ней и самостоятельность». ⁷⁰ Как уже отмечалось, для развития антропологической мысли необходимо, по наблюдениям Бубера, обостренное чувство «одиначества во Вселенной», ощущение бездомности в непонятном и необустроенном мире. Именно в эпоху бездомности начала XX в. был заново поставлен вопрос, что есть человек.

Создатель «новой философской антропологии» немецкий ученый Макс Шелер ⁷¹ утверждал, что в науке его времени не было «единой идеи человека», это-то и подтолкнуло его на поиски новой синтезирующей теории. И до наших дней сохраняется ситуация, которую философ охарактеризовал как кризисную: «Никогда еще в истории человек не становился настолько проблематичным для себя, как в настоящее время» [31]. Однако теперь мы имеем предложенную самим Шелером и развитую его последователями основу философской концепции человека, дающей цельное представление о сущности человека, его положении в Космосе, мире, обществе, об истории как о движении человека по пути постижения своего «абсолютного центра». Философ отталкивается в своих построениях от общеизвестных и общепринятых в науке его времени посылок: двойственности человеческой природы, его отличий от животного и растительного мира, специфики человека и его культуры. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что само понятие «человек» неоднозначно и неопределенно: «... слово “человек” должно означать совокупность вещей, предельно противоположную понятию “животного вообще”, в том числе всем млекопитающим и позвоночным...» [33]. Наряду с определением человека в рамках «естественной систематики» Шелер ищет и другое, «сущностное понятие человека». Он отказывается признать интеллект и способность к выбору в качестве сущностных отличий человека: «сущность человека и то, что можно назвать его особым положением, возвышается над тем, что называют интеллектом и способностью к выбору, и не может быть достигнуто, даже если предположить, что интеллект и избирательная способность произвольно возросли до бесконечности» [51]. Философ находит «новый принцип, делающий человека человеком, в высшей основе всех вещей», в том, что древние греки называли «разумом», а сам Шелер предпочитает именовать «духом». Он включает в это понятие и разум, и «определенный род созерцания, созерцание первофеноменов или сущностных содержаний», и «класс эмоциональных и волевых актов». Через понятие «дух» он приходит к определению человеческой личности как «деятельного центра, в котором дух является внутри конечных сфер бытия...» [52]. Столь избитое слово в философии XIX века, как «дух», с которым, по меткому замечанию Шелера, «обходились безобразно» и значение которого редко кто понимал определенно, потребовало от философа детального разъяснения. Он уделил много внимания этому разъяснению, особо подчеркивая, что делает главным в понимании «духа» его особую

⁷⁰ Бубер М. Я и Ты. С. 50.

⁷¹ Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 31–95. Далее ссылки на эту работу даны в тексте в скобках.

познавательную функцию, способность к особому рода знанию. Человек как духовное существо, согласно Шелеру, представляет собой не что иное как «экзистенциальную независимость от органического, свободу, отрешенность от принуждения и давления, от «жизни» и всего, что относится к «жизни», то есть в том числе его собственного, связанного с влечениями интеллекта» [95].

К такому пониманию человека философ пришел постепенно. По мнению исследователей, изучавших творчество Макса Шелера, на формирование его взглядов оказали большое влияние «философия жизни», феноменология Э. Гуссерля, идеи Ф. Ницше, З. Фрейда, Э. Гартмана, У. Джеймса, Р. Эйкена и других философов.⁷² Философ приближался к созданию основ философской антропологии постоянно и неуклонно. Так, в 1925 г. в своем докладе, прочитанном в Высшей школе им. Лессинга, Шелер попытался дать философское определение понятию «образование», наполнив его философско-антропологической проблематикой: идеями «микрокосма», гуманизации и одновременно обожествления человека и т. п. Самое главное, что здесь он прямо ставит основной вопрос философской антропологии – «Что это вообще такое – человек?». Отвечая на этот вопрос, философ сталкивается с парадоксом: «человек, как существо витальное, без сомнения, является тупиком природы», но в то же время он есть «светлый и великолепный выход из этого тупика, существо, в котором первосущее начинает познавать само себя и себя постигать, понимать и спасать. Итак, человек есть одновременно и то и другое: тупик и – выход!». Никогда не прекращающееся «становление человека» есть «свободно совершающаяся гуманизация», «часто с глубокими атавистическими провалами в относительное озверение». Образование – это «...образовавшееся бытие субъекта», которому всегда соответствует «один мир, микрокосм» как «целостность мира». Образование человека равнозначно «миростановлению человеческой личности в любви и познании». Используя мысль Гёте, высказанную в «Фаусте», Шелер призывает человека «стремиться к образованию», «желать быть микрокосмом», а не удовлетворяться лишь случайным наличным бытием. Образование не равно хотению человека «сделать себя произведением искусства», оно идет подспудно «за спиной у просто намерения и просто желания» жить активно и подлинно, «не ведая страха перед тем, что с ним произойдет». Поставив в своем докладе три вопроса: 1) Что такое сущность образования вообще; 2) Как происходит процесс образования; 3) Какие виды и формы знания и познания обуславливают и определяют процесс, посредством которого человек становится образованным, – ученый подводит нас к выводу, который войдет впоследствии в определение человека в итоговом произведении «Положение человека в Космосе»: «Человек есть существо в самом себе возвышенное и возвысившееся над всей жизнью и ее ценностью..., существо, в котором психическое освободилось от служения жизни и облагородилось, преобразовавшись в “дух”...».⁷³

В 1926 г. он написал статью «Человек и история», названную им «небольшим фрагментом из Введения к обширной Антропологии». Последнюю он определил как «фундаментальную науку о сущности и сущностной структуре человека, о его отношении к царству природы... и к основе всех вещей; о его метафизическом сущностном происхождении и его физическом, психическом и духовном появлении в мире; о силах и властях, которые движут им и которыми движет он; об основных направлениях и законах его биологического, психического, духовно-исторического и социального развития, их сущностных возможностях и их

⁷² См.: Чухина Л. А. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера // Шелер М. Избр. произведения. М., 1994; Малинкин А. Н. Философско-антропологическая концепция истории М. Шелера и проблема гуманитарной ответственности философа в современном обществе // Философия человека. М., 1988; Он же. Социологическая концепция Макса Шелера: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1989; Брюнинг В. Философская антропология: Исторические предпосылки и современное состояние // Западная философия. Итоги тысячелетия. Екатеринбург, 1997; Марков Б. В. Философская антропология после смерти человека в России и на Западе // Вече. Альманах русской философии и культуры. № 9. СПб., 1997; и др.

⁷³ Шелер М. Избр. произведения. С. 26.

действительностях».⁷⁴ В ней ученый утверждал, что в основу любой исторической концепции неизбежно, осознанно или неосознанно, кладется определенного рода антропология: идеи о происхождении, сущности и структуре человека. Философ выделил пять основных типов антропологических учений: 1) еврейско-христианская доктрина, 2) антично-греческая доктрина, 3) натуралистическая, позитивистская, 4) теория декаданса, 5) концепция сверхчеловека. Первое учение в решении проблемы человека целиком опирается на Библию, предлагающую четкие версии сотворения человека, его грехопадения, его двойственной сущности, спасения, воскресения из мертвых и т. д. Оно чрезвычайно сильно и популярно и сейчас. Вторая идея человека связана с именами Анаксагора, Платона, Аристотеля. Человек разумный – это специфический, нигде более не встречающийся в природе феномен. Способный с помощью разумного начала, божественного по своей природе, постигать сущее, формировать мир и отражать его истинно, человек благодаря разуму отрывается от животного мира и превосходит его. Третье учение посвящено человеку натуралистическому, мало чем отличающемуся от животного, поскольку его поведение определяет не дух, а прежде всего инстинкты и влечения, что свойственно и животному. Четвертая версия – теория декаданса – утрированная и перевернутая наоборот дарвинистская идея о человеке как хищной обезьяне, заработавшей на своем «духе» манию величия (Т. Лессинг), как тупике жизни, уже не способном опираться на свои инстинкты и вынужденном пользоваться разумом, чтобы не погибнуть сразу и окончательно. Столь же экстравагантна и пятая концепция человека, связанная с именем Ф. Ницше, призывавшем к уничтожению идеи Бога во имя спасения человека как сверхличности с максимумом ответственности, воли, цельности, чистоты, ума и могущества. Бог с предопределенностью будущего уничтожает человека, а посему Бог не должен существовать вообще. Сам Шелер был сторонником второго учения о человеке и предпочитал анализировать в своих работах именно греческую версию человека – *homo sapiens* (хотя в данной статье отрицал это).

Таким образом, в ряде своих работ ученый постепенно приближается к выводу, который выльется в определение человека в итоговом произведении «Положение человека в Космосе» (1929): «Человек есть существо в самом себе возвышенное и возвысившееся над всей жизнью и ее ценностью... существо, в котором психическое освободилось от служения жизни и облагородилось, преобразовавшись в “дух”» [48]. Данная работа в сжатом виде излагает концепцию «новой философской антропологии», она явилась итогом развития философской мысли самого Шелера и фундаментом для нового направления в философии XX столетия.

Как представляется, «новая философская антропология» еще не оценена как методологическая основа современной культурологии, как философский базис, позволяющий по-новому понять и проследить развитие мировой культуры. В 2001 г. была опубликована коллективная работа «Философская антропология как интегративная форма знания», в которой предпринята «попытка рассмотреть философскую антропологию как интегрирующую дисциплину, обеспечивающую синтетическое согласование всего многообразия дискурсов о человеке».⁷⁵ Авторы оценивают философскую антропологию в качестве базиса для биологической, религиозной, социальной, гендерной, семиотической, культурной, политической антропологии. И с ними нельзя не согласиться. Мы же предлагаем посмотреть на философскую антропологию как на основу методологии гуманитарных наук в целом и культурологии в частности.

М. Шелер наметил программу осмысления культуры как процесса постепенного постижения человеком своей сущности. Он исходил из того, что «дух» делает человека человеком, противопоставляя его, т. е. человека, «жизни» вообще как принципу «вitalности». Определяя человека как «существо, превосходящее само себя и мир», мыслитель утверждал, что это-

⁷⁴ Там же. С. 70, 73.

⁷⁵ См.: Философская антропология как интегративная форма знания / Под ред. Б. В. Маркова, А. В. Говорунова. СПб., 2001.

то «открытое миру поведение», «никогда не утихающая страсть к безграничному продвижению в открытую мировую сферу» – Космос – и заставили человека «как-то укоренить свой центр вне и по ту сторону мира» [50], заставили искать опору, эксцентричную миру. Такую опору Шелер видел в мифе, а затем в религии. Бог, по определению философа, это необходимый человеку абсолютный центр, по отношению к которому человек постигает «бытие через себя». Место Бога – сам человек, «человеческая самость» и «человеческое сердце»; «становление Бога и становление человека с самого начала взаимно предполагают друг друга» [49].

Таким образом, в антропологии Шелера отношение «человек – абсолютный центр» является основным отношением культурно-исторического процесса. Эта связь, с его точки зрения, «сущностно необходимая», которая существует между сознанием мира, самосознанием и формальным сознанием Бога, причем Бог понимается здесь только как снабженное предикатом «священное» «бытие через себя», «самостоятельное в себе бытие» [48]. Развитие мировой культуры идет сложным противоречивым путем вариативности отношения между человеком и «абсолютным центром». Через отношения, «объективирующие божество», а именно «созерцание, поклонение, молитвы» человек возвышается до «акта личной самоотдачи божеству, самоидентификации с направленностью его духовных актов в любом смысле», до «соосуществления» и «деятельного отождествления» [49] себя со своим абсолютным центром.

История показывает, что как только «возникло открытое миру поведение», «человек разрушил свойственные всей предшествующей ему животной жизни методы приспособления к окружающей среде и избрал путь приспособления открытого “мира” к себе и своей ставшей органически стабильной жизни». Этот путь – путь «постижения абсолютного центра» – человечество проходит с помощью познающего духа. Шаг за шагом, рывок за рывком человек постигает самое себя, свою «самость», свое бытие, свой центр, лежащий вне мира и увлекающий человека все к новым и новым вершинам познания. Шелер рисует идиллическую картину слияния человека со своим абсолютным центром: «место этого самоосуществления, этого как бы самообожения, которого ищет через себя сущее бытие и ради становления которого оно примирилось с миром как “историей” – и есть именно человек, человеческая самость и человеческое сердце» [50].

Задача философской антропологии, по определению Шелера, состоит в том, чтобы «точно показать, как из основной структуры человеческого бытия... вытекают все специфические монополии, свершения и дела человека: язык, совесть, инструменты, оружие, идеи праведного и несправедного, государство, руководство, изобразительные функции искусства, миф, религия, наука, историчность и общественность» [90]. Другими словами, задача философской антропологии – это изучение человеческой культуры. Однако он не ставил своей задачей разработку методики философско-антропологического анализа культуры. Заложив основы философской антропологии, М. Шелер лишь наметил пути конкретно-исторического изучения культуры. Его последователи и сторонники развивали различные аспекты его теории, но не прилагая ее к историко-культурному анализу. Так, Х. Плеснер, считая «эксцентрическую позициональность» основной характеристикой человека, укоренял человека вне мира отнюдь не на основании Абсолюта, а ставил его на «ничто». Он предложил три «основных антропологических закона», согласно которым человек вынужден уравновесить свою «поставленность на ничто» своей деятельностью (закон «естественной искусственности»). Второй закон – «опосредованной непосредственности» – вытекает из того, что человек сознает свое сознание и разочаровывается в непосредственности мира. Третий закон – «утопического местоположения» – выражает стремление человека создать идею мироосновы и в то же время уничтожить ее абсолютизацию. Человек, по Плеснеру, в силу эксцентричности своего положения должен различать в себе множество «я» и «мы», выходя в сферу Духа. Его «неуспокоенность самореализацией» проявляется в истории, его экспрессивность и социальность – все это суть антро-

пологические понятия культурологии.⁷⁶ У Плеснера есть свои последователи (Бергер, Лукман и др.).

А. Гелен, идя вслед за Шелером, уточнял его определение сущности человека, не отвергая «витальность», а соединяя ее с «духом». Он называл человека «недостаточным существом» (вслед за Гердером) на том основании, что он снабжен недостаточным числом защитных биологических функций и инстинктов. Поэтому человек «витально предопределен к деятельной активности». Антропологический «закон» Гелена гласит, что человек «самодистанцируется» от своих внутренних побуждений, от внешних действий, а его действие обладает такой характеристикой, как «единство». Все социальные институты суть «антропологические институты», направленные на то, чтобы «разгрузить» человека от излишних «действий».⁷⁷

М. Ландман предложил «типологический метод» рассмотрения биологической и культурной жизни человека как двух несоотносимых типов. Человек, по его определению, есть некое «произведение и орудие объективного духа, предшествующего человеку». Объективный дух всегда выступает в качестве предпосылки субъективного духа, в то время как последний представляет собой лишь пункт «конденсации и обнаружения объективного духа». Он поставил в прямую зависимость развитие культуры от творческого духа человека, определяя культуру как «формируемое человеком и формирующее его творческое существо».⁷⁸

Потребность антропологического подхода к культуре в той или иной степени ощущали и выражали все поколения отечественных историков культуры. Ведь культура – чисто человеческий феномен, в человеке кроется ключ к пониманию культуры. Однако никто еще не предложил методики изучения культуры под философско-антропологическим углом зрения. Это и понятно: конкретная историко-культурная реальность крайне сложна и требует специального инструментария для своего объяснения. Одно лишь не требует доказательства – это связь философской антропологии с историей мировой культуры, подтверждаемая тем неоспоримым фактом, что все современные определения культуры (как отечественных ученых, так и зарубежных) так или иначе обращены к человеку: в одних случаях как к субъекту культуры, в других – как к объекту действительности. Отсюда принципиальная разница в подходе к культуре есть разница в подходе к феномену человека: исследователи либо пытаются постичь культуру через человека – «изнутри», либо через анализ его социальных функций – «снаружи». Уже много лет нами делаются попытки «вскрыть» историю русской культуры через проблему человека, что позволило бы сделать антропологизацию культурологии более осязаемой.

Цельная теория, выстроенная М. Шелером, которую мы назвали «теорией человеческой относительности», постоянно обогащается и развивается. Основой для выработки философско-антропологического подхода к феномену культуры нам служит не только «новая философская антропология» Шелера, но и идеи его последователей, дополненные «социокультурной динамикой» П. А. Сорокина, а также идеями Н. А. Бердяева, Г. П. Федотова, О. Шпенглера и других мыслителей.

⁷⁶ См.: Plesner H. Gesammelte Schriften. Bd. 1. F. / M., 1980.

⁷⁷ Gehlen A. Der Mensch / Seine Natur und seine Stellung in der Welt. F. / M.; Bonn, 1962.

⁷⁸ Landmann M. Fundamental Anthropologie. Bonn, 1979.

3. Философско-антропологическая типология и периодизация культуры

Приняв философскую антропологию за основу понимания культуры, мы оказываемся перед задачей построения методики конкретно-исторического исследования. При этом исследователю приходится идти сложными путями, что верно подметил Б. И. Краснобаев: «Специфическая трудность применения общетеоретического понятия “культура” в конкретном историко-культурном исследовании вытекает из своеобразия, отличия собственно исторической науки от теоретических наук (философии, социологии, культурологии)». ⁷⁹ Исследователю культуры приходится самому искать параметры, по которым можно «измерить» историко-культурный процесс. Ему необходимо выявить и обосновать комплекс характеристик, который позволит обрисовать этот процесс. В его задачу входит также разработка определенной типологии и периодизации культуры. Наконец, чрезвычайно важно создать историко-культурный понятийный аппарат, увязать его с общеисторической терминологией. Предлагаемые ответы на все эти вопросы – всего лишь попытка поиска путей исследования истории культуры с философско-антропологической точки зрения.

Начать необходимо с определения понятия «культура» с философско-антропологической точки зрения: культура – это система связей и отношений, выстраиваемая тем или иным обществом вокруг того или иного решения проблемы человека. Исходя из посылки, что стержневым вопросом культуры является проблема человека, поиск им своего абсолютного центра, своей сущности, мы ставим на первый план связь-отношение между человеком и абсолютным центром, положенным извне и принимающим на разных исторических этапах разные формы (Космос, миф, Бог). Когда решение проблемы человека в целом удовлетворяет общество, когда ответы на вопросы «что есть человек», «каково его место в мире» и т. п. принимаются за истинное знание о человеке, тогда культура находится в состоянии относительной стабильности. Когда же идея человека переживает кризис и человек находится в состоянии активного поиска нового ответа на вопросы о себе, поиска своей сущности, тогда вырисовывается иное отношение между Абсолютом и человеком. Соотношение «человек – Абсолют» определяет все структурные элементы культурной системы, поскольку указывает на доминирующее направление связей человека с миром – от человека к Абсолюту в поисках нового решения проблемы человека или от абсолютного центра к человеку как конечному звену цепи в периоды стабильности, обретения «истины». Направление этих связей можно обозначить как «центробежное» и «центростремительное», если принять за исходный центр человека, а Абсолют за эксцентричную человеку величину. В самом человеке направление этих связей может выражаться движением от «я» к «не я» и наоборот – от мира, от «не я» – к человеку, «я».

Под антропоцентризмом в научной литературе обычно подразумевается «поворот к человеку», сделавший его центром культуры в эпоху Ренессанса. Постулат гуманистов – пусть небожители занимаются мертвецами, живые интереснее всего живым – сделал человека не просто «мерой всех вещей», но центром Вселенной. Философско-антропологический подход, при котором человек *arctōi* центр гносеологической и аксиологической системы культуры любого времени и места, предполагает иное понимание этого термина. Под антропоцентризмом мы понимаем такое соотношение связи «человек – Абсолют», при котором человек становится исходной точкой отсчета в поисках новой концепции мира и себя самого. Прибегая к языку технического, эти связи можно назвать центробежными. Их направление – вот важнейший показатель, позволяющий увидеть и все остальные характерные черты этого типа культуры и

⁷⁹ Краснобаев Б. И. Русская культура второй половины XVII – начала XIX в. С. 12.

определить его суть. Антропоцентрический тип культуры наблюдается не только в эпоху Ренессанса, а всякий раз при смене концепции человека: при переходе от античности к Средневековью, когда период «телесности» сменяется периодом «души»; при отказе от эпохи «разума» и освоении идеи «экзистенции» и т. д.

Когда в культуре идет интенсивный поиск новых решений проблемы человека, ее движение резко ускоряется, она вступает в фазу динамичного развития. Когда же проблема человека считается решенной, темп движения культуры резко снижается, она входит в стадию относительной стабильности. Динамичность и статичность являются сущностными характеристиками культуры. Динамичность культуры в эпохи «перехода» – аксиома, не требующая доказательств, поскольку состояние переходности само по себе есть состояние движения, динамики. П. А. Сорокин в своей концепции социокультурной динамики выделял переходный – «идеалистический» – тип культуры как наиболее подвижный, насыщенный открытиями и новациями.⁸⁰ Согласно теории А. Дж. Тойнби, примитивные общества отличаются статичностью, а цивилизации – динамичностью; в первых мимесис (социальное подражание) ориентирован на старшее поколение и на уже умерших предков: «В обществе, где мимесис направлен в прошлое, господствует обычай, поэтому такое общество статично... В цивилизациях мимесис ориентирован на творческих личностей, которые оказываются первооткрывателями на пути к общечеловеческой цели. В обществе, где мимесис направлен в будущее, обычай увядает и общество динамично устремляется по пути изменений и роста».⁸¹

В новейших отечественных и зарубежных работах по динамике культуры наблюдается большой разброс мнений: «Одни полагают, что так было всегда и движение есть неотъемлемая часть повседневной человеческой жизни. Другие считают, что подвижность культурных феноменов характеризует лишь переходные периоды между стабильными состояниями культуры как системной целостности. Третьи рассматривают современную степень изменчивости событий, происходящих в обществе и культуре, как историческую аномалию».⁸² При философско-антропологическом подходе интерпретация «динамичности» строится на том основании, что культура вступает в фазу ускоренного развития в связи с поисками нового решения проблемы человека, динамичность относительна, ее проявления анализируются при сравнении культуры с ее состоянием при функционировании старой стабильной концепции человека. Проявления «динамичности» развития культуры ученые находят в «типах культурных изменений»: «изменения, ведущие к смене духовных стилей, художественных жанров и направлений, ориентаций и мод...; изменения, ведущие к обогащению и дифференциации культуры или отношений между разными ее элементами, что означает формирование новых жанров и видов искусства в результате творческого процесса или внешних влияний...». Кроме того, динамика культуры сказывается на типе «человеческой активности», на «самовыражении в действии».⁸³

Столь же значимыми при философско-антропологическом подходе являются черты открытости или замкнутости культуры. Под «открытостью» культуры обычно подразумевают свободные и плодотворные контакты с культурами других стран и народов. Именно в таком ключе разрабатывал это понятие известный отечественный историк культуры Б. И. Краснова. Он выделил открытость как основную черту «новой русской культуры» XVIII в. Заостряя внимание на переводе иностранных книг, возрастании торгового обмена, усилении общения русских с иностранцами, ученый совершенно справедливо пришел к выводу, что результатом «открытости» культуры стало расширение «представлений русского человека о мире – о жизни, природных особенностях, научных, воинских и других явлениях культуры различных

⁸⁰ См.: Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. С. 429–430.

⁸¹ Тойнби А. Дж. Постигание истории. М., 1991. С. 93–94.

⁸² Орлова Э. А. Введение в социальную и культурную антропологию. М., 1994. С. 12.

⁸³ Ерасов Б. С. Социальная культурология. М., 1994. Ч. 1. С. 295–296.

народов»,⁸⁴ что открытость благотворно повлияла на русскую культуру Нового времени. Это широкое, ставшее уже классическим толкование «открытости» прекрасно отражает процессы, шедшие в русской культуре переходного времени.

При нашем подходе под «открытостью» подразумевается и несколько иное явление. «Открытость» как незавершенность решения проблемы человека на том или ином этапе, как «обрыв» в открытое пространство на пути к Абсолюту. Человек «открыт» всему окружающему миру, он незащищен и уязвим, утратив прежний ценностный ориентир, он бросается в крайности в поисках нового основания для себя и своего существования в мире. В культуре, где «знание» о человеке воспринимается обществом как достаточное и гарантирующее стабильность его состояния, складывается противоположный вариант – замкнутость культурной системы. Конечно, в каждой культуре просматриваются и классические значения «замкнутости» и «открытости», очерчивающие как бы внешний уровень ее связей с чуждыми и другими культурами. При этом взаимовлияние и взаимопроникновение разных культур усиливается в период «открытости» и снижается в период «замкнутости». Причем в последнем случае культура самоизолируется от других, как бы переживая время «самообольщения» и «самодовольства». Это состояние сопровождается культивированием своей «старины» как принципа сохранения достигнутой «истины» о человеке.

Принцип «старины» и «новизны» становится следующим логическим звеном в цепи философско-антропологического анализа. Если самосознание культуры, выраженное в системе ценностей, признает существующую идею человека единственно верной, то весь механизм культуры направлен на сохранение и углубление «старины», ассоциируемой с «истиной». Но как только общество «впадает в сомнения», оно, по словам Х. Ортеги-и-Гассета, «хватается за разум, как за спасательный круг, начинает фантазировать, изобретать воображаемые миры, создавая идеи».⁸⁵ Это фантазирование идет под эгидой «новизны», неизведанного и непознанного ранее. Позиция «нового человека» по отношению к «старине» варьируется от открыто враждебной до признающей за стариной право на существование в рамках традиции. Новое же приобретает на первых порах ценность независимо от связей с традицией, само по себе, как нечто необычное, удивительное, непривычное. Но вскоре оно начинает вписываться в ту или иную традиционную линию, и его начинают оценивать уже в русле традиции как продолжение, развитие «старины».

Отношение к традиции – еще один важный показатель движения культуры. В период стабильности и замкнутости общество не осознает своего движения, оно не обращается к осмыслению традиции как особого феномена, оно живет в пределах традиционного как в своих собственных пределах и нормах, современных ему. Для него «старина» отнюдь не адекватна «традиции». Понимание традиции как глубинной преемственной связи проявляется в эпоху нестабильности, утраты опоры в устаревшем «абсолютном центре», когда складывающаяся новая концепция человека позволяет посмотреть на предшествовавшее развитие как бы со стороны, с высоты новых идей. Традицию «видят» лишь на расстоянии, когда уже не живут «старинной», а развивают и продолжают ее отдельные черты. Например, если принцип «старины» господствовал в поздней средневековой русской культуре, а принцип «новизны» – в начальной фазе культуры нового времени, то первая эпоха «жила» традицией, лишь чувствуя, но не осознавая этого, тогда как сменившая ее культура и почувствовала себя на определенной дистанции от «старины», первоначально пренебрегая ею, и осмыслила себя как продолжательницу ряда не только национальных, но и мировых традиций. При философско-антропологическом подходе особое значение приобретает тип человека, принимаемый за «образец» в разных социальных слоях. Причем не столько важна ролевая функция образца («святой»,

⁸⁴ Краснобаев Б. И. Русская культура второй половины XVII – начала XIX в. С. 15.

⁸⁵ Ортега-и-Гассет Х. Тема нашего времени // Ортега-и-Гассет Х. Избр. труды. М., 1997. С. 126.

«правитель», «ученый» и др.), сколько его творческая потенция, способность к созиданию нового типа человека как такового.

Для измерения творческой активности каждого из образцов воспользуемся критериями О. Шпенглера,⁸⁶ приложенными им к культуре и цивилизации в несколько ином ключе. Когда Освальд Шпенглер вводил качество и неравенство как характеристики культуры, а количество и равенство – цивилизации, перед ним была картина Европы конца XIX – начала XX столетий, в которой «массовая» культура доминировала над элитарной. Однако присутствие этих принципов функционирования культурной системы обнаруживается и в другие переходные периоды.

Философско-антропологический подход наполняет данные понятия своим содержанием, рассматривая качество и неравенство прежде всего как показатели преобладания и значимости новой формирующейся концепции человека: в эпоху поисков новой идеи человека, когда старая иерархия ценностной системы, ориентированная уже только на умножение давно установленных канонических образцов, уходит, а в круг поисков попадают явления культуры почти исключительно с качественной точки зрения, наделенные преимущественно новыми качественными характеристиками. Когда же концепция человека эпохи создана и принята обществом, начинает внедряться в сознание культурной аристократии, а затем спускаться от культурной элиты к культурным низам, огрубляясь и все более упрощаясь, тогда количественные показатели выходят на первое место. Качество каждого произведения искусства или литературы в переходные периоды так или иначе связано с новой идеей человека, с поисками адекватных средств выражения еще только намечающейся версии. Поиск нового качества вносит дисгармонию в отдельные произведения, нарушая устоявшийся жанровый или стилевой баланс частей, деталей, элементов композиции. Он же вторгается в поэтику и язык произведений, делая их неузнаваемыми в ряду своих предшественников. Качественный и количественный показатели в данном случае суть показатели преобладания и значимости первого или второго в процессе складывания новой «формулы» человека: в период движения культуры к новой «истине» о человеке качественные характеристики складывающегося типа человека играют главнейшую роль. Когда же «образец» принят обществом, достигает пределов своего развития, а затем начинает разрушаться, все более упрощаясь и огрубляясь, тогда количественные показатели выходят на первое место.

В этом же русле следует рассматривать и работу принципов неравенства и равенства. При антропоцентрическом варианте развития возникает приоритет неравенства над равенством, прослеживаемый как в отношении объектов культурного процесса, так и его субъектов. Культурная элита, для которой неравенство *apriori* закономерно и истинно, «правит бал», создавая высочайшие и ни с чем не сравнимые шедевры, которым принцип неравенства присущ имманентно. При втором типе культуры, на спаде устаревающей концепции человека, доминирующим становится принцип равенства, так же как и количества. И вещи, и люди оцениваются по шкале соответствия давно известным параметрам и нормам, возможен только количественный рост при неизменном качественном уровне.

Творческий потенциал культуры измеряется и такими показателями, как авторское самосознание и жанровая структура литературы, искусства, музыки и т. д. И то и другое испытывает подъем и движение во время динамичных поисков нового решения проблемы человека. Пассивное усвоение обществом давно «решенной» загадки человека негативно влияет на развитие как авторского «я», так и на появление новых жанровых форм или внежанровых произведений. При этом изменялись представления об «авторе», формы проявления самосознания, степень осмысления человека как такового и в его связях с творческим процессом и результатами последнего. Если в одни эпохи практически каждое произведение было подписным, то в

⁸⁶ См.: Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. М., 1993.

другие – мы не найдем почти ни одного имени, и если одно время может подразумевать под «автором» и заказчика произведения, то другое – исключительно «творца». Кроме того, стимулом роста авторского самосознания могут служить самые разнообразные причины, иногда весьма удаленные от творческого процесса. Однако при всем при том взлет той или иной разновидности авторского «я» стабильно падает на начальную ступень каждого нового периода в культуре – на переходный период с его «личностным» типом культуры. Изменения в жанровой структуре литературы и искусства являются одной из самых существенных и наглядных перемен, поскольку они явственнее других характерных черт проступают во всей полноте и определенности. Действительно, что может быть показательнее появления новых жанров. А помимо этого наблюдаются и внежанровые произведения, и сочинения ранее запрещаемых или отвергаемых по тем или иным причинам жанров, и обильное пародирование старых жанровых форм. Жанровая структура как одежда культурного организма, она как оболочка, придающая завершенную форму всему телу. Культура демонстрирует себя через свою жанровую систему, заявляя о круге потребностей людей своего времени.

Мы остановились лишь на главнейших показателях культурного процесса с философско-антропологической точки зрения. Дополненные целым рядом второстепенных черт вырисовываются два типа культуры: условно их можно назвать «личностным» (антропоцентрическим) и «внеличностным» (теоцентрическим). В сущности, любая из названных выше характеристик может быть взята за основу в предлагаемой философско-антропологической типологии:

ЛИЧНОСТНЫЙ – ВНЕЛИЧНОСТНЫЙ

(антропоцентрический) тип – (теоцентрический) тип

антропоцентризм – теоцентризм

принцип относительности – принцип абсолютности

принцип новизны – принцип старины

динамичность – статичность

открытость человека – замкнутость человека

историзм – догматизм

развитие традиции – консервация традиции

принцип качества – принцип количества

принцип неравенства – принцип равенства

активизация авторского самосознания – неизменность авторского самосознания

развитие жанровой структуры – стабильность жанровой структуры

В ряду существующих типологий культуры, опирающихся на географический (западный и восточный типы), религиозный (христианская, мусульманская и др. культуры), формационный (феодалная, буржуазная и пр.), цивилизационный (множественные локальные типы), центристский или осевой (центральные и маргинальные) и другие принципы, предлагаемую типологию можно отнести к разряду исторической. Она предполагает наличие «личностного» и «внеличностного» типов в пределах любой и всякой культуры. Историко-культурный процесс при этом предстает как движение от одного типа к другому, при одновременном наличии обоих, но доминировании одного из них. Причем постепенное постижение человека на пути к Абсолютному центру переживает в каждый из периодов своего развития смену двух типов.

Не менее значима, чем типология, при обосновании того или иного подхода к феномену культуры и периодизация. Она позволяет делать диахронный анализ, разворачивающий историю культуры во времени, в противоположность синхронному плану, дающему горизонтальный срез в пространстве. В периодизации культуры выделяются несколько типов: прогрессивная, регрессивная, циклическая. Если в XVIII–XIX вв. доминировала теория прогресса и

прогрессивная периодизация, то в XX столетии преобладают теории регресса. Упомянем здесь деление О. Шпенглера, Н. А. Бердяева и других на культуру и цивилизацию, расцениваемую как падение, начало конца, смерть культуры.

Философско-антропологическая периодизация культуры строится на основании того или иного качества, доминировавшего в концепции человека на той или иной стадии развития общества: «телесности» человека и Космоса в древнем мире; полной подчиненности человека его душе в Средние века, «разумности» человека и общества в Новое время, «экзистенции» как сути человека и мира в Новейшее время, возможно, «самостоятельного в себе бытия» (определение М. Шелера) в будущем. Выделяются следующие периоды в истории мировой культуры, названные нами условно: период «Тела», период «Души», период «Разума», период «Экзистенции». Каждая из стран, каждый из этносов проходят эти этапы в свое время и по-своему. У одних обществ (в особенности на Востоке) период «Тела» оказывается значительно более продолжительным, чем у других. Специфика национальных культур вносит коррективы в темпы развития культуры, в доминирование «личностного» или «внеличностного» типа в рамках каждого из периодов, в особенности переходов от одного периода к другому. Оба предложенных типа культуры – личностный и внеличностный – сосуществуют во все периоды, но доминирует все же один из них, как уже было сказано.

При философско-антропологическом подходе переходные периоды представляют наибольший интерес. В них не просто идет борьба нового со старым, а концентрированно, в наивысшей степени выражается все «истинное» из старого решения проблемы человека и из будущей концепции человека. При переходе наиболее ярко прослеживается некое идеальное сочетание сверхчувственного и чувственного, по определению П. А. Сорокина,⁸⁷ мировосприятия, дающее примеры запредельного полета человеческой мысли, уходящего далеко за «границы» складывающегося нового типа культуры. Значение переходных периодов в культуре вскрыто также в работе Ю. М. Лотмана «Культура и взрыв»,⁸⁸ где, опираясь на физическую теорию бифуркации, утверждается особая плодотворная функция переходов, в которые происходит качественный скачок в культурном развитии.

В русской культуре период «Тела» приходится на дохристианские языческие времена. Мифологический период в истории отдельных народов совпадает по своим основным – телесным – идеям и образам. «Космическую телесность» видел в основе античной культуры А. Ф. Лосев, дающий ей такие характеристики, как «абсолютная», «безличностная» «совершенная» и т. п.⁸⁹ О. Шпенглер выдвигал тело в качестве первичного архетипа прасимвола античной культуры, сделавшей скульптуру основной выразительницей идей своего времени.⁹⁰ Мифопоэтическая система Древней Руси вписывается в общий ряд, занимая свое место.

Переходный период от культуры «Тела» к культуре «Души» падает, на наш взгляд, на время введения и освоения христианской доктрины человека – XI–XIII века. Расцвет новой культуры приходится на XIV–XV столетия и выражается в достижении своих вершин во всех ее областях. Примерно с середины XVI в. культура «Души» вступает в полосу кризиса, вызванного многими причинами, в том числе давлением окрепшего централизованного государства, стремившегося собрать и закрепить в культуре одобренные властью, как светской, так и церковной, канонические образцы. Культура «Души» миновала свой апогей и теперь неизбежно должна была клониться к упадку. В этот период преобладают количественные показатели над качественными, статика над динамикой, принцип старины полностью подавляет стремление к новизне.

⁸⁷ См.: Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. С. 429–430.

⁸⁸ См.: Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М., 1992.

⁸⁹ См.: Лосев А. Ф. Двенадцать тезисов об античной культуре // Дерзание духа. М., 1989. С. 153–170; Он же. Античная эстетика. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1–2. 1992–1994.

⁹⁰ Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. С. 345–346.

Переходный период от культуры «Души» к культуре «Разума» начинается в Смутное время, ставшее невольным, но мощным стимулом рывка вперед, и заканчивается петровскими реформами и их закреплением в культуре первой половины XVIII в. У переходного периода выделяются свои этапы, отличающиеся друг от друга: проходя через начальную фазу обнаружения несостоятельности прежней культуры и попыток ее «оживления», культура вступает в полосу сосуществования, почти неосознанного, старого и нового под эгидой «старины», затем происходит обострение конфликта и возникает резкое противостояние двух культурных систем, наконец, на последнем этапе бесповоротно утверждается новая концепция человека и соответствующая ей культура. Расцвет культуры «Разума» приходится на вторую половину XVIII–XIX вв.

Кризис культуры «Разума» начался в XIX в. Именно отказ от старой трактовки homo sapiens как вершины эволюционного процесса и глубоко ощущаемая потребность в пересмотре устаревшего решения проблемы человека, питавшего культуру века Просвещения и первой половины XIX столетия, привел к появлению сначала сомнений в истинности прежнего подхода, а затем и к его пересмотру и зарождению новых идей. Разумно устроенное государство и общество, суд и церковь и т. д. и т. п. институты привели к цивилизации, просвещенной, технически оснащенной, комфортной, но... бездуховной, безжалостной, безнравственной. Условно названный нами период «Экзистенции» в развитии мировой культуры связан с кризисом человека «Разума» и переходом к какой-то неведомой пока нам новой концепции человека, формируемой на протяжении XX – начала XXI вв. на основе «философии жизни», экзистенциальной философии, различных концепций человека. Современная культура носит явно переходный характер, она находится на перепутье, отказавшись от однозначности эпохи «Разума», с одной стороны, и пока не выработав новой концепции человека. И нам, как современникам этого сложного процесса, труднее всего понять сущность происходящего с культурой по большому счету. Мы только констатируем, что само существование человека, его экзистенция становится все проблематичнее и проблематичнее. Отсюда попытки экологического, психологического, глобально-технического, виртуального (экранного) и других решений вопросов выживания человека. Удастся ли нам найти новое решение проблемы человека и выстроить на его основании новую культуру личностного типа, покажет время.

Естественно, что хронологические рамки каждого из периодов, а также этапов внутри переходных периодов весьма относительны. Культурный процесс – непрекращающийся и неравномерный, в то время как одни слои общества осваивают новую концепцию человека, другие еще не до конца привыкли к старой. Разные темпы развития культуры отдельных социальных слоев требуют обязательной корректировки общей концепции и изучения своих особенностей в рамках одного и того же периода. Поправки неизбежны и принципиально необходимы.

Проведенный нами философско-антропологический анализ русской культуры переходного периода от Средневековья к Новому времени (XVII – первая треть XVIII вв.) показал действенность данного подхода.⁹¹ Конечно, чем ближе к современности, тем сложнее становится историко-культурная реальность и, соответственно, ее интерпретация. Философская антропология создает глобальный фундамент подхода, на основе которого идет историко-культурная конкретизация, включающая в качестве своих вех историческую, социальную, гендерную антропологию. По мере продвижения по этому пути уточняются этнические, национальные, религиозные, групповые, половые, индивидуальные особенности различных культур разных исторических эпох. И прежде всего необходимо учитывать меняющуюся со временем, постоянно усложняющуюся «проблему человека» и ее интерпретацию. Начиная с вычленения родовой принадлежности человека, переходя затем к появлению понятия индивидуальности и

⁹¹ Подробнее см.: Черная Л. А. Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени. М., 1999.

открытию личности, проблема человека усложнялась, разветвляясь и уходя в разные научные дисциплины, философские направления, теории, концепты. Поэтому мы прекрасно понимаем ограниченность философско-антропологического подхода, который может помочь глубже проникнуть в историко-культурный процесс, но полное раскрытие последнего возможно лишь при совокупности всех и всяческих подходов к феномену культуры.

Сейчас в науке насчитывается едва ли не 500 определений понятия «культура», и каждое претендует на достоверность и полноту. Но культура тем и опасна, что она всеобъемлюща, что каждый момент времени и каждый клочок пространства пронизан ею как неким ферментом. Отсюда определение культуры крайне сложно, почти невозможно, потому что она есть все и везде. И тем не менее, есть то, что присуще только культуре и ничему более, а именно – ее имманентная связь с человеком. У животных нет и не может быть культуры. Человек же творит себя и соответствующую своим представлениям культуру ежечасно и повсеместно. Можно даже сказать, что человек – это и есть культура. «Разложите» (если это возможно, конечно) человека любой эпохи, любого социального слоя, вероисповедания, профессии и т. д. на условные культурологические «составляющие» – и вы увидите в каждом из них преломление культуры его времени в том или ином опосредованном виде. Конечно, вы увидите также и животное начало, позволившее, кстати, австрийскому зоологу Конраду Лоренцу и его соратникам-ученым считать проявление таких животных инстинктов, как создание гнезда, борьба за свою территорию, борьба за самку, любовные игры и т. п. своеобразной культурой, вернее, прийти к утверждению, что людская культура имеет в своей основе животные инстинкты. На наш взгляд, отмеченное сходство зиждется не на культуре, а на пласте, так сказать, «до-культурного», инстинктивного, животного в человеке. А культура как раз и приводит к тому, что человек строит не берлогу, как медведь, а жилище, все более и более усовершенствованное по мере развития своей культуры. Поэтому все, что накопилось в человеке поверх инстинктов, и есть культура, можно сказать и так. А можно сказать и по-другому: все сугубо человеческое, отличающее человека от животного, и составляет его культуру.

Таким образом, с нашей точки зрения, связь человека и культуры – это первичная и самая существенная связь, отталкиваясь от которой только и можно подобраться к пониманию столь сложного феномена, как культура. Как и феномен человека, феномен культуры столь же не поддается однозначному толкованию. Как только не определяли человека! И все равно он остается загадкой для самого себя, парадоксальным и непостижимым существом. Конечно, «разгадка» человека с помощью культуры будет неполной, так как человек сложнее своей культуры, но зато с помощью человека можно подобраться к постижению культуры. Две туманности, две парадоксальности, две бесконечности и т. д. и т. п., они начинают проясняться при сближении друг с другом, как будто вглядываясь через культуру в себя, человек лучше понимает, что он есть, а вглядываясь в культуру через человека, мы приближаемся к постижению последней.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.