

ЗАВЕРШИНСКИЙ
Константин Федорович

КУЛЬТУРА
И КУЛЬТУРОЛОГИЯ
В ЖИЗНИ ОБЩЕСТВА

Учебное пособие

Великий Новгород
2000

ББК 71.0
З 13

Печатается по решению
РИСа НовГУ

Рецензенты

доктор философских наук, профессор **Г. П. Выжлецов**
доктор философских наук, профессор **С. Н. Иконникова**
доктор философских наук, профессор **С. Т. Махлина**

Завершинский К. Ф.

Культура и культурология в жизни общества: Учебное пособие
/ Под научн. ред. В. П. Большакова. – Великий Новгород: НовГУ
имени Ярослава Мудрого, 2000. – 92 с.

В книге рассматриваются особенности проявлений культуры в хозяйственной и политико-правовой сферах. Автор также развивает и конкретизирует современные представления о структуре культур-ологического знания, прослеживает обусловленность содержания культурологических концепций характером социокультурной динамики.

Для специалистов в областях культурологии, социологии, студентов и аспирантов вузов, преподавателей средних учебных заведений и для всех интересующихся проблемами взаимосвязи социальных и культурных процессов.

Издание осуществлено в соответствии с проектом поддержки кафедр программы «Высшее образование» Мегaproекта «Развитие образования в России» Института Открытое Общество

ББК 71.0

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	4
Глава I. КУЛЬТУРА И ХОЗЯЙСТВО.....	5
Феномен “хозяйственной культуры” и традиции его осмысления	5
Исторические горизонты и уровни одухотворения хозяйственной деятельности	8
Культурное содержание доминантных норм хозяйственных взаимоотношений	13
Вместо выводов	21
ГЛАВА II. КУЛЬТУРА И ПОЛИТИКА	23
Феномен “политической культуры” и традиции его осмысления	23
1. Культура и политика: конфликт интерпретаций.....	23
2. Легитимность как социокультурная характеристика власти	27
Формы проявления культуры в политике: культурно-историческое содержание политических ценностей.....	31
1. Архетипическое наследие политических отношений	31
2. Социокультурное содержание политики в традиционных обществах	34
3. Становление политической культуры Нового времени.....	39
Политическая культура “правового государства” и ее идеологические формы	43
Ценностная специфика политического идеала “правового государства”	43
2. Идеологические формы политической культуры “правового государства”	46
Вместо заключения.....	55
Глава III. КУЛЬТУРОЛОГИЯ В ЖИЗНИ ОБЩЕСТВА.....	58
Основные парадигмы культурологического знания	58
Антропологический подход в культурологии и его основные направления	65
Знаково-символическая природа культурных феноменов: основные концептуальные подходы к исследованию.....	75
Аксиологическая парадигма в культурологии: становление и развитие.....	81
Краткое послесловие	89
БИБЛИОГРАФИЯ	90

ПРЕДИСЛОВИЕ

В данном учебном пособии внимание обращено на раскрытие специфики воплощения культуры в сферах хозяйства и экономики, политики и права. Автор в основном разделяет позицию тех исследователей, которые полагают, что “культурность” характеризуется мерой одухотворенности жизнедеятельности, то есть реализации ценностного содержания в ее разных сторонах, разных сферах человеческого бытия. Каждая из таких сфер имеет особенности, которые и определяют предел возможного проникновения в них духа. Это относится и к таким важным сферам жизни общества как хозяйство, политика, право. Рассмотрение специфики того, что именуется экономической (или хозяйственной), политической и правовой культурой является необходимым при изучении культуры. Как свидетельствует исторический опыт развития человечества, эффективность экономических и иных социальных реформ во многом определяется спецификой ценностных отношений, реализуемых (или не реализуемых) в их ходе. Непроявленность или бедность культурного содержания в социальных отношениях и действиях, при всей их технологичности, – может вести к гуманитарным катастрофам. Столь же проблемна и устойчивость существования духовного богатства в обществе, если оно перестает проявляться в мотивации базовых для выживания человечества экономических и политических действий.

Реализуемый, применительно к этому, аксиологический подход к рассмотрению взаимосвязей культуры и общества, представляется плодотворным, но не единственно возможным. Поэтому, и учитывая методическую направленность работы, автор посчитал целесообразным, дополнить свои культурологические размышления хотя бы беглым взглядом на историческое развитие культурологической мысли, на основные парадигмы культурологического знания. Тем более, что историческое развитие культурологии – это своеобразное отражение проблем, с которыми сталкивалось человеческое общество на путях своего культурного развития.

Константин Завершинский

Глава I. КУЛЬТУРА И ХОЗЯЙСТВО

Феномен “хозяйственной культуры” и традиции его осмысления

Несомненно, что мир духовных ценностей и сфера хозяйственной, экономической, жизнедеятельности взаимосвязаны, и в этом смысле можно говорить о “хозяйственной культуре”, хотя под культурой при этом понимают скорее элементы цивилизованности. Трудно оспаривать тезис, что хозяйство, как система обеспечения товарами, взаимодействует с культурой. Очевидно, что одни и те же хозяйственные формы по-иному работают в различных социокультурных условиях, а экономические заимствования и новации прививаются легче или труднее. “Человек экономический” постоянно вполне прозаическим целям придает характер стремления к “добру и справедливости”. Хозяйственная деятельность, как и любая иная, всегда протекает в культурном контексте, даже если он не осознается.

Однако очевидность этой посылки утрачивается, когда начинаешь знакомиться с работами по проблемам культурного потенциала хозяйственной сферы. При всем многообразии точек зрения можно проследить доминирование *двух традиций* в осмыслении феномена “хозяйственной культуры”. Суть *первой* из них вполне отчетливо прослеживается в романе Д. Дефо (1660–1731) “Робинзон Крузо”. Главный герой, рассуждая о значимости человеколюбия и христианского сострадания в повседневной жизни, почти всегда “уравновешивает” их выводом, что благодарность не принадлежит к числу добродетелей, свойственных человеку, а в своих поступках люди руководствуются не столько принятыми на себя обязательствами, сколько корыстью. Нечто аналогичное прослеживается и сегодня, особенно в литературе социально-экономического плана. За пространными рассуждениями о культуре в сфере производства, распределения и потребления, об “аграрной и маркетинговой культуре”, значимости экономического просвещения, — исчезает духовное измерение хозяйственной деятельности, а человек превращается в “физическое” или “юридическое” лицо. Культурный потенциал хозяйственной жизнедеятельности фактически отождествляется с ее нормативной стороной, с максимальным проявлением рациональности, пользы, расчета. Иногда при этом подчеркивается роль “внеинституциональных” аспектов экономики (символов, традиций и т. п.), но и они рассматриваются как факторы реализации макро и микроэкономических законов.

Науки о хозяйстве подробно объясняют что, как и для кого надо производить, оставляя, по сути, за скобками вопрос о смысле

хозяйствования. За всеми рассуждениями о роли культурного фактора в хозяйственной деятельности скрывается старая “добрая” традиция, убеждающая нас в том, что хозяйство призвано хозяйствовать, а не решать вопросы о соответствии человеческих отношений в этой сфере идеалам Добра и Красоты. А если такая проблема возникает, то и решается она “по-хозяйски”, вполне здраво и практично. При всех оговорках современное экономическое сознание в оценке хозяйственного поведения человека исходит из установки, что оно соответствует его “естественному состоянию”. Еще А. Смит (1723–1790), один из отцов классической политэкономии, полагал естественной склонность человека к торговле, к обмену одного предмета на другой. Если в учении о нравственности А. Смит отмечает, что человеку свойственно чувство симпатии, то в экономическом учении он отстаивал идею, что человеку от природы присущ эгоизм и стремление к личной выгоде, преследуя которую, он способствует интересам всего общества. При подобных допущениях, вполне соответствующих здравому смыслу, моральность легко сводится к социальной целесообразности, а культура уподобляется механизму социально-экономического выживания. Культура вообще, и в хозяйственной сфере в частности, сводится к нормам и технологиям, обеспечивающим оптимальное использование ресурсов (человек здесь тоже “ресурс”, “физическое лицо”) ради получения наибольшей пользы или удовольствия (удовлетворения потребностей). Предполагается, что духовное развитие (нравственное, эстетическое, религиозное) наилучшим образом обеспечивается цивилизованной экономикой (“хозяйственной культурой”), что далеко не бесспорно.

Этой традиции, на первый взгляд, радикально противостоит *другая*, чаще всего выражаемая философами. В свете ее хозяйственный порядок всегда включает в себя компоненты, содержание которых *существенно важнее* экономических – это нравственные идеалы, религиозные представления о смысле человеческого существования, эстетические и художественные каноны. Цель экономики и заключается в служении этим подлинным ценностям, так как их существование первично по отношению к хозяйственной системе. Так, С. Н. Булгаков (1871–1944) в книге “Философия хозяйства”, отмечал что “всякая хозяйственная эпоха имеет свой дух, и в свою очередь, является *порождением этого духа*, каждая экономическая эпоха имеет свой особый тип “экономического человека”, порождаемый духом хозяйства...” [1]. Поэтому экономика, в “чистом” ее содержании, не может рассматриваться как цель, она – лишь средство, и ее организация должна максимально служить духовному развитию человека. Булгаков, ссылаясь на Библию, подчеркивает, что в соответствии со Священным Писанием целью человеческой деятельности не может быть чувственное наслаждение, ею может быть только духовное самоопределение, победа над присущими человеку пороками жадности,

стяжательства, соперничества. Смысл хозяйственной деятельности Булгаков видит не в удовлетворении материальных потребностей человека, а в приближении Царства Божьего с его идеалом любви. Аналогичную позицию можно обнаружить и в работах нерелигиозных мыслителей. Так, Э. Фромм (1900–1980) отмечает: “...человеку необходимо вернуть его верховенство в обществе, он никогда не должен быть средством, вещью, используемой другими или им самим. С использованием человека человеком должно быть покончено, экономика должна служить развитию человека, капитал – труду, а вещи – жизни” [2]. Таким образом, хозяйственно-производственная деятельность способна обрести духовно-творческую, культурную значимость тогда, когда она выступает проявлением духовного развития общества. Проще говоря, хозяйственная культура – это степень зависимости, подчиненности экономики религиозной, нравственной и художественной культуре. Подлинные, высшие ценности способны преобразовать “грубую ткань” хозяйства, заменить односторонний подход к человеку универсальным, гарантирующим существование его по законам Веры, Добра и Красоты. Вроде бы такой подход (отвлекаясь пока от конкретных способов его реализации), позволяет преодолеть ограниченность “экономоцентризма”, подчиняющего культурный процесс логике развития хозяйственных технологий и производственных отношений. Однако есть что-то настораживающее в подобном “культурном романтизме”.

Весь мир предстает как управляемое из центра “культурное хозяйство” и человек попадает в зависимость уже не от пользы, а от некоего абсолютного, идеального порядка. Абстракция “человека экономического” сменяется абстракцией “человека космического”, “ноосферного”, богочеловека и т. д.

Самое простое – присоединиться к одной из отмеченных традиций. Каждая из них по-своему аргументирована и опирается на авторитет солидных исследователей. Еще проще – идеологизировать эти позиции, обозначив их соответственно “экономоцентристской” и “утопической”, “прогрессистской” или “традиционалистской”. Однако эти версии не только специфичны, но и удивительно созвучны по вопросу будущности хозяйственной сферы. Хозяйственная жизнь, будь то под влиянием факторов рационализации, либо под главенством моральных идеалов неизбежно трансформируется в “царство свободы и духовности”.

Что же скрывается за этим “двуединством”, казалось бы диаметрально противоположных, версий хозяйственных и культурных феноменов, и какая же “дорога” ведет к постижению культурного смысла хозяйственной деятельности и ценностного содержания экономических отношений?

По-видимому, альтернатива лежит не в противопоставлении “истин рынка” “правде Добра и Красоты” и не в подчинении нравственно-

эстетических начал утилитарным. Связь культуры и общества весьма противоречива, а поэтому поправка на рациональность или религиозность только лишь переводят проблему экономики и культуры в иную плоскость. Да и к тому же однозначное противопоставление высших ценностей культуры и экономических ориентаций даже при первом приближении не выглядит столь очевидным. Ведь термин “ценность” пришел в культурологию из хозяйственной сферы. Некоторые исследователи полагают, что он ведет свое происхождение от названия селения – Севене, где древние египтяне осуществляли свой обмен со своими соседями – нубийцами. Так это или не так, но до сих пор, особенно в массовом сознании, слово “ценность” ассоциирует с “ценой”, “стоимостью”, мерой обмена. Так что, если не генетически, то хотя бы внешне, мир духовных ценностей культуры связан с хозяйственной практикой.

Поэтому есть смысл несколько иначе взглянуть на эти связи, учитывая то общее и то отличное, что содержится в понятиях “культура” и “цивилизация”, а также специфику реализации ценностей культуры в различных сферах человеческой жизни. Хозяйство, хозяйственная деятельность способны приобретать более или менее цивилизованные формы, что является свидетельством специфического проявления ценностного начала. Культура имеет сложное многоуровневое строение, где есть место и для ценностей экономической культуры. Особенность и самостоятельность хозяйственной сферы заключается не в том, что она имеет свои роковые законы несовместимые с ценностями культуры, полагал русский философ В. Соловьев, а в том, что она представляет по существу своих отношений особое, своеобразное поприще для применения нравственного закона. Отрицать возможность существования специфических форм духовного в хозяйственной деятельности, как справедливо отмечал он, означает несерьезно относиться к практике воплощения идеалов духовности, которые без действительных условий своего осуществления сводятся для человека к пустословию.

Исторические горизонты и уровни одухотворения хозяйственной деятельности

У истоков становления человечества проблемы культуры хозяйства просто не существует, так как нет, по сути, специализированной хозяйственной деятельности. Более того, этнографы архаических культур отмечают, что отсутствие излишков дополняется отказом от них. Примером такого отказа может служить обычай потлача, предполагавший ритуальное уничтожение накопленных полезных для жизни предметов. В архаическом (“первобытном”) обществе это явление в какой-то степени

обеспечивало целостность и выживание племени, которое интуитивно осознавало угрозу разрушения естественной слитности человека с родом и природой при нарушении механизма эквивалентного обмена.

Однако постепенно происходит осознание значимости материально-вещного существования в жизни человека, формируется потребность в здоровье, безопасности, культивировании телесности и комфортности. Исторически это совпадает с разделением труда (“неолитической революцией”) и оформлением ранних цивилизаций. Возрастает многообразие форм внеприродной деятельности. И хотя нельзя говорить о существовании собственно хозяйственной, политической, религиозной сферы как относительно автономных, развивающихся по своим законам, но зачатки всех этих институтов присутствуют: разделение труда и товарное производство, государство, религиозные культы и т. п. Соответственно возрастает значимость идеального содержания в человеческом бытии, но во всем пока еще доминируют религиозно-магические или утилитарные установки. В сущности, здесь не прослеживается конфликта хозяйства и культуры, так как зачатки религии, морали и искусства обременены “природным”. К тому же хозяйственная деятельность проста, локализована в рамках отдельных каст и сословий и не нацелена на расширенное товарное производство, а поэтому не порождает острых социальных конфликтов. Более того, иногда возникает видимость взаимопроникновения, гармонии утилитарного и идеального, обеспечиваемые подчинением хозяйственной деятельности реализации сакральных задач. Но это иллюзия. В такой же мере можно говорить о подчинении социальной целесообразности религии и искусства. Степень выраженности духовного, нацеленность на “собственно” человеческое в идеальном компоненте хозяйственной деятельности минимальна, поэтому и культурная значимость ее не очевидна.

Казалось бы, в современном обществе, столь сложно организованном и представляющем широкие возможности для духовного самовыражения, проявления такого рода “культуры хозяйствования” исключены. Но это не так. Нынешний носитель архаических ценностных ориентаций – не обязательно человек, поставленный в условия элементарного выживания или же выполняющий малоквалифицированную работу. Он может быть и банкиром и министром, для которых экономическая активность – способ реализации далеких от какой либо гуманности потребностей. Причем, чем выше социальный статус человека или группы с такой экономической “культурой”, тем опасней могут быть последствия их деятельности. Именно такие люди, руководствуясь соображениями собственного должностного благополучия или утилитарно понятыми идеями, планируют строительство “ГУЛАГОВ” и маршруты транспортировки наркотиков, стимулируют проведение разрушительных для общества хозяйственных акций, устраивают финансовые пирамиды.

На этом уровне развития культура низводится до “вещности”, духовные ценности – до цены, а человек – до потребляемой вещи. Хозяйственная деятельность при доминировании подобной установки приобретает иррациональный характер – строительство грандиозных усыпальниц, повороты рек вспять, создание теневой экономики; она имеет ярко выраженную двойственность: позитивный результат для одних, оборачивается катастрофой – для других.

Характерно, что термин “экономика” происходит от греческого слова “ойкономия” – домострой, домоуправление. Первоначально ойкономия означала умение главы дома управлять своим домашним хозяйством и членами своей семьи. Отношения между главой дома и домочадцами – членами семьи и работниками – носили преимущественно характер отношений господства и подчинения. И хотя в ранних цивилизациях складываются зачатки товарного производства, т. е. уже можно говорить о хозяйственной деятельности, ориентировано оно в основном на самообеспечение и покрытие медленно меняющихся потребностей. Положение человека в незначительной степени зависит от его хозяйственной активности, а определяется, прежде всего “судьбой” – “благосклонностью” природы и лидера социальной общности, размером семьи и земельного участка, кастовой и религиозной принадлежностью и прочими факторами, над которыми человек почти не властен. Но зато многое зависит от отлаженности отношений с группой и ее лидером. Поэтому большая часть товаров уходит на поддержание этих отношений, а продукт не столько продается, сколько перераспределяется, меняется на стабильность положения, привилегии, божественную защиту и т. п. В таком обществе хозяйственная деятельность выглядит скорее как побочный результат иных, более значимых форм социального существования. Немецкий философ и социолог В. Зомбарт называет эту форму ведения хозяйства расходным хозяйством. Понятно, что масштабы и формы потребления у людей с различным социальным статусом отличны, но основная масса населения не одобряет излишних накоплений, производство ради прибыли. И, наоборот, поощряет – расходы на праздники, поддержание челяди, легко принимает траты на проведение престижных мероприятий. Общая установка – живи, по возможности “полной чашей”, и “давай жить другим” (членам своей семьи, сословия, религиозной общности).

Религия невысоко ценит хозяйственную деятельность, признавая ее необходимость, но нередко осуждая погоню за богатством. Конечно, и в таких обществах существует страсть к наживе, однако одобрению она подлежит, только если реализуется за пределами производства товаров – в войнах, разбое, пиратстве и т. п. Отсюда понятны рассуждения античного философа Аристотеля, отграничивающего ойкономию от хрематистики (от *chremata* – деньги). Ойкономия – социально одобряемая форма

существования, а хрематистика, заботящаяся о лучшем обмене и наибольшей прибыли, – противоестественна. Конечно, подобный тип хозяйствования существенно различается в различные культурно-исторические эпохи, и ему всегда сопутствуют формы хозяйственной деятельности, ориентированные на рынок и денежные связи, но все-таки именно “расходный” тип хозяйствования доминирует в обществе вплоть до XVIII века. Соответственно, и в античности и средневековье в общественном сознании доминирует установка на то, что хозяйственная деятельность – это благо, если она осуществляется по воле и нормам, устанавливаемым человеколюбивым небесным хозяином. Показательно, что в русском языке слова “Бог” и “богатство” имеют единый корень.

Существенные подвижки в восприятии смысла хозяйственной деятельности прослеживаются только с XV–XVI столетий. Постепенно укореняется представление о том, что Бог мало вмешивается в мирские дела и человек, не имея возможности рассчитывать на божественную “ойкономию” спасения, вынужден решать свои проблемы через мирское хозяйствование, опираясь на свой разум. В Европе на смену хозяйству, управляемому из центра (по сути натуральному), приходит стихийно организующийся рынок с собственно товарным производством. Освобождение от традиционных религиозных форм, рационализация хозяйственной жизни привели к тому, что мотивы прибыли, выгоды, хозяйственной пользы были “реабилитированы”, обрели социальную значимость. Социальные нормы традиционного общества отеснялись в пользу крепнущей самостоятельности хозяйства. Искусство божественной экономии превращается в экономику, которая начинает развиваться согласно собственным законам.

Собственно рыночное хозяйство, как отмечают многие исследователи, определяется тремя существенными чертами: 1) частная собственность, в том числе на средства производства; 2) ориентация на получение максимальной прибыли и выгоды; 3) согласование хозяйственной активности исключительно с помощью рынка и системы цен. Все эти признаки присутствовали и ранее, но они наделялись низкой социальной значимостью и поэтому не обладали большим воздействием на развитие общества. И если в докапиталистическом обществе хозяйственная деятельность для большинства людей предстает как вторичная, то в буржуазной системе она приобретает достаточно высокий статус, начинает рассматриваться как долг человека перед Богом, страной, обществом, другими людьми и самим собой. Отступление от этой нормы, потеря работы, безработица может восприниматься как утрата личной идентичности, крушение всех надежд.

Однако присутствие социокультурных ориентаций в экономической сфере крайне неустойчиво. Максимализация дохода и пользы, как ведущий принцип экономической деятельности, постоянно вступает в противоречие

с установкой на духовную самореализацию как самого хозяйствующего лица, так и других людей. Стремление к выгоде, практицизму часто способствуют отделению норм должного от прозаической установки на накопление и удовлетворение утилитарных потребностей. Чаще всего на первый план выдвигается практицизм и равнодушие к ценностным идеалам, которые приобретают формальный характер. Человеческие отношения подчиняются анонимному движению товаров и денег, где к людям относятся как к вещам. Ведь распоряжаться вещами намного проще, “эффективней”... Характеризуя эту ситуацию, Э. Фромм отмечает, что производство перестает быть для человека средством улучшения жизни, превращается в самоцель, у которой в подчинении оказывается сама жизнь. Человек ощущает себя как товар, как капиталовложение; его целью становится достижение успеха, т. е. желание продать себя на рынке как можно выгоднее. Счастье отождествляется с потреблением все более новых и лучших товаров [3].

Укоренение капиталистических начал в хозяйственной жизни стимулировало ее бурное развитие, что привело к росту ее автономии и усилению влияния на все сферы жизнедеятельности. Именно эти факторы обострили существовавшую, в принципе всегда, проблему отрыва, отделения экономических отношений от культурных норм и идеалов. С этого момента разгораются споры о “рыночном обществе”, которое то прославляется, то порицается. Актуальность этой проблемы обусловлена еще тем, что в последние десятилетия она приобрела новые очертания в связи с трансформацией капиталистического хозяйства. Что же касается современной России, то вопрос о соотношении хозяйственных и культурных факторов в развитии общества, по-видимому, – проблема жизни и смерти миллионов людей. Переход к рынку очень часто оборачивается утратой культурных ориентиров, как на уровне личности, так и общества в целом. Как следствие – аномия (“ценностный вакуум”) и резкое снижение ценности человеческой жизни.

Именно эта противоречивая динамика “хозяйственного духа” (В. Зомбарт), который то проявляется как “дух”, *то растрачивается в господстве витальных потребностей*, и предопределяет крайности оценок соотношения экономики и культуры. На витальном уровне [4], зачатки культурных форм организации хозяйственной жизни слитны, точнее – здесь абсолютное господство значимости, пользы. На более высоком уровне – культурный потенциал может проследиваться достаточно отчетливо, что позволяет фиксировать его содержание в нормативной форме, но реализация его в межчеловеческих отношениях всегда сопряжена с риском его “девальвации”.

Что же касается высшего уровня культуры, в основе которого – потребность в жизни другого человека, то хозяйственная деятельность, по-видимому, с ним несовместима. Если она приобретает характер

бескорыстного “служения другому”, то начинает утрачивать сущностные признаки хозяйственной деятельности. Из этого, конечно, не следует, что экономическая жизнедеятельность не значима для человека. Она составляет фундамент цивилизации и в возможных для нее культурных проявлениях создает необходимые условия для проявления духовности в сфере морали и художественной культуры. Однако всегда следует осознавать, что человеческая духовность несводима к ценностям – нормам экономических взаимоотношений. Культура – это не всякая обработка и оформленность человеком природы и самого себя, а особая одухотворенность, облагораживание мира, человека, его действий и их результатов. Хозяйственная деятельность может одухотворяться, окультуриваться, но в разной степени и до известного предела.

Ограниченность возможного “одухотворения” хозяйственных форм проявляется в своеобразных парадоксах. Экономическая, технологическая развитость отнюдь не всегда сопровождается культурным “цветением” в сферах морали и искусства. И, наоборот, хозяйственный кризис, сопровождающийся деградацией экономических структур, может стать фоном для вспышки духовного подвижничества и последующего окультуривания хозяйственной деятельности. Все эти моменты приобретают большую отчетливость, если рассматривать культурную динамику хозяйственной сферы в связи с конкретными способами проявления духовных ценностей в экономике.

Культурное содержание доминантных норм хозяйственных взаимоотношений

В самом общем виде культурный потенциал экономики выступает как духовное, проявляющееся в области хозяйственной жизни (В. Зомбарт). Ценности культуры в этой сфере, в силу отмеченных ранее причин, предстают в форме коллективных или личных представлений о значимом и должном поведении человека в хозяйственной практике.

Именно поэтому культуру хозяйствования иногда определяют как ценностные суждения, черты характера, открывающиеся в хозяйственных стремлениях и определяющие поведение хозяйствующего человека; или как совокупность норм, управляющих поведением “человека экономического”. Но это не совсем так, такое понимание сути хозяйственной культуры нуждается в дополнении. Культура хозяйствования – это не просто существующие в обществе идеальные представления о хозяйстве, а всегда и *ценностные отношения* (межчеловеческие) по поводу объектов-носителей ценности как в вещественной, так и в идеальной форме. Забвение этого обстоятельства

приводит к тому, что нередко всю нормативную базу и идеальные аспекты хозяйственной деятельности считают культурным содержанием экономики. Технические нормы и идеологические доктрины, нацеленные на оправдание функционального отношения к человеку, вряд ли можно считать “культуросодержащими”. О культуре хозяйствования можно говорить в том случае, если эти нормы, реализуясь на практике, обеспечивают очеловеченность природных и социально-экономических условий.

В такой же степени односторонним является отождествление культуры хозяйствования с суммой продуктов и услуг экономической деятельности. Конечно, ценность включает в себя и значимости их носителей (товаров и хозяйственных технологий), но не сводится к ним. Как-то не укладывается в сознании, что газовая камера или электрический стул – это ценности культуры, пусть даже признанные в качестве социально необходимых устройств. При доминировании установки на пользу, все человеческое часто отступает на второй план. Но при этом полезность, значимость деятельности и ее результатов вовсе не исключают возможности ее культурной осмысленности, оформленности. Наиболее очевидно это при рассмотрении трудовой деятельности, *трудовых отношений и отношения собственности*, которые являются определяющими в сфере экономики.

Существует множество определений труда. Но в них чаще всего обращается внимание на производственно-технологические и профессиональные стороны трудовых отношений. При этом вопрос о смысле труда остается, где-то в стороне. При культурологическом подходе к анализу трудовой деятельности, на первый план выступает не деление труда на физический и умственный, а подразделение труда на творческий и нетворческий. Конечно, в конкретных видах труда, так или иначе, всегда присутствуют оба эти компонента, но превалировать в том или ином случае может какой-то один.

Труд нетворческий наиболее адекватно отвечает задачам достижения максимальной полезности и прибыли. Присущая ему количественная определенность позволяет эффективно осуществлять обменный процесс. Продукты такого труда максимально воплощают меновую стоимость [5]. В условиях развитого товарного производства, где резко возрастает значение меновой стоимости продукта труда, эта сторона хозяйственной деятельности часто выходит на первый план по отношению к реальной полезности и становится самоцелью производства. В результате цели и средства трудовой деятельности меняются местами, а человеческий труд превращается в средство достижения прибыли, капитала и т. п. Конечно, этот процесс зависит от множества факторов, но одним из решающих выступает нетворческий характер труда. Речь в данном случае идет не о “физическом” труде, а о всяком, стремящемся к максимальной выгоде, что

предполагает эффективное использование того, что уже получено и достигнуто. Соответственно и совокупность произведенных продуктов труда и услуг (хозяйственное богатство) ценится, прежде всего, в виде сокровищ, денег, капитала и т. п., независимо от того, каким образом и с какими издержками оно было получено.

Труд творческого характера, в какой бы профессиональной форме и форме разделения труда он ни выступал, по своему содержанию не сводится к товарно-денежным отношениям. При этом продукт такого труда может быть полезен и давать прибыль (рукопись можно продать...), но стимулы к такому труду лишь косвенно определяются вознаграждением и комфортом, социальным признанием. Этими стимулами являются осознаваемые или неосознаваемые стремления понять и выразить себя, *быть* для себя и для других. Поэтому продукты творческого труда в конечном счете действительно “полезны” для развития людей, хотя первоначально могут восприниматься как бесполезные. Подлинным богатством обладает тот, кто работает, чтобы понять и обрести смысл, а не тот, кто работает исключительно ради прибыли, оценки со стороны власти или комфорта собственного существования. От возможностей, которые предоставляет хозяйственная система для творческой деятельности, зависит уровень ее культурности. Конечно, эти возможности не предопределяются жестко экономическими условиями, но вполне можно создать такую ситуацию, при которой любой труд может вызвать только отвращение. Именно присутствие творческого начала приносит в хозяйственные отношения момент осмысленности и соучастия. Динамика соотношения этих двух видов трудовой деятельности и определяет возможный уровень “культуры хозяйствования”. Всякие попытки упразднить товарное производство с его стремлением к расчету и пользе, всегда порождали невыносимые условия для творчества, так как создавали предпосылки распространения деспотии или нищеты. Но и исключительно разумно-прагматический подход к инновационной деятельности неизбежно превращает ее продукты в разрушительную силу.

Таким образом, когда мы говорим о культурном потенциале экономики, то подразумеваем значимость творческого начала в хозяйственной деятельности. Эта значимость проявляется в характере отношений производства, распределения и потребления произведенных продуктов (притом, что уровень выраженности духовного творчества в хозяйственной сфере объективно ограничен). Для того чтобы творческий труд обладал культурным содержанием, необходим целый ряд предпосылок. Остановимся более подробно на условиях реализации этой ценностной установки с тем, чтобы отчетливее представить ее содержание и ввести соподчиненные ей “нормативные координаты”.

Уже в традиционных обществах конкретный труд, связанный с профессиональным мастерством, приобретает социальную значимость как

источник разнообразных благ. Но ограниченность хозяйственных отношений приводит к тому, что развитие человека в незначительной степени зависит от его трудолюбия и творческого отношения к труду. Отсутствие развитого рынка и подчиненность хозяйственной деятельности, к примеру, религиозным целям не столько выводят труд за рамки полезности, сколько ведут к его обесцениванию. В известном смысле это прослеживается не только в Древнем Египте, а и в советской системе хозяйствования... Высокое качество мастерства соседствует с иррациональной растратой накопленного богатства, предельным обезличиванием труда и скудностью потребностей производителей. К труду и собственности постоянно проявляется двойственное отношение. Версии древнегреческого мифа о Сизифе, обреченном выполнять бессмысленный труд, в той или иной степени присутствуют у многих народов, отражая наличие устойчивой ценностной установки, согласно которой труд – страдание, нечистое занятие, составляющее удел низших и рабов. Даже в христианской традиции, где праздность подвергается осуждению как тяжкий грех, на социальной шкале достойной деятельности хозяйственная деятельность – занятие недостойное дворянина и рыцаря. Профессиональная деятельность, приносящая доход, часто осуждается по моральным соображениям.

“Скупой рыцарь” не заслуживает уважения даже со стороны близких. Сословия, владеющие денежным богатством, – купцы и ростовщики, преуспевающие ремесленники – обладают более низким социальным статусом по отношению к духовенству и рыцарству.

Ситуация с трудом и богатством начинает радикально меняться с развитием рыночных отношений. Причем решающим фактором перехода к новому качеству хозяйствования и экономической культуры, по мнению многих исследователей, стало не столько количественное умножение хозяйственных технологий, сколько явления ценностного характера. Один из талантливых исследователей “духа капитализма”, немецкий философ и социолог М. Вебер, достаточно убедительно показал связь между религиозным учением протестантизма о спасении (особенно в самой аскетической его ветви – кальвинизме) и стремлением к хозяйственному успеху, накоплению капитала. Характерно, что движение за реформу католической веры, как раз и было порождено падением моральных устоев духовенства и разгулом стихии личного обогащения.

Великие проповедники Реформации Лютер и Кальвин учили, что человек должен подавлять свои эгоистические интересы и полагать себя инструментом для божественных целей. Спасение обретается не соблюдением формальных ритуалов церкви, а внутренней верой и личной ответственностью перед Богом. Бог протестантизма вызывал у человека не только страх наказания, но и глубокое, личностное чувство вины. Вера в божественное провидение, т. е. в рациональность установленного Богом

порядка, и “больная” совесть стимулировали человека к поиску спасения на том месте и в той конкретной профессии, которая была определена человеку. Все профессии, все виды трудовой деятельности, если они совместимы с евангельскими нормами морали, в равной степени угодны Богу и поэтому почетны. Всюду – в мастерской или на мануфактуре, за прилавком и в море – человек обязан был всеми своими силами служить Богу, доказывая трудом, что на нем почилла благодать Божия. В лютеранстве, как полагал М. Вебер, произошло приравнивание труда к молитве (в немецком языке слово *Beruf* означает и призвание, и профессию). Протестантизм создал новый тип личности, сыгравший громадную роль в экономическом перевороте в Европе и Новом Свете: личности деятельной, дисциплинированной, ответственной, готовой к суровым испытаниям и героизму каждодневного труда.

Таким образом, протестантизм давал высокую оценку труда как средства духовного возвышения. Освящал богатство, доставшееся честным трудом. В приумножении богатства протестант находил свидетельство своего успеха, подтверждение своей богоизбранности. Поэтому честно приобретенное богатство надо приумножать, а не растрачивать на наслаждение жизнью или погоню за внешними знаками отличия. Культурное “освящение” рынка и придало ему вид “цивилизованного капитализма”. Именно из Реформации часто выводится процесс утверждения в Европейской культуре таких ценностных нормативов, как частная собственность, право на труд, экономическая свобода, трудовая дисциплина, исполнительность и профессионализм, инициативность, обеспечение равных для всех социально-экономических возможностей; “справедливая”, по правилам, устанавливаемым самими людьми, конкуренция и т. п. Все эти нормы, реализующиеся в отношениях производственной деятельности, а также обменной и распределительной, часто приобретают иерархическую форму “символа веры” той или иной хозяйственной организации, группы людей или общества. Они поддерживаются системой словесных символов, обрядов и ритуалов, связанных с “отцами-основателями” дела, “героями-новаторами”.

На этой основе строятся многочисленные типологии “экономических культур”. Так, например, в связи с господствующими в данном обществе религиозно-нравственными традициями отмечают существование протестантской, буддийской, мусульманской, православной этики труда и т. д. Но все эти типологии носят все-таки частный характер по отношению к той роли, которую сыграла значимость экономической свободы в “духе капитализма”. Именно значимость экономической свободы обеспечила духовное возвышение труда в индустриальном обществе, но вместе с тем и породила новые противоречия во взаимодействии культуры и экономики.

Капитализм, как система свободного труда и предпринимательства, исключает ориентацию хозяйственной деятельности по образу “домашнего

хозяйства”, наделяя правом определять цели экономической жизнедеятельности каждого из участников этого процесса. Тем самым логика автономизации хозяйства, его “обмирщение”, освобождение от социальных ограничений на использование собственности, в этом аспекте является выражением развития культуры, являясь показателем углубления индивидуализации человека. Вероятно, некоторые выводы М. Вебера и его сторонников по поводу природы ценностных ориентиров капиталистического хозяйства носят несколько односторонний характер, однако поставленный им вопрос о связи культуры капитализма с индивидуальной автономией остается достаточно актуальным. Рынок вне регулятивного влияния идеала индивидуальной автономии неизбежно превращается в террор одной или нескольких групп, навязывающих другим свои рецепты обустройства “земного рая” и “пользы”. Осознание человеком своих обязанностей по отношению к самому себе и другим людям в ходе хозяйственной деятельности возможно только при условии их экономической правомочности.

Значимость *экономической свободы* как внутреннего состояния личности тесно связана с содержанием другой социокультурной нормы хозяйственного бытия капитализма – *частной собственностью*, т. е. собственностью “поделенной” на части и принадлежащей отдельному человеку или группам лиц. Культурная значимость частной собственности проявляется в том, что право обладания, распоряжения и пользования благами является одной из форм установления границы своего “я”, своей “самости”, “самоценности”. При цивилизованном капитализме частная собственность выступает не только средством максимизации дохода и пользы, но начинает рассматриваться, по крайней мере частью общества, в качестве условия творческого самовыражения. Отрицание права собственности каждого человека и своеволие в присвоении чужой собственности становится критерием низкого уровня развития культуры. Характерно, что даже в условиях господства традиционной “ойкономии” в тех обществах, где элементы частной собственности получили максимально возможные формы выражения (Древняя Греция и Рим, городская культура Средневековья), интенсивность и сложность течения духовной жизни значительно выше, чем в обществах с “азиатским способом производства”, где доминировали государственно-административные способы распоряжения собственностью. Конечно, нельзя не замечать противоречивости социокультурного содержания ценности-нормы частной собственности. Касаясь духовной значимости права собственности на землю, русский философ Владимир Соловьев отмечал, что недостаточно признать в этой собственности очевидно присущее ей идеальное свойство. Необходимо укрепить и воспитать это свойство, ограждая его от перевеса низменных, своекорыстных побуждений.

Другими важнейшими ценностями-нормами, связанными с экономической свободой и правом частной собственности, выступают *свобода хозяйственного договора, право на индивидуальное потребление, экономически справедливое распределение*. Кратко коснемся содержания этих ценностей.

В условиях рыночного хозяйствования свобода хозяйственного договора заключается в том, что договорные отношения учитывают не только статус другой стороны или стоимость объекта договора, а и свободу воли договаривающихся сторон. Наряду с взаимной выгодой, культурный контекст договора подразумевает добровольное, личное согласие, а значит – добровольное выполнение обязательств, что конечно не отменяет юридической оформленности договорных отношений. Однако юридические нормативы в этом случае обязательно фиксируют акт добровольного согласия на принятие условий договора и право на его расторжение в случае действий, выходящих за рамки добровольно принятых на себя обязательств.

Довольно часто характеризуюя цивилизованные формы капитализма подчеркивают его потребительскую нацеленность, что выражается в культивировании искусственных потребностей и жажде потребления ради потребления. Но при этом предается забвению важный аспект развития рыночных отношений – индивидуализация потребления, которая делает возможными индивидуальные стили и образы жизни. Суверенность потребителя способна влиять на процесс производства и распределения, придавать им культурную направленность, характер “заботы о других” и ответственности. Относительная независимость потребителей вынуждает предпринимателей иногда вполне осознанно и добровольно инвестировать капитал в сферу религиозной, моральной, художественной деятельности, что создает дополнительные каналы проникновения моральных и эстетических ценностей в сферу хозяйствования. Конечно, возможности такого проникновения ограничены. Экономическая этика (этика предпринимательства, делового общения, благотворительность и т. п.), техническая эстетика, дизайн, прикладное искусство пронизаны стремлением к выгоде, пользе, комфорту. Но, одновременно, они свидетельствуют и о проникновении художественно-эстетических начал в жизнь “рядового человека”. Массовое производство и потребление не только нивелировали людей, но и ознаменовали пробуждение индивидуального сознания рядового “маленького” человека, реабилитировали значимость повседневной жизни, как в быту, так и в практике хозяйствования. Презрение элиты к мещанину, погруженному в мир обыденности и повседневности, сменилось интересом к боли и страданиям, духовным озарениям этих “героев повседневности”, которыми мы все являемся в той или иной мере. Можно конечно иронизировать по поводу того, что “параллельно” большому миру, в котором живут большие

люди и большие вещи, существует маленький мир с маленькими людьми и маленькими вещами, где нормативы поведения определяются “героикой” рекламных видеоклипов и “мыльных опер”, но именно обыденная и “низкая” жизнь обеспечивает социальную легитимность ценностей элитарной культуры. Великие идеалы, которые не находят дорогу в повседневность, могут переродиться в бессмысленную игру слов или стать заложниками идеологического экстремизма. Нарушение суверенитета и прав потребителя порождает экономических и политических монстров типа “производство ради производства”, “научной организации труда”, “всеохватывающих решений”, “скачков в царство свободы”, в чьих “объятиях” гибнет и элитарная культура.

Что же касается ценностного норматива экономической справедливости, то несмотря всю его историческую и идеологическую вариативность, он означал устранение оков, налагаемых традиционным обществом на социальную мобильность. Любое право на распоряжение и использование таких ресурсов как труд или капитал начинает зависеть не только от социального статуса по рождению, а и от собственных, личных достижений. Не подлежит сомнению, что в отношении распределения капитализм благоприятствует определенной группе лиц, прежде всего – группе удачливых и эффективных предпринимателей и нередко “обмен становится обманом” (В. Соловьев). Но в то же время экономическое и социальное вознаграждение этой группы может быть связано с интересами и потребностями других групп населения, если в обществе создаются правовые гарантии для экономической свободы. Экономическая свобода, свобода хозяйственного договора, индивидуализация потребления ведут к тому, что хозяйственный успех в значительной мере может быть привязан к общественно желательным результатам.

Ведущие ценностные нормативы хозяйственной культуры рыночной экономики предопределяют такие характерные черты “человека экономического”, как нацеленность на достижение и успех, равные для всех экономические возможности, конкуренцию, поддержку инновационной деятельности, качество работы, профессионализм, тесную зависимость социальной мобильности от качества своей деятельности и инициативы. Русский философ Иван Ильин, отвечая на вопрос: возможна ли свобода и творческая инициатива без частной собственности, подчеркивал, что хозяйство без свободного внутреннего побуждения, без личной инициативы и частной собственности, бюрократически ведомое безразличными чиновниками, – не создает ни благосостояния, ни даже достаточного и сколько-нибудь доброкачественного продукта. Такое хозяйствование общественно и государственно вредно.

Но нельзя не замечать и культурной ограниченности ценностно-нормативных установок индустриальной цивилизации. Да, возникновение гражданского общества с соответствующим ему “духом капитализма”

создали возможности для расширения поля духовности в хозяйственной сфере, позволили ей подняться на второй уровень культуры. Однако парадоксальным образом все достоинства рыночного хозяйствования часто обращаются в свою противоположность. Выравнивание социально-экономического положения значительной части общества, снятие многих социальных барьеров, высвобождение творческого потенциала стало основой для проникновения в хозяйственную сферу цивилизованности, но одновременно с этим рыночное хозяйство обезличивает и унифицирует людей, приносит анонимность в человеческие отношения, порождает механизмы манипулирования поведением через рекламу, банковскую и налоговую систему.

Особое значение в преодолении этой анонимности играет учет этнического и национального своеобразия экономических отношений. Ценности-нормы рыночных отношений, как свидетельствует культурно-исторический опыт развития человечества, реализуются в большей степени тогда, когда они органично включают элементы специфической этики труда выработанной тем или иным этносом в процессе своего духовного становления. Однако этот вопрос, по-видимому, уместней рассматривать в контексте своеобразия развития национальных культур (немецкой, русской, американской, японской и т. п.), что выходит за рамки этой книги.

Вместо выводов

По-видимому, грядущее общество, которое часто называют постиндустриальным или эпохой постмодерна, не будет ни обществом господства технологического рационализма, ни “царством свободы”. Пока нет никаких реалистических посылок провозглашения “отмены труда и собственности”, но вполне правомерно ставить вопрос о преодолении доминанты принудительного, нетворческого труда и приоритете духовной стороны в общественном богатстве. Утопично понимать духовную свободу как свободу исключительно вне сферы труда. Мир вне труда не имеет для человека смысла. Не следует забывать ироничную мудрость Вольтера, который отмечал, что труд устраняет от нас три больших напасти: скуку, порок, нужду. Человечество обречено на постоянные поиски путей единения “профессии и призвания”, на каждом качественном этапе технологического развития. Преодоление конфликта хозяйства и культуры, по сути – цивилизационных и собственно культурных форм, не означает подчинения, растворения одного в другом, а предполагает последовательное умножение “культурных фильтров” в “теле хозяйства” и поиск баланса между пользой и “культурной избыточностью”. К тому же отнюдь не все предопределяется исключительно напряженностью

экономики и культуры. Эта противоречивость во многом обуславливается социокультурными диссонансами в политико-правовой сфере, которые сказываются в целом на всей динамике взаимодействия культуры и общества. Цивилизованность хозяйственной жизни всегда предполагает и соответствующую политико-правовую оформленность межчеловеческих отношений.

1. Булгаков С. Н. Философия хозяйства. – Соч. в 2-х тт. Т.1. – С.233
2. Фромм Э. Здоровое общество. – В кн.: Психоанализ и культура. – М., 1995. – С.564.
3. Там же. – С.559.
4. Об уровнях культуры: (низшем “витальном”, втором “специализированном” и “высшем” – уровне полноценной культуры) – см. напр. в кн.: Большаков В. П. Культура как форма человечности. – Великий Новгород, 2000.
 5. В экономической литературе ее иногда называют “меновая ценностью”.

ГЛАВА II. КУЛЬТУРА И ПОЛИТИКА

Феномен “политический культуры” и традиции его осмысления

1. Культура и политика: конфликт интерпретаций

Взаимоотношение культуры и политики часто видится как противостояние жизни и смерти, прекрасного и безобразного, добра и зла. Очень показательна характеристика “культурности” государства, данная поэтом М. Волошиным, который отмечал, что цель государственного бытия – процесс пищеварения, мерило же культуры – чистота отхожих мест... Есть какая-то непреложность в том, что даже самые благие намерения в политической сфере вырождаются в нечто противоположное: “хотели как лучше, а получилось, как всегда...”. Все, кто отпивает большими глотками из политической Леты, неизбежно забывают о совести, милосердии, справедливости, правде.

Такой образ политики, по-видимому, обусловлен тем, что центральной проблемой, “сердцем” политического является власть. Еще Платон в одном из диалогов отмечал, что нет человеческой души, которая выстоит искушению властью. Но могут ли люди обойтись без власти? Очевидно, нет. Власть, как особый тип воздействия людей друг на друга, связанный с подчинением, приказыванием или зависимостью, является неотъемлемой стороной любой человеческой деятельности. Мы постоянно сталкиваемся не только с властью государства, но и властью экономической, религиозной, властью любовных чар, наконец... Власть, как “возможность приказывать в условиях, когда тот, кому приказывают, обязан повиноваться” (Е. Вятр), является неотъемлемым средством согласования человеческих действий. И отнюдь не все виды властных воздействий ассоциируются у нас с насилием и произволом. Причину радикального воздействия политики на судьбы людей следует искать не столько в самом факте присутствия в этой сфере властных отношений, а в особом, *публичном* характере политической власти.

Нарастание масштабов человеческой деятельности и усложнение социальной организации общества (дифференциация социальных интересов) неизбежно порождают потребность во власти публичной, т. е. стоящей над всеми и выступающей от лица всего общества. Происхождение политической власти было обусловлено необходимостью объединить действия многих людей, преодолеть стихию внутригрупповых и межгрупповых конфликтов. Постепенно публичная власть приобрела вид сложной системы отношений между многообразными социальными институтами: государством, партиями, средствами массовой информации и т. д. Она “оделась” в правовые формы, обзавелась штатом

профессиональных “актеров”, исполняющих роли граждан, избирателей, бюрократов, судей и парламентариев, сосредоточила у себя многообразные ресурсы контроля за поведением людей. Главным назначением этой системы стала интеграция общества, обеспечение эффективности общезначимой деятельности и реализации задач, которые со временем стали называть национальными интересами. “Платой” за возможность достижения такого согласия и является превращение властных отношений в отношения господства и подчинения. М. Вебер видел специфику такого рода отношений в возможности господствующей стороны проводить внутри общества собственную волю даже вопреки сопротивлению.

Таким образом, для того чтобы привести к “единому знаменателю” несовпадающие социальные интересы, публичная власть неизбежно придает естественным, неформальным тяготением людей искусственный, безличностный характер (государственно-бюрократический и формально-юридический). При этом такие “частности” как судьбы отдельных людей, их право на добровольный выбор ценностных предпочтений – отходят на второй план, подчиняясь “логике социальной целостности”. Политическое единство на практике всегда есть доминирование чьих-то интересов, за которыми стоит максимум организованной силы и влияния. Публичная власть всегда в явном или скрытом виде – способ установления регулируемых отношений путем централизации функций принуждения. А *политика*, соответственно – сфера, в основном целенаправленных отношений между социальными группами и организациями по поводу использования институтов публичной власти для реализации своих социальных интересов. Такого рода отношения, как со стороны правящих групп, так и оспаривающих их право, неизбежно предполагают использование внешнего принуждения в той или иной форме. Никакие декларации о правах человека и заявления о высшем смысле политики не отменяют того, что “право распоряжаться жизнью и смертью” (Э. Канетти) остается идеологией и значимым инструментом публичной власти.

В этом отношении политическая стратегия принципиально противоположна культурной. Ценностная оформленность человеческих отношений предполагает достаточно тонкое личностное различие добра и зла, прекрасного и безобразного, внутреннюю устремленность к высшим идеалам и не может быть органичной для политических отношений. По своему характеру они массовидны, безличностны и строятся на основе господства и подчинения. Именно поэтому, широкое использование в политологии и практической политике термина “политическая культура” не снимает проблемы трагической дихотомии культуры и политики.

В содержательном плане политологи часто определяют политическую культуру как совокупность верований и представлений, определяющих политические действия (Д. Истон); как специфический тип политических позиций, благоприятствующих демократической

стабильности (Г. Алмонд и С. Верба); как высшие принципы, на основе которых обеспечивается согласие (Т. Парсонс) и т. п. “Ценности политической культуры” при этом выступают некой системой типичных образцов политического действия, характерных для того или иного общества. При таком подходе куда-то пропадает человек, как существо способное к самоопределению на основе признания безусловной и высшей ценностью другого человека (независимо от его социальной принадлежности или “вписанности” в общепризнанные политические позиции). Лишенные гуманистического, культурного контекста нормы и образцы политического действия превращаются в конечном счете в технологические критерии устойчивости или неустойчивости функционирования политической машины. Вот отчего в политологической литературе трудно уловить грань между описаниями типов политических систем, режимов и феноменов политической культуры. Так, в одной из известных классификаций политической культуры, предложенной видным американским исследователем Г. Алмондом, различаются четыре типа политической культуры: англо-американская, континентально-европейская, доиндустриальная (авторитарно-патриархальная) и тоталитарная. Причем важнейшими показателями качества политической культуры здесь выступают ее светская направленность, практичность, однородность и центризм (уход от крайностей в решении социально-политических проблем). Воплощением “культурности” при этом объявляется англо-американская политическая практика, демонстрирующая максимальную рациональность и эффективность. Но ведь культурность и эффективность – вовсе не синонимы. Более того, культура, реализуемая в совести, милосердии и поисках “высших смыслов” бытия – непрактична, нерациональна.

Некоторые исследователи, стремясь избежать этого противоречия, определяют политическую культуру как внеинституциональную систему политики, имея в виду религиозные, моральные традиции и социально-психологические установки (“национальный характер”), прямо или косвенно влияющие на политику. Но и в таком случае понятие “политическая культура” не становится более определенным. Если речь идет просто о влиянии религии и морали на характер деятельности институтов государства, что совершенно очевидно, то к чему вводить особый термин? Если же описываются сложные процессы взаимопроникновения политики, морали и религии, то хотя это и происходит, но не обязательно свидетельствует об окультуривании политики. Ведь в самой религии и морали отнюдь не все относится к собственно культуре. В истории человеческой цивилизации немало примеров как “облагораживающего”, так и разрушительного “бесовского” воздействия религии и морали на политическую практику. “Варфоломеевские ночи” и “моральный каннибализм” являются частыми

спутниками социально-политических реформ, проводимых под эгидой церкви, морализирующих идеологов или фанатиков. По-видимому, поэтому можно встретиться с диаметрально-противоположными трактовками содержания политической культуры, в частности в России, если они исходят из специфики морально-религиозного влияния на политику. Так, одни исследователи поют гимн “соборности”, как универсальному способу единения мира политики и культуры, а вторые, не с меньшим пафосом осуждают политико-культурных мутантов православности и державности порождающих правовой нигилизм, рабский коллективизм. Характерно, что присущая понятию “политическая культура” противоречивость, независимо от подхода исследователей, вынуждает не только культурологов, а и политологов иногда выступать с рекомендацией ограниченного его использования.

Но ни радикальное разведение культуры и политики, ни чисто декларативное провозглашение всего идеального в политике “политической культурой”, не проясняют сути проблемы. Конечно, политика вне культурного контекста, вне соотнесенности с ценностными отношениями – насилие и смерть, а “разумность и практичность” такой политики только лишь усугубляют страдания людей. Фашистские лагеря смерти были очень “разумно и практично” организованы. Но и без известного учета цивилизационных пределов взаимопроникновения культуры и политики невозможно их конструктивное взаимодействие. “Высшие духовно-нравственные ценности проявляются в политической деятельности только опосредовано..., любовь может быть лишь личностным отношением... и не имеет смысла говорить о любви между народами, а тем более государствами и ведомствами, которые представляют политики. Ибо социальные институты не имеют никаких средств ее реализации” [1].

В тоже время в политике может присутствовать некоторая культурная оформленность человеческих отношений. При этом следует учитывать, что культура, как совокупность ценностных отношений, в которых воплощаются идеалы достойной человеческой природе существования, обладает сложным, многоуровневым строением. В разных сферах человеческой жизнедеятельности возможности реализации культуры – различны. В сфере политики духовные ценности могут быть реализованы в лучшем случае в нормативно-значимой форме. “Культурность” политики проявляется как некоторая оформленность”, “обработанность”, нормированность, цивилизованность отношений между людьми по поводу использования институтов публичной власти. Оформленность эта, в силу отмеченных ранее причин, не может быть вполне устойчивой, она преимущественно внешняя. Политическая власть всегда связана с насилием и говорить о достижимости ее “высшей облагороженности, одухотворенности, очеловеченности” – не приходится.

Поэтому некоторые исследователи используют термин “политическая культура” с оговорками, что это “не вполне культура”, “нижний, витальный уровень культуры”, а то и просто рассматривают политику как “зону рискованной деятельности”, где проявления культурности возможны, но побеждает все же – польза, расчет, субъективизм оценок. Рассуждения же самих политиков о нравственности власти выглядят или социальной демагогией или проявлением их некомпетентности.

Для оценки возможностей “одухотворения” политики следует учитывать и то, что в политике объективно существует “зона” инертная к культурным ценностям – это, как правило, сфера политических технологий. Например, пропорциональная или мажоритарная технология выборов сама по себе достаточно “равнодушна” к тому, насколько “человечны отношения” между участниками избирательных компаний в том или ином обществе, здесь важнее их компетентность, информированность и т. п. Поэтому для выяснения потенциала окультуривания политики следует очертить сферу, где максимально возможно их “пересечение”, проникновение культуры в политику, возникновение условий для проявлений духовности. Тогда мы и будем говорить о том, что обозначают термином политическая культура.

2. Легитимность как социокультурная характеристика власти

Легитимность, как отмечает большинство социологов и политологов, является важнейшей социокультурной характеристикой властных отношений. Однако в этих отраслях обществоведения понятие легитимности используется достаточно “инструментально”, в контексте исследования социальных технологий властвования. В тоже время в культурологии категориальное содержание понятия легитимности пока еще не получило должного внимания. Рассмотрение этой категории и стоящих за ней социальных феноменов в тесной связи с понятием политической культуры может содействовать более глубокому пониманию процессов взаимодействия мира политики и культуры.

Наиболее отчетливо взаимосвязь, соприкосновение и столкновение мира культуры с политикой прослеживается именно в явлении легитимности политической власти. Первоначально содержание понятия “легитимность” (от *лат.* *legitimus* – законный, правомерный) было достаточно близко по смыслу правовому термину “легальность” (от *лат.* *legalis* – правовой, юридический), с чем можно встретиться и по сей день, особенно в литературе по юридической проблематике. Однако со временем, прежде всего под влиянием методологических исследований немецкого социолога М. Вебера, оно наполнилось специфическим содержанием и стало использоваться для характеристики властных

отношений не с юридической, а с социокультурной стороны, в аспекте влияния на власть и собственность ценностных ориентаций. Если отвлечься от терминологических тонкостей в определении легитимности, то легитимность власти выражается в добровольном ей повиновении, в ее способности обеспечить согласие и политическое участие без принуждения. Легитимность – показатель доверия и уважения к власти со стороны подчиненных. Таким образом, легитимность не сводится к юридической оформленности или способности власти эффективно пользоваться ресурсами насилия. В истории нередки случаи, когда распад могучих политических образований начинался с утраты доверия к власти. И, наоборот, даже при дефиците ресурсов принуждения, безусловное признание гражданами права власти на отдачу приказов, выводило общество из кризиса. “Легитимность подобна кудеснику, беспрепятственно создающему необходимый порядок с помощью доверия”, – отмечал немецкий философ К. Ясперс – “нелегитимность – это насилие, которое повсеместно порождает насилие, основанное на недоверии и страхе” [2].

Очевидно, что прямо или косвенно процедура легитимации предполагает присутствие ценностного начала в политических отношениях, так как вырастает из совместимости идеалов должного и стремлений к их воплощению у правящей элиты и управляемых. Обретая легитимность, власть приобретает некую “окультуренность” символическую оформленность, что потенциально позволяет ей выполнять функции символического посредника, не прибегая к очевидному насилию и не утрачивая эффективности. Символизм власти – свидетельство широкого использования в практике властных взаимодействий идеальных ресурсов: религиозных, моральных, эстетических и иных.

Общепризнанной трактовки символического (от *греч. symbolon* – знак, примета) не существует. В самом общем виде символ – особый знак, образ (в графической, звуковой, пластической или какой-либо иной форме), выражающий идею или комплекс идей, обладающих для людей особым смыслом. Своеобразие знака-символа в том, что отображаемое им идеальное содержание всегда отлично как от вещественного бытия самого знака, так и от действительного содержания окружающей реальности. Например, христианский крест или государственный герб, обладают значимостью, точнее могут обладать значимостью, независимо от их вещественного воплощения. Символ – всегда более чем знак, его значение обретает смысл только при соотнесенности с миром ценностей. Присутствие символической стороны у той или иной сферы человеческой жизнедеятельности – свидетельство ее соприкосновения с пространством культуры. Причем, чем сложнее символизм, тем глубже это взаимодействие. Свидетельством тому служит богатство символических форм в религии, морали, искусстве. Обретая символическую “оболочку”

политика становится “чувствительной” к ценностному содержанию и политические действия приобретают характер “честных и бесчестных”, “прекрасных и безобразных”, “комических и трагических”, “священных и бесовских”.

Символический аспект легитимности власти – отчетливое свидетельство того, что власть обретает, пусть и в специфической форме, “культурный капитал” (Ш. Бурдьё) и символические ресурсы. Придание символического смысла политике позволяет власти более эффективно и цивилизованно выполнять свои функции. Поэтому по особенностям легитимации власти и динамики ее символических форм можно судить о характере, уровне политической культуры общества.

Содержание легитимности и способов ее обеспечения в современных условиях трактуется очень вариативно, что связано с усложнением представлений о природе власти и характере властных отношений. Однако по сей день в основании разнообразных концепций легитимности усматривается типология, разработанная немецким социологом и философом Максом Вебером (1864–1920). В соответствии со своими методологическими установками он обозначил три возможных (типичных) способа достижения добровольного подчинения власти: *традиционный*, когда оно обеспечивается поддержанием веры в святость традиций; *харизматический* (от лат. *charisma* – божественная милость, дар), основанный на доверии к политическому лидеру, вере в его сверхординарные качества; *легальный*, предполагающий убежденность в разумности и эффективности права.

Так, в одной из известных в современной политологии концепций легитимности (американского исследователя Д. Истона) прослеживается влияние его идей. Согласно Д. Истону, легитимность связана с моральной стороной власти, что и обеспечивает принятие власти и добровольное подчинение ей. Легитимность выражает тот факт, что участники политического процесса воспринимают деятельность властных структур как соответствующие их моральным принципам. В качестве источников легитимности Истон выделяет идеологию, личные качества и структуру. *Идеологическая* легитимность вырастает из убеждения о соответствии власти устоявшимся представлениям о справедливости, закрепленным в идеологических доктринах. *Персональная* или личностная легитимность свидетельствует об убежденности граждан в том, что личностные характеристики (моральные и профессиональные) политического деятеля соответствуют требованиям, возлагаемым на него властной ролью. Наконец, *структурная* легитимность проявляется в убежденности граждан в эффективности и справедливости распределения политических ролей. И в этой и ряде других концепций современные формы легитимации по сути выступают модификацией исходных форм, обозначенных М. Вебером.

Многообразные формы легитимации власти в известной мере свидетельствуют о потенциале политической культуры. Если публичная власть (в частности государственная) может быть внутренне принятой людьми, ощущаться и осознаваться ими в качестве жизненно необходимой, служащей им, то в ее деятельности в принципе возможно воплощение добра, справедливости. Русский философ И. Ильин полагал, что обретение государством духовных оснований начинается с момента добровольного признания и соблюдения гражданами государственных законов, потому, что это единственный способ поддержать правопорядок и в то же время оставаться в нем свободным.

Конечно, такое единство на идеальной, символической основе может носить иллюзорный характер и выступать прикрытием для самого бесчеловечного насилия. Дело не только в самом по себе внутреннем принятии власти и добровольности подчинения или ее символической оформленности. Харизматическому лидеру зачастую подчиняются именно добровольно. Фашистские режимы в Италии, Испании, Германии, особенно первоначально, были внутренне приняты многими людьми. Тоталитарный советский режим до сих пор вызывает ностальгию по утраченному “морально-политическому единству”, “торжеству социалистической законности”, ярким праздникам “в долине смерти”. Упорядоченность, нормированность, даже жесткая, прикрытая демагогией и символически оформленная, бывает просто удобной (выгодной), освобождая людей от ответственности и порождая иллюзию свободного выбора. Ощущение чьей-то власти как блага – характерно и для рабского состояния.

Культурная организация власти предполагает, что в ее действиях присутствует нацеленность на утверждение такого порядка, который делает человека все более человеческим. Самое большее, что, опять-таки в принципе, возможно в плане такой организации, – добиться, чтобы представитель власти любого ранга был и ощущал себя обслуживающим людей, а не руководящим ими. И любой человек в отношении к любому чиновнику выступал не как подчиненное и зависимое, а как достаточно свободное в социальном плане существо. Возможность такого управления – именно принципиальная. Оно не является по сути политическим. Реальные политические системы и государственные образования могут лишь более или менее приближаться к этому идеалу. И все же следует считать некоторой гиперболизацией мысль Н. Винера о том, что у власти будут всегда те, кто рвется к власти.

Легитимность власти, хотя и не обеспечивает достижения идеала культурной политики, может служить достаточно эффективным способом проникновения в политику гуманистического содержания, если не впадать в моральный абсолютизм. Наиболее очевидно это прослеживается при доминировании легальных форм легитимации, когда отношения власти и

граждан опосредуются правовыми нормативами обязательными к исполнению всеми участниками политического процесса, что создает предпосылки для оформления атмосферы взаимной ответственности и проникновения в политику нравственного содержания

От характера правовых установлений во многом зависит не только устройство институтов власти, а и содержание доминирующих в обществе социально-политических идеалов. Если в обществе существуют политико-юридические условия для утверждения приоритета личностных прав перед властью, то тогда их содержание хотя бы в ограниченном виде прослеживается в практике политических отношений. В этом контексте традиционная и харизматическая легитимация создает всего лишь исторические предпосылки для становления политической культуры. Поэтому возврат к ним в современных условиях – свидетельство деградации ценностно-нормативной основы политики. И хотя сам Вебер достаточно скептически относился к практической реализации идеала легальной легитимности, практика развития ряда государств показывает, что политическая свобода реально возможна только в правовом государстве, где в политико-юридических нормах присутствует элементарное нравственное содержание (осознанная гражданская ответственность, терпимость и т. п.)

Таким образом, по характеру легитимации можно достаточно достоверно судить о качестве политической культуры общества и, наоборот, политическая культура всегда предполагает наличие легальной легитимности в той или иной форме. Не менее продуктивно, категория легитимности может быть использована и для рассмотрения исторической эволюции ценностного содержания политических отношений в связи с культурно-исторической динамикой форм легитимации.

Формы проявления культуры в политике: культурно-историческое содержание политических ценностей

1. Архетипическое наследие политических отношений

Один из основателей современной политической антропологии Элиас Канетти (1905–1994) рассматривал в качестве изначального феномена власти – выживание. Властитель – это тот, кто выживает, когда другие гибнут, а так как простейшая форма выживания – убийство, то угроза смертью превращается в важнейший инструмент публичной власти. Поэтому, как бы себя политическая власть ни маскировала, надевая правовые, религиозные и моральные маски, в конечном счете она всегда несла смерть и насилие. Смерть – это то, что служит основным источником развертывания и усиления власти. Культура же, как способ внутренней

саморегуляции на основе возвышенных идеалов – принципиально иная стратегия существования. Перефразируя исходную установку Канетти можно сказать, что культурный человек – это тот, для кого высшей ценностью является жизнь другого человека. Следовательно, политика и культура несовместимы, между ними не может быть точек соприкосновения. И все-таки конфликтность в подобной форме – всего лишь один из аспектов сложной динамики публичной власти и духовных феноменов, цивилизации и культуры.

Ни в момент своего зарождения, ни на нынешнем этапе своей эволюции формы политического принуждения не нацелены против жизни. Скорее наоборот, политические и культурные стратегии, специфическим образом стремятся противостоять смерти и стихии природной произвольности. Когда смерть превращается в *главный инструмент* власти, исчезает и политика. Тотальное насилие неизбежно, рано или поздно, порождает войны и анархию, в которых гибнет, сужается культурное поле.

Современные исследования психологической антропологии опровергают представления об изначально разумном и моральном дикаре, неуклонно шагающем по дороге культурного прогресса, препятствием которому служит “лукавство” частной собственности или всемогущее государство. В эпоху архаики, или пользуясь более традиционным для российских историков термином – первобытности, не существует еще ни культуры, ни политики в современном смысловом значении. Есть только предпосылки. В глубокой древности зачатки социальной организации были слабо дифференцированы: элементы морали, религии, политического тесно переплетены. Если не вдаваться в нюансы научных споров по вопросу устройства родовой общины, основанием для зарождения власти, как полагает ряд ученых, стала система эквивалентного, обязательного обмена (женщинами, пищей, словами-знаками, предметами и изделиями). Такого рода обмен в свою очередь сложился в результате естественного стремления обуздать, восходившие к прошлому инстинкты стихийного выживания.

Запреты на инцест и убийство членов своего рода, по-видимому, стали способом вынесения вовне свойственной нашим предкам агрессивности, которая стимулировала эволюцию, но одновременно ставила их и на грань самоуничтожения. На этой основе и складываются первоначально внутри рода, а затем и между родами, специфические “надприродные” отношения, которые замещали опасные конфликты магическими действиями и ритуалами обмена. Инстинктивный страх перед последствиями разрушения этого порядка, родового и общинного единства, проявляется в неукоснительном соблюдении системы табу, строжайших запретов, нарушение которых было чревато смертью.

Содержание этих запретов постепенно закреплялось в многочисленных нормах общения, составивших ядро архаического мифа.

По мнению ряда исследователей, табуированные требования в архаическом обществе исполняются не на основе “моральных” оценок или властных воздействий “сверху”, а в форме преимущественно безусловных психофизиологических реакций. Без видимого принуждения люди вели себя по отношению к другим членам *своей общины* так, как этого от них требовала традиция соблюдения системы табу. Осознание того, что он нарушил табу, пусть даже случайно, могло парализовать жизнь в человеке без каких-либо воздействий со стороны коллектива. Власть общинного лидера в условиях безусловной “власти” табу существенно ограничена. Это преимущественно власть авторитета, основанная на престиже.

По закону эквивалентного обмена, тот, кто вносил в групповое выживание наибольший вклад, должен был что-то за это получить от остальных, а так как адекватность по отношению к нему в пище и предметах была невозможной (он же самый лучший, сообразительный, удачливый), то он получал нечто “неколичественное” – уважение, почтение, благодарность. То, что начинает цениться наравне с пищей и даже выше, становится предметом особого табуирования. Удачливый обладатель “идеального капитала” и соответственно предметы, используемые им, наделяются особой жизненной энергией. Отдавая другим полезные “излишки”, лидер получал нечто “невесомое”, которое со временем становилось все более значимым, обретало нормативные формы и могло быть “конвертировано” во вполне вещественное – пищу, оружие, рабов и т. п.

Таким образом, изначально рождение власти и ее устойчивость определяются не столько способностью подавлять окружающих, а связаны с авторитетом, основанным на престиже. Первые лидеры общинных объединений всегда совмещали “административные” функции с магическими, символическими. В этом контексте инстинктивное, а затем и осознанное неприятие смерти является исходной точкой становления как отношений господства и подчинения, так и культурной стратегии развития.

В основании содержания политических норм и культурных идеалов лежат архаические формы табуирования стихии природных инстинктов. И по сей день, политическая и культурная символика использует образные структуры, возникшие в архаике. И какова бы ни была природа наследования этих структур, о чем спорят психологи и культурологи, архетипы (от *греч.* *arche* – начало и *typos* – образ) “Отца”, “Матери”, “Предвечного Младенца” и т. д. могут символизировать как неотвратимость наказания, групповую сплоченность, так и устремленность к нравственному совершенствованию. Иное дело, что внешние способы регуляции человеческих отношений потенциально предрасположены к

сползанию в жесткие формы, а сам по себе символизм не является свидетельством гуманизма.

Конечно, по отношению к архаическому обществу, нельзя говорить ни о легитимации власти (публичной власти попросту нет), ни о политических ценностях-нормах (политической культуре), ибо не было ни политики, ни культуры. Человечеству потребовались тысячелетия для того, чтобы выработать цивилизованные формы публичной власти совместимые, пусть и в весьма ограниченном виде, с культурными ориентациями. Что же касается архаического наследия в политике, то оно очевидно прослеживается не только в первых государственных образованиях, что вполне естественно. К сожалению, архаическое отчетливо присутствует и в современной политике, особенно в периоды революций, войн и всплеска националистических движений. Возврат к архаическим формам регуляции политических отношений, когда изначальные инстинктивные запреты разрушены цивилизацией, особенно опасен, так как ныне человечество обладает совершенными технологиями убийства...

2. Социокультурное содержание политики в традиционных обществах

Традиционное общество можно считать той исторической ступенью, на которой зарождается и развивается публичная (политическая) власть, формируется государство и прослеживается феномен легитимности. Политические отношения возникают в моменты оформления первых ранних цивилизаций: Древнеегипетской, Месопотамской, Древнеиндской. Процесс этот продолжается в Древнем Китае и Древней Греции, в ряде других регионов с относительно благоприятными условиями для оседлого существования и земледельческого труда. К традиционной можно отнести и формы политической организации, сложившиеся в период распространения буддизма, христианства, ислама. Несмотря на то, что все эти общества и государственные образования обладают цивилизационной и культурной спецификой в их социальном развитии прослеживаются и некоторые общие тенденции.

Для традиционных обществ, как подчеркивает большинство исследователей, характерны замедленные темпы социальных изменений. Цивилизационные формы существенно не меняются иногда на протяжении столетий. В культуре, даже при оформлении ценностно-идеального компонента, как, например, в Древней Греции, продолжает доминировать нормативная сторона, приоритет в отношениях отдается традициям, канонизированным стилям мышления и стереотипным нормам поведения.

В политике господствуют формы традиционной и харизматической легитимации.

Важнейшим условием перехода к политическим формам развития стала смена общинной системы эквивалентного обмена на централизованно-перераспределительную. Это заложило основание для формирования институтов публичной власти. На смену старейшине и общинному совету пришел административный аппарат (чиновники, жрецы, воины-дружинники) во главе с правителем (правителем-первосвященником). Это, в свою очередь, стимулировало становление многочисленных обслуживающих каст, сословий и групп. Уже в первичных государствах обозначаются основные признаки политического состояния и складываются зачатки легитимации. Однако политический характер власти в таких обществах скрывается за представлениями об обществе как “большой семье”, где есть старшие и младшие, присутствует “отец”, который обязан заботиться обо всех.

Отношения по поводу власти в традиционном обществе нельзя считать “чисто” политическими, они не отделены от религиозных, хозяйственных, ведь “отец” отвечает за все. “Дети” были обязаны “отцу” и платили ему покорностью, участием в походах, приношением дани. Легитимность такой власти связана с поддержанием традиций и персонификацией государственных образований, означавшей неограниченное господство живого бога. Поэтому процесс легитимации носит ограниченный, односторонний характер, а значит – крайне неустойчивый. С одной стороны, культивируются образы “благочестивых, справедливых” владык, получает развитие и символическая сторона власти – удостоверяющая справедливость и надежность господства (короны, печати, устройство могильников, порядок ритуалов и т. п.). Но, с другой стороны, практическая деятельность государства абсолютно беспощадна и не требует признания справедливости своих действий. Всякие конфликты в системе личной зависимости устраняются с помощью процедур публичной казни, изощренных телесных наказаний, голода и т. п. Существующая система права в основном регламентирует процедуры прямого насилия и, по сути, выступает “правом на смерть”.

В периоды неустойчивого развития, максимального отчуждения государства от общества, народные движения за “справедливую” власть порождали харизматических вождей, которые пытались скорректировать содержание существовавших норм в сторону их гуманизации. Но в условиях господства традиционализма эти лидеры, даже придя к власти, воспроизводили сложившуюся до них систему властных отношений.

Власть в традиционном обществе, независимо от степени сложности и исторических модификаций, всегда тяготеет к деспотии (от *греч. despoteia* – господство, владычество), для которой характерны жесткие способы обеспечения социальной целостности. Деспотию часто

определяют как неограниченную, нестесняемую никакими формальными правилами власть, но это не совсем так. Политический деспотизм может быть достаточно оформлен, как юридически, так и символически (религиозно и эстетически). Главное в том, что легитимация власти при таком способе правления осуществляется традиционным или харизматическим способом, что неизбежно привносит высокую степень произвольности в действия власти по отношению к подданным. Деспотическая власть – это фактически перенесение дополитических форм власти (власти над домашними и рабами) на существенно усложнившиеся социальные связи. “Отец”, только уже в лице монарха, вправе карать и миловать, устанавливать законы в соответствии со своей волей. Более того, отказ от такого произвола мог обернуться утратой властных полномочий, так как означал выход за рамки тысячелетних традиций. Характерно, что даже в современных политических реалиях восстановление, пусть даже в урезанных формах традиционных способов легитимации придает властным отношениям черты деспотии: слияние религиозной и светской власти; всеобщее рабство, воспринимаемое как равенство; технологии “воспитания” по жестоким канонам; регламентация одежды; искусство маски, церемонии и позы. А за всем этим – власть, не связанная никакими обязательствами по отношению к личности.

Однако и в культурно-исторических границах традиционного общества существуют “острова”, где обозначаются черты перехода к иной модели политического и складываются возможности для более цивилизованной политики – полисная цивилизация Античности и позднего Европейского средневековья.

Хотя в античности сфера политического еще не обособлена от религии, и античный полис сохраняет черты традиционного общества, наличие частной собственности, атмосфера состязательности, стремление к самоутверждению привели к становлению специфических ценностных нормативов отношений народа и власти. Суть базовых социокультурных установок полиса проявляется в трех основных ценностных нормативах: “исегория” – свобода слова (право на высказывание); “исотомия” – гражданская свобода участия (равенство в занятии должностей); “исономия” – гражданское равенство (равенство перед законом). Конечно, не следует идеализировать античную “демократию”, так как эти нормы не распространялись на большую часть населения городов-государств (женщин, рабов, выходцев из других государств). К тому же при деградации полисных структур, а это происходило достаточно часто, власть приобретала многие черты традиционной деспотии. Тем не менее, в полисе впервые в истории человеческой цивилизации отношения власти приобретают “диалоговую” форму. Поданные превращаются в граждан, правомочных определять характер устройства государства. Законы полиса, создаваемые при участии его полноправных членов, нацелены не только на

сохранение социальной целостности, но и частично учитывают многообразие их интересов. Общественное согласие достигается не только с помощью прямого насилия, а и на основе добровольного сотрудничества, связанного с убежденностью в достижимость разумной и морально-обоснованной меры сочетания общих и частных интересов. Общеизвестна неприязнь, отвращение граждан полиса к тирании (единоличное правление, основанное на произволе), олигархии (господство небольшой, наиболее богатой части общества) и уважение к мудрой власти, способной убедить своих граждан и обеспечить общественное согласие. Только полисная цивилизация могла подвести к выводу, что политическая жизнь есть проявление высшей природы человека, а человек, – прежде всего “zoön politicon” (политическое животное). Политика начинает восприниматься как искусство жизни в полисе, которое требует умения “властвовать и быть подвластным” одновременно. Это, по мнению древнегреческого философа Аристотеля, возможно тогда, когда граждане стремятся не только к удовлетворению своих естественных и социальных потребностей, а рассчитывают достичь высшей цели – Блага.

Конечно, в условиях традиционного общества – это недостижимый идеал, очень далекий от реальной государственной практики полиса, где поведение жителей города-государства строго контролируется. Регламентируется иногда даже прическа. Эта двойственность полисной организации достаточно ярко прослеживается в “феномене Сократа”, который своей философией отстаивал право человека на интеллектуальную свободу, а в отношении с обществом призывал граждан невозмутимо и терпеливо исполнять его повеления, даже если они угрожают смертью. Сам Сократ, будучи несправедливо осужден, предпочел смерть, а не бегство. Закон есть закон... И, тем не менее, такого рода подчинение принципиально отличается от традиционных отношений господства. Оно предполагает непосредственное участие человека в осуществлении воли “общества-государства”. И хотя надо неукоснительно исполнять то, что велит Отечество, гражданин вправе попытаться доказать необходимость изменения существующего порядка, если он недостаточно справедлив. Законы античной цивилизации следуют не столько традиции, сколько динамичным реалиям полисного существования. Несомненно, что отношения, основанные на законах, которые не запрещают ставить вопросы о правильности их применения, сыграли немаловажную роль в расцвете “греческого чуда”, пронизанного поиском космической гармонии. Космос античной культуры, как и полис греческой цивилизации, стремясь к абсолютной целостности, не исключает состязательности и наполнен трагическими образами борцов с неумолимым роком.

Фактически, еще в античности зарождаются ростки того, что только через столетия станет политической реальностью и получит название “легальной легитимности” и “правового государства”. Характерно, что

символы античной культуры оказались созвучны эпохе буржуазных революций, пытавшихся совместить в политической практике идеи “общественного договора” и “естественных прав человека”.

Другая попытка “одухотворения” государства была предпринята в Европе в эпоху Христианской (средневековой) цивилизации. Полисный генотип не исчезает после распада античной цивилизации и отчетливо оживает в двух “сегментах” западноевропейского общества уже в XII веке. В аристократическом слое феодалов нарастает стремление к морально-правовому закреплению их личностных прав и свобод, а в городских общинах, соответственно, прослеживается движение за ограничение законодательными средствами произвола феодальной верхушки. Еще нет граждан, есть только подданные, но ростки гражданского контроля прорастают в формирующейся системе сословных прав. Если кодекс рыцарских вольностей рождается из традиций аристократической соревновательности, то городское право складывается на принципиально иной и более рациональной основе – *осознанном* понимании многообразия социальных интересов. Под защитой городских стен сосредотачиваются представители различных сословий и “чинов”. Городское общество очень дифференцировано и одновременно тесно взаимосвязано, что и порождает потребность в более совершенной системе властных отношений. Возникает городское самоуправление, призванное искать баланс между различными группами, все большую значимость приобретает судебное разбирательство и поиски “справедливого закона”. Сохранению “полисного” генотипа в значительной степени содействовали и мировоззренческие установки католической церкви, которые включали элементы античной философии и римского права. Церковь выступала не только как объединяющая духовная сила, а и как особая публичная власть, достаточно автономная по отношению к светской. Феодальный строй Западной Европы, пронизанный социальными конфликтами, способствовал поиску согласия между церковью и государствами, папами и королями, королями и городами, что и вело к складыванию сложной договорной системы взаимоотношающихся прав. При этом нормы права, в идеале, должны были быть ориентированы на христианские добродетели, а меч рыцаря – на утверждение естественного (божественного) закона.

Показательны в этом отношении воззрения христианского мыслителя Фомы Аквинского (1226–1274). По его мнению, несовершенные человеческие законы должны выверяться “естественными законами” и “божественными”, что потенциально предполагает и в политике равенство людей перед Богом, “свободную волю” в утверждении любви и милосердия. Аквинский допускает протест подданных против невыносимой тирании, выступает за то, чтобы власть монарха была ориентирована на эти законы и считалась с “волей народа”. И хотя

средневековые насыщено властным произволом (кровавые публичные казни, жестокие пытки при судебном разбирательстве, уничтожение населения непокорных городов и иноверцев), оно культивирует и элементы более цивилизованных политических форм, способных обуздывать витализм власти.

3. Становление политической культуры Нового времени

Стремление совместить ценности-нормы полисной цивилизации с христианскими наиболее очевидно прослеживается в культуре Ренессанса (Возрождения). “Поправки”, которые вносит в этот процесс Реформация, окончательно подготавливают переход к новым способам легитимации власти и оформлению ценностных нормативов политической культуры Нового времени.

В эпоху Ренессанса, расцвета городской цивилизации позднего средневековья, оформляется новый идеал человека: самостоятельного, энергичного, стремящегося к земной любви, прижизненной славе и богатству. Возрождаются античные представления о политике, как искусстве управления людьми. Политический идеал многих мыслителей этой эпохи – Римская республика, в которой каждый свободный человек отвечал за судьбу государства, а государство – за сохранение общественного блага. Как известно, этот идеал не был реализован в античности и тем более он был нереален для Возрождения, пронизанного духом индивидуального самоутверждения. Парадокс Ренессанса заключался в том, что пробуждение человеческой активности происходило за счет разрушения ценностно-нормативного содержания традиционной христианской культуры. Применительно к сфере государственной это означало резкое повышение политической активности городского населения при утрате влияния традиционных форм легитимации власти. Новых, адекватных этим формам активности способов достижения политического согласия в обществе еще не было, а старые уже не годились. Сфера политического резко обособляется от морали и религии, по сути, происходит политизация всей жизни, а это, в конечном счете, приводит к “войне всех против всех”. Города-государства захлестывает волна политического “витализма”, в пожарах гражданских войн гибнут шедевры итальянского Возрождения, отряды наемников готовы служить любой власти, яд и кинжал “правят бал” в папских покоях. Понимание этого дает возможность разгадать “загадку” творчества Н. Макиавелли, который испытывает симпатию к республиканскому устройству, где “все граждане, соревнуясь друг с другом, заботятся как о частных, так и общественных интересах”[3]. И одновременно в своем известном трактате “Государь” утверждал, что забота о процветании и могуществе

государства должна доминировать над всеми действиями государственных лиц, и что для достижения этой цели оправданы все средства [4].

Становлению более совершенных форм властного управления и легитимации публичной власти содействовала *Реформация*, религиозная революция XVI века, вызванная в немалой степени потребностью обуздать стихию своеволия Возрождения.

В соответствии с религиозными установками реформаторов католической церкви (протестантов), смертным не дано проникнуть в замысел Бога и посягать на его величие. Перед божьей милостью все равны, сословная принадлежность не может служить свидетельством “избранности”. Героизм не в рыцарских подвигах, а в каждодневном, терпеливом труде во славу Бога и надежде на Спасение. Требование свободы совести (освобождения от посредников в отношениях с Богом), равенства и простоты, распространяемые первоначально на католическую церковь, – достаточно органично перерастало в требование “естественных”, дарованных Богом прав, – на жизнь, распоряжение плодами собственного труда, собственность. Из протестантского убеждения, что между человеком и Богом нет посредников, следовало, что если власть не гарантирует свободу совести и связанных с ней неписаных прав, то народ *обязан* устранить помехи на пути истинной веры. Так вызревает убежденность, что основа общества – не государство, а добровольные объединения граждан, связанных обязательствами друг перед другом и перед Богом. Государство же вторично по отношению к гражданским общинам и есть результат земного договора между народом и королем.

Постепенно суровые нормы протестантской общины (аскетизм, умеренность; уважение к собственности, обретенной каждодневным, упорным трудом; личная ответственность за взятые обязательства и т. п.) начинали влиять и на характер политических отношений. Так, непобедимая армия Кромвеля, одного из лидеров английской революции XVII в., подала петицию в парламент об отмене принудительной мобилизации, аргументируя это тем, что христианин может участвовать только в тех политических акциях и войнах, справедливость которых подтверждает его совесть. “С этой точки зрения войско наемников следует считать относительно нравственным, поскольку наемный солдат ответственен за свою профессию перед Богом и своей совестью” [5].

Наделяя мирскую деятельность статусом божественного предназначения, протестантизм и от политической деятельности требует высокого профессионализма, самоотдачи, служению Благим целям. Конечно, протестантскими фанатиками во славу Бога было совершено немало кровавых злодеяний, но освобождая человека от принудительного диктата *внешней* религиозности и произвола феодальных владык, вырабатывая, первоначально в религиозной форме, способы внутренней

саморегуляции, Реформация подготавливала цивилизационное поле для качественно новых социокультурных ориентаций в политической сфере. Очевидно влияние Реформации на становление гражданского общества, обладающего высокой степенью автономии по отношению к государству, а значит способного его контролировать. На этой основе начинает складываться политико-правовой порядок, учитывающий значимость как религиозно-нравственных стремлений личности, так и ее повседневных интересов. Со временем, развитие способности к *само*-принуждению, опирающемуся на строгий гражданский контроль, позволили исключить из политической практики наиболее жесткие формы государственного насилия. Многие исследователи политики именно с протестантским социокультурным наследием связывают либеральный (от *лат.* *liberalis* – свободный) характер политических систем, сложившихся в Швейцарии, Голландии, США и ряде других стран. Там высокая степень свободы личности, сочетается с развитой системой контроля за поведением человека со стороны гражданского общества. Поэтому степень вмешательства государства в частную жизнь относительно невелика по сравнению с теми странами, где гражданский контроль не развит.

Тем самым, Реформация, осуждая греховность светского индивидуализма Возрождения, сходится с ним в принципиальном моменте – в стремлении освободить человека от внешних авторитетов, наделяя его правом, по собственному усмотрению, прислушиваясь к слову Священного Писания, выбирать образ жизни. Это обуславливает постепенную и мучительную эволюцию власти от “права на смерть” и телесного наказания – к надзору и к формированию внутренней самодисциплины и самоконтроля за душевными состояниями, полагает французский исследователь генеалогии (от *греч.* *genealogia* – родословная) власти М. Фуко.

В Новое время, наступившее после политической стихии Возрождения и Реформации, политика обретает новые измерения. Именно в эту эпоху государственность начинает осознаваться политикой, т. е. сферой приложения способностей большого числа людей, организующих свою социальную жизнь в соответствии со своими интересами. Власть приобретает публичный характер, а люди из подданных превращаются в граждан. Как отмечает Р. Гвардини, “политическая деятельность начинает представляться чем-то таким, что включает свои нормы лишь в себе” [6]. Возникают первые республики (от *лат.* *respublica* – общее дело), преимущественно в регионах, где победила Реформация. Даже традиционная монархия пытается преобразоваться в “просвещенный” абсолютизм. Для него характерен светский характер централизации и регламентации жизни, монарх стремится выступать не от имени бога или дворянства, а от лица всего общества.

Политические отношения все более приобретают “прозрачность”, отделяются от иных. Развитие рыночных отношений, разграничение функций церкви и государства, рационализация мировоззрения привела к окончательной оформленности не только хозяйственной сферы, а и политической. Одновременно с укреплением и совершенствованием государственной машины возникают новые институты политики, связанные с притязанием “человека экономического” на участие в осуществлении публичной власти (парламенты, конституции, партии и т. п.). Сфера политического все более приобретает характер соревнования многообразных групп за власть. Сам же политический процесс начинает описываться в терминах механизма, действующего по объективным законам или в духе теории рыночного обмена; политические лидеры и активисты – рассматриваться как продавцы и покупатели политического капитала. Политический человек представляется как “разумный”, “рациональный”, “эгоистический” человек, преследующий свои, в основном социально-экономические интересы и борющийся за власть с целью их максимального удовлетворения. “Механизмы” такой политики и призваны обеспечить оптимальную интеграцию несовпадающих групповых интересов. Чтобы столкновение групповых интересов не привело к разгулу стихии насилия, необходимо, чтобы социальная конкуренция подчинялась определенным правилам (законам), по отношению же к “нарушителям” этих норм, государство вправе применять насилие. Так насилие приобретает более цивилизованные формы. Эффективность политической деятельности все более ставится в зависимость от степени рациональности организации публичной власти и “разумности” законов, используемых для достижения целостности общества.

Постепенно меняются представления о характере взаимоотношений политической власти и общества, что выразилось в распространении идей “естественных прав” человека, “общественного договора”, “народного суверенитета”. В свете этих установок государство выступает как человеческое, а не божественное установление, а люди обладают естественными правами на собственность, жизнь, свободу объединений. Для того, чтобы обеспечить защиту своих неотъемлемых прав и свобод, люди договариваются (заключают общественный договор) и создают государство, которому делегируют полномочия принятия законов, поддержания порядка и правосудия, межгосударственных отношений. В политических документах первых республик (американской, французской), ориентированных на эти идеалы, народ провозглашается безусловным источником власти (совереном) и наделяется правом изменять государственный строй в соответствии с его представлениями о безопасности и счастье. Соответственно, важной нормой эффективности деятельности государства и одновременно способом контроля за его

деятельностью провозглашается разделение власти на законодательную, исполнительную и судебную. Эта норма призвана была содействовать профессионализации политической деятельности и одновременно противодействовать концентрации власти в руках немногих.

В Новое время появляются регулярная армия, суд присяжных (проявление народного суверенитета в судебной власти), политические партии (посредники между обществом и государством), “разумно” организованные “исправительные” учреждения (тюрьма и каторга), полиция (законодательно оформленный контроль над поведением) и т. п.

Упрочение этих норм, организаций и идеальных установок протекало на фоне грандиозных политических потрясений: крушения монархических режимов, гражданских и религиозных войн, террора революционеров и реставраторов монархического строя. Участники политических процессов мучительно искали ответа на вопрос: как совместить стремление к личностному самоопределению с политической целесообразностью и нравственными идеалами? Как обеспечить легитимность власти, когда подорваны традиции? Что в этих условиях составляет основное содержание политических ценностей-норм?

Постепенно в качестве универсального механизма согласования многообразных социальных интересов все интенсивней начинает использоваться “позитивное право”, которое не столько запрещает, а “рекомендует” и “советует”. А традиционные способы легитимации видоизменяются и дополняются “легальной легитимацией”, опирающейся на веру в обязательность законодательного установления и деловую компетентность. Конечно, такая “добровольность” не исключала мотивов страха перед карающими органами. Может сохраняться и вера в особую миссию государства, но все же ведущим мотивом добровольного подчинения здесь выступает убежденность в разумности и справедливости правовых норм, учитывающих многообразие социальных интересов [7]. Зарождение “легальной легитимности” создало предпосылки для вытеснения крайних форм “витализма” из политических отношений и ограниченного проникновения в них ценностного начала.

Политическая культура “правового государства” и ее идеологические формы

1. Ценностная специфика политического идеала “правового государства”

Многие исследователи феномена политической культуры полагают, что высшие духовные ценности могут проявляться в политической деятельности только опосредовано – через систему норм морали и права.

Право в политике выступает неким компромиссом силы и справедливости, конечно при условии, что содержание правовых норм предполагает хотя бы “минимум нравственности”. По сути, *политическая культура и есть совокупность политико-правовых норм, включающих в себя ценностное содержание, реально влияющих на характер политических отношений.* Условия для появления таких норм, как уже было отмечено выше, складываются в эпоху Нового времени, когда начинает доминировать политико-правовое регулирование социальных отношений. Поэтому базовой ценностью-нормой политической культуры Нового времени можно считать институт правового государства.

Суть правового государства в ценностном плане довольно часто сводят к ограничению деятельности государства правом, в котором выражается власть суверенного народа. Конечно, главенство права над государством, – важное условие обуздания группового или личного произвола со стороны тех, кто находится на вершине “политического Олимпа”. Однако наличие правовой регламентации, ориентированной на выражение интересов “народа”, само по себе, не может служить надежной гарантией цивилизованной практики государства.

С одной стороны, государство, являясь основным участником законотворческого процесса, вряд ли будет стремиться к поддержанию ценностных нормативов, ограничивающих его же деятельность. Давно уже известно, что одним из универсальных законов развития политических организаций является “железный закон олигархии” (концентрация властных полномочий в руках немногих). Ни великие декларации о власти народа, ни конституции, закрепляющие суверенитет народа, не предотвращают властного “самоуправства”, “своеволия”, стремления к привилегиям.

К тому же, в массовом политическом сознании всегда остается место для “обычного права” (основанного на традициях, обычаях), что служит питательной почвой для всплеск национализма, этнической клановости и культа личности даже в условиях развитого правового порядка. Так что ни власть, ни само право, ни абстрактный “народ” не могут быть самодостаточными реальными гарантами исполнения законов. Право само нуждается в легитимации, одобрении и поддержке, источник которой коренится в видимых и понятных всем идеалах социальной справедливости. На роль таких идеалов в Новое время выдвигаются *свобода и равенство*. Ценностно-нормативная основа первых буржуазных конституций отображается формулой: “Все люди рождаются свободными и равными в своем достоинстве и правах”. Этот идеал свидетельствовал о стремлении утвердить в качестве безусловной ценности – ценность человека.

Применительно к политике это означало правовое закрепление личностных свобод человека. *Правовое государство* – там, где

принимаемые законы соответствуют жизненно важным *правам человека*. Такой политико-правовой порядок, по мнению теоретиков правового государства, призван был обуздать как государственный произвол, так и стихию индивидуального самоутверждения. Никто не имеет права посягать на эти свободы.

При такой постановке вопроса уже не кажутся тавтологией слова И. Канта о том, что *правовое государство* – там, где действуют *правовые законы* и произвол одного (лица) совместим с произволом другого с точки зрения всеобщего закона свободы. Правовое государство, как ценностно-нормативный порядок политики предполагает, что государство ограничивает свой произвол, признавая права граждан. Человек же признает право государства требовать от него соблюдения прав других людей. Между государством и гражданами, между самими гражданами устанавливаются отношения равноправного партнерства.

Ценностный норматив *правового государства* свидетельствовал о беспрецедентной попытке найти согласие между политикой и культурой, личностью и государством. В качестве основы для такого согласия и выступил “правовой закон”, который в идеале соединил *свободу и равенство*, права и обязанности, политическую целесообразность и нравственную ответственность за жизнь другого. Конечно, правовое государство не может рассматриваться как *ценность-идеал*, ведь значимость человеческого существования измеряется здесь “политической свободой”, которая предполагает “легальное насилие” по отношению к тем, кто не соблюдает гражданских обязанностей. Но нельзя не отметить и того, что легитимация власти на основе уважения “неотъемлемых прав и свобод” человека”, как со стороны государства, так и со стороны граждан, – является более устойчивой и эффективной, чем традиционная и харизматическая. Она обеспечивает возможности для реального, а не декларативного проникновения этических критериев в политику. Право граждан на выбор форм власти, открытая дискуссия с ее представителями и т. п. существенно видоизменили традиционные институты власти, создали новые (институт выборов, суд присяжных заседателей и конституционные суды, органы местного самоуправления). Они, в свою очередь, позволяют предотвратить политическое зло (насилие) в его “абсолютных” проявлениях.

Вместе с тем, нельзя не видеть внутренней противоречивости содержания идеала правового государства. Дело не только в изначальной “усеченности” содержания политических ценностей и трагичной политике их воплощения в ходе кровавых революций и гражданских войн. Противоречивы исходные основания правового порядка политической жизни, так как содержание “естественных”, “неотъемлемых” прав человека, тесно связанное с социально-политической практикой, в высшей степени подвержено процессу идеологизации. Да и вообще, духовность в

политике, экономике, начиная с Нового времени, проявляется преимущественно в формах “заинтересованного”, идеологического сознания.

2. Идеологические формы политической культуры “правового государства”

Термин “идеология” древнегреческого происхождения и буквально означает “учение об идеях”. В научный оборот он был введен Антуаном Дестютом де Траси, одним из представителей французского просвещения. Как и многие представители европейского Просвещения, он был убежден в возможности разумной организации общества благодаря практическому воплощению в жизнь идей, выработанных учеными. “Идеологи” призваны были вырабатывать разумную стратегию развития человека и общества, “дарить” проекты совершенных политических институтов, на манер ученых-естествоиспытателей, постигающих законы развития природы и использующих их на практике.

Появление “идеологов” и “идеологии” связывают с упадком религиозной веры в Европе в XVIII и XIX вв., с оформлением “класса интеллектуалов”, специализирующихся на исследовании социальных институтов, проблем возникновения различных систем идей и способов их внедрения в массовое сознание. Несомненно, что содержание многих ценностей-норм политической культуры Нового времени выкристаллизовывалось первоначально в сознании “идеологов”, настроенных критически по отношению к традиционным нормам организации общества. Оказалось, что, “овладевая массами”, идеи способны приобретать ценностно-нормативные функции и выступать как нечто независимое по отношению к существующим политическим институтам. Многие политические бури начинались как “борьба идей”, а заканчивались радикальной перестройкой всей системы социальных связей. Несмотря на достаточно длительный период своего существования, идеологические формы общественного сознания представляют некую “загадку” в плане механизма своего зарождения и влияния на цивилизационное развитие, на политические и экономические формы.

В самом общем виде, *идеология – достаточно систематизированная совокупность взглядов, мировоззренческих ориентаций, существенным признаком которой является тесная связь с интересами тех или иных социальных групп.* Поэтому всякая идеология – “заинтересованное” сознание, что позволяет характеризовать ее как “добровольную мистификацию” (К. Мангейм), “кристаллизацию ложного сознания” (В. Паретто), “неузнанную ложь” (Б.-А. Леви). В идеологии причудливо сочетаются научность и догматизм, реалистическое и

утопическое, современные моральные оценки и древние религиозные традиции. Не прекращаются дискуссии о степени “научности” идеологии: одни безоговорочно разводят идеологию и науку, другие, например в марксизме, – проповедают ее научность. Еще более противоречивы оценки социокультурной значимости и перспектив идеологии. Считая ее “безусловным злом” и “культурным эрзацем”, исследователи то провозглашают “конец идеологии” то предупреждают об эпохе “идеологического Ренессанса.

Очевидно одно, что становление идеологии происходило вместе с появлением публичной власти, и с этого момента оформляются особые отношения между идеологией и политикой. Массовое участие в политике порождает потребность в массовых и одновременно дифференцированных формах общественного сознания. Идеология, претендуя на рациональное обоснование групповых интересов, стала важным каналом связи гражданского общества и государства, теоретического и обыденного мировосприятия, цивилизационных и собственно культурных форм развития. Потребности в идеологии тем выраженной, чем острее социальные конфликты и динамичней смещение социальных ролей. Цивилизация Нового времени как раз отличается такой динамикой, что и вызвало появление идеологии, которая “потеснила” традиционные формы ценностно-нормативного регулирования общественных отношений.

Легальная легитимация власти всегда предполагает наличие и широкое использование идеологических ресурсов. В условиях существования множественности социальных интересов идеологии выступают организующей силой, объединяющие политические движения. Они представляют собой идеальную и интеллектуальную основу политической деятельности, вносят момент предсказуемости в действия социально-политических групп. Идеология способна выступить как “средство возвращения смысла” и преодоления политической стихии, вырабатывая нормы политического взаимодействия и наполняя их ценностным содержанием.

Однако, за претензией идеологии быть “цивилизующим” фактором социальной политики всегда скрываются и оборотные стороны. Идеология, как идеальный канал связи культуры и политики “работает” в обе стороны: наполняя политику ценностным содержанием и, наоборот, подвергает “утилизации” содержание ценностей культуры. Порождая псевдокультурные формы и используя самые современные властные технологии (например, средства массовой информации), идеология способна оказывать разрушительное воздействие на культурную целостность. Зависимость идеологических доктрин от локальных, групповых предпочтений, может породить восприятие общества сквозь призму двойных оппозиций (“враги” и “друзья”, “рабочие и буржуазия”, “арийцы и недочеловеки”, “Запад и Восток” и т. п.), что, в конечном счете,

подвергает эрозии диалогичную природу культурных ценностей. Перенесенные на достаточно широкие социальные слои, идеологические конфликты стимулируют острейшие политические кризисы, ведут к разгулу политического насилия и резкому упадку культуры до “витального” уровня. В этих условиях идеология трансформируется в политическую мифологию, а политические отношения наполняются архаическим содержанием.

Таким образом, политическая идеология, – не абсолютное зло и не абсолютное благо. Это – не более чем специфический способ взаимодействия цивилизации и культуры, публичной власти и граждан. И хотя по содержанию идеологических доктрин всегда можно судить о характере политической культуры общества, отнюдь не всегда наличие “жизненной”, влиятельной идеологии свидетельствует о присутствии в обществе политической культуры. Иначе говоря, содержание ценностей политической культуры всегда идеологично, но не всякая идеология обладает культурным содержанием. Поэтому вряд ли уместно говорить о политической культуре национал-социализма, сталинизма, национализма и т. п. Подобная идеологическая оформленность властных отношений, по сути, всегда есть “право на смерть” для тех, кто не разделяет этих “идеалов” и никакого отношения к легальной легитимации не имеет.

Как показывает культурно-историческая практика Нового времени, наиболее “чувствительными” к содержанию ценностей-идеалов оказались идеологии, отталкивающиеся от представлений о правах и свободах человека. Именно в их недрах формируется ценностный норматив правового государства и сопутствующие ему более частные критерии политической развитости. Ядро ценностного содержания норматива правового государства оформляется в идеологии *либерализма*, но существенные поправки в него были привнесены идеологией *консерватизма и социализма*. Эта идеологическая вариативность стала отражением неоднозначной и противоречивой практики реализации либерального, в своих истоках, проекта правового государства. Консерватизм и социализм, первоначально выступив оппозицией правовому государству, со временем дали свои идеологические версии “неотъемлемых прав человека”, которые были учтены в политической практике правового устройства XX столетия.

Либерализм (от лат. *liberalis* – свободный), как политическая идеология и ценностно-нормативная практика, складывается в XIX веке, но идейные истоки либерализма зарождаются значительно раньше. На возникновение либерализма оказывали влияние и Реформация, подготовившая “дух капитализма”, и идеи европейского, американского Просвещения (Ш.-Л. Монтескьё, И. Кант, Т. Джефферсон, Дж. Мэдисон, Б. Констан и др.). Либеральные идеи развиваются в XIX веке И. Бентамом, Дж. С. Миллем, европейской классической политэкономией. Многие идеи

либерализма уже в XVIII веке закрепляются в конституциях Франции и США, а в XIX веке становятся нормами политической жизнедеятельности.

В основе идейных исканий либерализма лежит установка на утверждение ценности человеческой *личности*, вера в существование высших *истин разума*, в соответствии с которыми можно обеспечить социальный *прогресс* (от лат. *progressus* – развитие нового, передового). В свете этих исходных установок, либерализм решает и проблему публичной власти. Политика – дело личностей: не человек для государства, а *государство для человека*. Символическим отображением идеала государства в классическом либерализме является образ “государства ночного сторожа”, т. е. такого, которое не вмешивается в частную жизнь человека и стоит на охране его “неотчуждаемых прав” (на жизнь, свободу и собственность). Государство не может быть могущественной личности, а поэтому должно быть регламентировано законом, который охраняет ее свободы. Государственные органы не более, чем участники договорных отношений, и не вправе их нарушать. Государство – “не голова” общества, а скорее “шляпа”, которую можно сменить, если она плохо защищает от “непогоды”. В соответствии с подобными ценностными установками выстраивается и государственная система, которая предполагает верховенство законодательных органов над исполнительными, избирательную систему и т. п.

Политическая деятельность приобретает характер соревнования различных социальных интересов за власть. Важным условием такой соревновательности является наличие свободного избирателя и единых правовых “правил игры”, которые предполагают защиту естественных прав каждого. Чтобы предотвратить возможность нарушения этих правил и разгула стихии необходимо “*правовое государство*”, где “действует свобода, основанная на законах” (К. Ясперс). Следовательно, либеральная установка на “государство-минимум” (“ночного сторожа”) необходимо предполагает ценностный норматив “правового государства”. Правовое государство – своего рода “судья” на правовом поле политики, которому запрещено действовать в пользу какого-либо отдельного участника, а вменяется в обязанность следить за тем, чтобы никто не нарушал правил договоренности, закрепленных в Конституции. *Политическая свобода*, как важнейший ценностный компонент правового государства, не означает свободы политического произвола или анархии. *Политическая свобода* подразумевает *осознанную политическую активность* и *ответственность* за сохранение и развитие *политико-правового порядка*, *терпимость* (*толерантность*) по отношению к политическому выбору других. Все эти *ценности-нормы*, оформившиеся в идеологической и политической практике либерализма, составляют ядро политической культуры современной цивилизации Запада.

Жизненность этих политических ценностей заключается в их реалистичности. Либерализм не морализирует и не провозглашает царство духовного в политике, но и не отрицает возможности проникновения нравственности, через “правовые законы” в политические отношения. Показательны в этом отношении высказывания М. Вебера о качествах политика, характеризующих его “культурность” (что вполне можно отнести к каждому, кто сознательно участвует в политическом процессе): ориентация на суть дела, чувство ответственности, дистанция по отношению к вещам и людям [8]. Последнее качество может вызвать недоумение – дистанция по отношению к *людям*. Но М. Вебер поясняет, что речь идет о недопустимости в политике руководствоваться личными пристрастиями, впадать в самоопьянение. Слишком велика ответственность в деятельности, затрагивающей всех. Власть не может выступать самоценностью или приобретать характер спонтанных действий в угоду отдельных личностей. Ценностью в политике выступает разумный политико-правовой порядок.

В этой “трезвости” либерализма скрываются не только культурно-значимые моменты, а и разрушительные тенденции. Политическая практика реализации ценностного норматива правового государства крайне противоречива и чревата постоянными срывами в политический витализм.

Уже в XIX веке, на волне подъема либеральной идеологии, французский мыслитель Алексис Токвиль (1805–1859) отмечал, что “демократический индивидуализм”, на который ориентирует классический либерализм, ведет не к равенству в свободе, а к демократическому деспотизму. Это связано с тем, что политическая свобода автоматически не способствует расширению свободы в экономической деятельности. Последовательная установка либерализма на подчинение всех общественных отношений принципу полезности, индивидуальной выгоде стимулирует не только стремление к поиску компромисса, а и к разобщенности, разрыву и формализации связей. Английский философ и моралист И. Бентам (1748–1832) полагал, что забота каждого о самом себе позволит достичь наибольшего счастья наибольшему числу людей, но реальность говорила иное: “слуги закона” в парламентах превращались в слуг олигархов, разумно устроенная бюрократическая машина обростала привилегиями, а жесткая конкуренция и эксплуатация порождали ощущение бессилия, агрессивность или пассивность. Как это ни покажется странным, оборотной стороной веры в спасительную миссию правового закона и политической свободы стало появление “человека-массы” (Ортега-и-Гассет).

Либеральная модель государства-минимума и правового арбитра пережила немало кризисов, особенно в первой половине XX века. “Человек-винтик” с эгоистической моралью, беззащитный перед властью

капитала и коррумпированной бюрократией, стал питательной почвой для тоталитарных (от *лат.* *totalitas* – полнота, цельность) идеологий (национал-социализм, коммунизм, национализм). Эти идеологии стимулировали создание политических систем с механизмами тотального контроля и репрессий. Тоталитаризм стал специфической попыткой разрешения обострившихся противоречий между сложной, конфликтной социально-политической организацией и индивидуальной свободой. В какой-то степени нынешняя социально-экономическая и политическая ситуация в России связана с попыткой реализации, очень непоследовательной либеральной модели государства в обществе, обремененном традициями тоталитаризма, тяготеющем к традиционным и харизматическим формам легитимации. Поэтому откат к системе жесткого репрессивного контроля над человеком и возрождение в той или иной форме тотальных идеологий вполне вероятны.

Справедливости ради следует отметить, что идеология либерализма всегда осуждала тоталитаризм в любой из его форм. К тому же установка на обновление и модернизацию делают идеологию либерализма достаточно жизненной. В современном мире достаточно популярны идеи экономических новаций и частной собственности, которые потенциально могут служить каналом либерализации политики даже далеких от его установок политических режимов. И все же первоначальное “равнодушие” либерализма к проблеме социального равенства, учету специфики культурного своеобразия (космополитизм), тяготение к моральному утилитаризму приносят момент неустойчивости в его ценностный норматив правового государства. Под влиянием политической практики, а также идеологий консерватизма и социализма, он подвергается существенной коррекции. Характерно, что ныне “чисто” либеральные доктрины практически утратили свое регулятивное влияние на политические процессы. Однако либеральный проект правового государства в видоизмененной форме составил стержень всех ныне существующих ценностей политической культуры.

На первый взгляд идеология *консерватизма* (от *лат.* *conservo* – сохраняю, охраняю) диаметрально противоположна установкам либерализма. Тем более, что в общественном сознании консерватизм ассоциируется с его радикальными формами, нередко смыкающимися с тоталитарными идеологиями. Но это главным образом внешняя сторона консерватизма и отнюдь не ведущая. Радикальный либерализм не менее опасен в политике. Классический консерватизм Нового времени – это не столько антипод либерализма, сколько его достаточно конструктивный оппонент. Несмотря на то, что консервативная идеология очень разнородна, все же можно выделить некую общую идейную основу – стремление сохранить преемственность в развитии общества и признание особой значимости морально-религиозных традиций для поддержания

порядка. Государство при этом рассматривается как гарант преемственности и морального единства. Если для либерала “государство существует для личности”, то для консерватора оно “призвано охранять семью”, как важнейший институт культурно-исторической преемственности. В консерватизме важную роль играет установка на традиционализм, отсюда очень осторожное отношение к реформам, стремление сохранить “естественно сложившееся” социальное неравенство и ответственность гражданина перед государством. Равенство – враг свободы, полагал один из первых теоретиков консервативной идеологии англичанин Э. Бёрк

Поэтому, консерватизм внес существенный вклад в обоснование критериев устойчивой легитимности правового государства. Современный консерватизм, не отрицая значимости политических прав личности и свобод личности, акцентирует зависимость блага каждого от процветания общества и государства. Государство рассматривается как важное средство утверждения цивилизованности в обществе, способ обуздания эгоистической анархии (от *греч.* *anarchia* – безвластие, беспорядок). Цивилизация – хрупкая конструкция, которая должна быть защищена от разрушения *приоритетом общих интересов и ценностей*. “Сущность государства”, – отмечал русский философ консервативной ориентации И. Ильин, – “состоит в том, что все его граждане имеют и признают – помимо своих различных и частных интересов и целей – еще единый интерес и единую цель, а именно: общий интерес и общую цель, ибо государство есть некая духовная община” [9]. Консерватизм не отрицает свободы рыночных отношений, но он против перенесения рыночного эгоизма в политическую сферу. При этом, выступая за сильное государство, консерваторы – противники его тотальности, *государство сильно своей властью на местах и моральными устоями*, культурной укорененностью. Такой своеобразный симбиоз либерального проекта с консервативными установками содействовали устойчивости правовой модели, поиску баланса между частным и общим, новациями и традицией. Хотя, как уже отмечалось ранее, радикальный консерватизм с его акцентом на элитарном характере устройства общества, безусловном приоритете общего над частным может провоцировать использование насилия для поддержания этой целостности.

Другая идеология, повлиявшая на практику воплощения идеала правового государства, – *социалистическая* (от *лат.* *socialis* – общественный). У нас в стране социалистическая идеология устойчиво ассоциируется с ее марксистской версией и практикой “реального” коммунизма. Однако идейные источники социалистической идеологии значительно шире и не сводятся к радикальным версиям “отмирания и уничтожения” государства в ходе классовой борьбы, достижения полного “социального равенства” и “социальной однородности”. Все многообразие

идеологических пластов “идеи социализма” (просвещенческих, христианских, социал-демократических и иных) объединяет нацеленность на социальную справедливость, солидарность и социальную защищенность личности. Наиболее разработан ценностный норматив государственно-политического устройства в доктрине и практике социал-демократии – “демократического социализма” как “третьего пути” между капитализмом, в его либерально-консервативной форме и коммунизмом. В Декларации принципов Стокгольмского конгресса Социалистического Интернационала (1989 г.) прямо отмечалось: “Либералы и консерваторы сделали главный акцент на индивидуальной свободе за счет справедливости и солидарности, в то время как коммунисты выступают за достижение равенства и солидарности за счет свободы” [10]. Важнейшим инструментом, обеспечивающим движение по третьему пути, объявляется “государство благосостояния”, “социальное государство”. Это государство – ориентированное на такие социально-политические ценности как *свобода, справедливость, равенство, солидарность*. Под *свободой* понимается – право быть свободным от политического принуждения, действовать в соответствии со своими личными целями и индивидуальными возможностями. *Справедливость* – равенство в правах и возможностях, право на компенсацию за социальное неравенство, на независимость от капитала и политической власти. *Равенство* – равноценность людей и право на свободное развитие личности. *Солидарность* – стремление к общности человечества, сострадание к жертвам несправедливости. Этим ценностным нормативам присущ сильный акцент на этических стимулах политического развития, на тесной взаимосвязи свободы личности с социальными гарантиями для ее реализации. Конечно, реальная практика воплощения этих ценностных норм достаточно противоречива, “социальная справедливость” на практике может не только обеспечивать развитие личности, но и оборачиваться “оковами” для нее. Ведь “справедливость” в политико-правовой сфере не сводится к Добру и Любви, а предполагает и возможность принуждения. Далеко не все желают “делиться” благами и привилегиями. Поиски социального равновесия всегда сложны и понятие социальной справедливости достаточно ситуативно, зависит от сложившихся в конкретном обществе стереотипов равенства и неравенства. Однако идеи и практика социального государства оказались достаточно жизненны и повлияли на содержание политико-правовых норм современных обществ.

В свете консервативных и социалистических поправок либеральный ценностный норматив политической культуры (правовое государство) трансформировался к идеалу *правового социального государства*. Этот ценностный норматив требует наряду с гарантиями политических прав – обеспеченности и социальных условий для их реализации, что предполагает расширение роли и ответственности государства в

социальной сфере, прежде всего в области занятости, образования, здравоохранения, экологической политики. Характерно, что для второй половины XX столетия очевиден феномен “идеологического синтеза” либеральных, консервативных и социал-демократических установок. Поэтому, характеризуя нынешнюю идеологическую атмосферу, часто прибегают к приставке “нео” – неолиберализм, неоконсерватизм или сочетаниям такого рода как либеральная или социальная демократия. Речь в данном случае идет об идеологических ориентациях, которые имеют под собой реальную ценностно-нормативную основу, а не об идеологическом самозванстве, когда за политическими декларациями о приверженности либерально-демократическим ценностям скрываются тоталитарные или националистические нормативы организации политической жизни. Это характерно для стран, где неразвиты структуры гражданского общества, а поэтому невозможны устойчивые формы правового государства и легальной легитимации.

В этом смысле политическая ситуация в России достаточно показательна. Рассуждения о *принципиальной* несовместимости политической культуры России с ценностными нормативами правового государства следует всегда уточнять. На политическом поле современной России пока еще достаточно сильны традиционные и харизматические формы легитимации, хотя и достаточно видоизмененные под влиянием современных политических технологий. Поэтому и ожидать быстрой укорененности и эффективности правовых форм жизни не приходится. Но следует ли из этого, что надо сохранять и восстанавливать структуры по сути дополитические, с минимальным потенциалом для проникновения культуры? К тому же, ценности правового государства не отрицают ни культурной, ни политической специфики. Каждое общество вносит свои поправки в порядок государственного устройства и способы легальной легитимации. И вместе с тем, есть нечто универсальное в этом движении.

Политическую культуру обществ, называющих себя “новыми индустриальными”, “государством народного капитализма”, “государством равных возможностей”, “обществом массового потребления”, “государством всеобщего благоденствия” можно характеризовать через ценностный норматив “*правового социального государства*”. А он в свою очередь разворачивается в ценностно-нормативную систему, фиксируемую понятиями “*политическая свобода*” (свобода слова, печати, права на неприкосновенность личности, равенство перед законом, политическая активность личности, право на участие в управлении государством и т. п.), *социальная справедливость, толерантность, политическая ответственность, согласие и мир*. Эти и более частные нормативы получили юридическое оформление в конституциях либерально-демократического плана и международных

правовых актах, например, во Всеобщей Декларации прав человека, Международном билле о правах человека.

Условием реализации этих норм в политических отношениях является наличие развитых структур гражданского общества, обеспечивающих достаточную автономию личности по отношению к государству, и демократический режим функционирования политической системы (многопартийность, разделение властей, развитая избирательная система и т. д.).

При этом следует помнить, что политические ценности – не являются высшими ценностями, а выступают средствами для их реализации. Даже в тех странах, где отчетливо прослеживаются очертания политической культуры правового государства, существуют целые пласты политической архаики и возможны цивилизационные срывы. Только сохраняя связь с ценностным содержанием высших культурных идеалов, политические ценности-нормы способны обуздывать политическое насилие и преодолевать “безличный” характер политических отношений.

Вместо заключения

Несомненно, что политические ценности “правового социального государства” не утрачивают своей социокультурной значимости и на пороге XX столетия. Тем более, что для подавляющего большинства стран они остаются почти недостижимым идеалом. В то же время, в странах, где достигнут некоторый прогресс в утверждении идеалов правового государства, пытаются проследить возможную эволюцию правовых политических форм. Для обозначения противоречивых тенденций, перспективных векторов развития современного правового государства иногда используется термин “политический постмодерн”. Сколько-нибудь определенной характеристики этого явления не существует, но обычно подчеркивается нарастание политического многообразия, асимметрии в политических отношениях, спонтанности. Это связывают с дальнейшей эволюцией форм публичной власти и кризисом ценностей-норм Нового времени: веры в разум, социальный прогресс, законосообразность, наличие социальной справедливости и других универсалий этой эпохи. Одни рассматривают политический постмодерн как проявление острого кризиса, другие – как мучительный поиск новых форм цивилизации и культуры. Ясно одно, что в меняющихся условиях в какой-то степени утрачивают роль механизмы легальной легитимации. Современная власть – это не только правовая и идеологическая оформленность. Она все чаще “рекомендует” и “советует” через радио, телевидение, прессу, рекламу, моду, ритм жизни. Поэтому, ранее эффективные способы контроля власти,

– революции, ротация и смена политических элит, слушания в парламентах и т. п. не действуют по отношению к такой “анонимной” власти. Идеологический синтез устранил диктат “великих идеологий”, но на смену им пришла мифология, укорененная в обыденном сознании и тиражируемая через средства массовой информации. Против нее нередко бессильны “идеологии протеста” и “правового государства”. Все это потенциально облегчает манипуляцию человеком.

Политика в таких условиях выступает полем игры “неуловимых” профессионалов, извлекающих специфическую прибыль – новые влияния. С одной стороны, это дает больше политических альтернатив, а, с другой, – отрывает политику от общества и каких-либо ценностных ориентиров. Призывы к борьбе с тотальным насилием власти на локальном уровне в конкретных сферах жизнедеятельности достаточно иллюзорны, так как тактика малых дел в условиях анонимного контроля превращается в борьбу с “ветряными мельницами”. Во-первых, неясно насколько эти действия могут быть эффективны? Во-вторых, они превращают поле политики в “борьбу всех и вся”, что потенциально повышает риск анархии и разгула насилия. Поэтому, если в духовной сфере постмодерн может быть достаточно продуктивным, он стимулирует творчество и культурный синтез, то в политике его последствия не столь однозначны.

“Противоядием” от этих опасностей иногда считают развитие “демократии участия”. Демократия участия, по мнению французского исследователя М. Крозье означает, что политические решения принимаются по модели переговорного процесса, когда учитывается мнение всех участников, независимо от политического статуса. Проблемы в этом случае решаются с привлечением тех, чьи интересы они непосредственно затрагивают. Демократия участия призвана устранить недостатки представительной демократии “правового государства”. Она предполагает систему обратной связи и дополняет вертикальные отношения граждан с государством горизонтальными. Тогда неформальные, временные объединения людей, созданные по поводу той или иной проблемы, будут вносить не только хаос в политику, и служить предметом манипуляций, а дополнять сложившиеся модели представительной демократии. Однако это предполагает новые способы легитимации власти и существенную коррекцию ценностно-нормативной базы политической культуры. И пока цивилизация не выработала устойчивых ценностных форм существования публичной власти, следует постоянно вспоминать древнюю мудрость – абсолютная власть развращает абсолютно. Поэтому следует неустанно заботиться о совершенствовании ее политико-правовых оснований и кропотливо культивировать ростки духовности на “засушливом поле” политики.

1. Выжлецов Г. П. Аксиология культуры. – СПб., 1996. – С. 108.
2. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1994. – С. 172.
3. Макиавелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. – Государь: сочинения. – М., 1998. – С. 195.
4. В какой-то степени с аналогичной проблемой столкнулась публичная власть в современной России. Переход к новым для нее формам политической организации при разрушении способов легитимации, бытовавших в советское время, породили резкую политизацию общества и вместо правового государства возникли “политические мутанты” (либеральная олигархия, национал-коммунизм и т.п.). Возросла политическая произвольность и деморализация политической сферы, что и порождает у значительной части населения ностальгию по сильной власти и одной на всех идее.
5. Вебер М. Избранное. Образ общества. – М., 1994. – С. 248.
6. Гвардини Р. Конец нового времени. – Феномен человека: Антология. – М., 1993. – С. 254.
7. См.: Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990. – С. 647.
8. Там же. – С. 690.
9. Ильин И. А. Собр. соч. в 10 т. – М., 1993. – Т.1. – С. 241.
10. От Женевы к Стокгольму: материалы конгрессов Социалистического Интернационала. – М., 1992. – Ч.11. – С.127–128

Глава III. КУЛЬТУРОЛОГИЯ В ЖИЗНИ ОБЩЕСТВА

Основные парадигмы культурологического знания

Очертить область познавательных интересов культурологии довольно непросто, одних только определений культуры существует уже несколько сотен. В зависимости от понимания сути культурного процесса варьируются и границы предметной области культурологических исследований. Само же культурологическое знание представлено множеством направлений и школ. У представителей естественных или технических наук подобная ситуация вызывает иронию: что же это за наука, которая не представляет отчетливо собственного предмета? Энтузиасты же культурологических изысканий видят в этом свидетельство творческого потенциала и провозглашают XXI век – “Веком Культурологии”. И все же, проблема логики изложения истории культурологической мысли существует. Без ясного представления об общих тенденциях развития культурологии трудно сориентироваться в ее настоящем и будущем.

Стало своего рода традицией выделять в развитии культурологического знания три основных исторических периода: этап зарождения (от античности до XVIII в.), этап становления (XVIII–XIX вв.) и третий – развитие культурологии как самостоятельного комплекса теоретических и исторических дисциплин в XX веке. Однако того, кто берется сделать целостный обзор исторического развития культурологии, всегда подстерегает опасность превратить его в некое подобие справочника, где перечисляются фамилии, школы и основные работы тех или иных исследователей. Нет никаких сомнений в полезности работ такого рода, но они бывают либо поверхностными, либо столь обстоятельными, что неспециалисту в них просто не разобраться.

По-видимому, более “инструментальным” является взгляд на развитие культурологии через “призму” доминирующих в тот или иной период ее развития “парадигм”. Понятие *парадигма* (от греч. *paradeigma* – пример, образец) ввел в 60-е годы в научный оборот американский историк науки и философии Т. Кун. Сам он под парадигмой понимал “признанные всеми научные достижения, которые в течение определенного времени дают научному сообществу модель постановки проблем и их решения” [1]. Парадигма определяет направленность исследования культуры, задавая общие критерии понимания ее природы и строения, отбора фактов и их обобщение. Говоря о парадигмах, Т. Кун обратил внимание на то, что любая наука, прежде всего социальная, всегда включена в ценностный контекст конкретно-исторического периода, который необходимо учитывать при изучении наследия тех или иных научных школ. Это делает

особо значимым взгляд на культурологию сквозь призму доминирующих парадигм, так как культурологический подход всегда обладает ярко выраженной ценностной направленностью.

Как и многие гуманитарные науки, культурология включает многообразные подходы к исследованию феномена культуры. В то же время в культурологии существуют базовые парадигмы, которые дают начало целому “вееру” исследовательских программ и имеют основополагающее значение. Как правило, в основе парадигм лежат специфические версии природы культуры и культурных ценностей.

Применительно к этапу зарождения культурологического знания говорить об устойчивых парадигмах познания культуры невозможно, т.к. не произошло еще выделение собственно *идеи культуры*. Конечно, и в античности, и в средние века отчетливо присутствует интерес к оценочным понятиям (“хорошее”, “прекрасное”, “благородное” и т. п.). Предпринимаются даже попытки определить духовно-ценностные начала человеческой жизни, однако рассматриваются они как естественное продолжение космического, божественного порядка. Представления о культуре как *специфически человеческом*, отличающемся от природного и божественного, начинают складываться только в эпоху Возрождения. Хотя римский термин “cultura” содержит некое смысловое противопоставление природному (natura), оно не является предметом специального и систематического рассмотрения.

Оформление же устойчивых культурологических парадигм следует отнести к эпохе Нового времени, когда отчетливо осознается различие “природного” и “цивилизованного”, “культурного”. Вехой в становлении культурологии обычно считают работы Иоганна Готфрида Гердера (1744–1803), в первую очередь его “Идеи к философии истории человечества”, и труды Иммануила Канта (1724–1804), у которого проблема свободы проецируется на культуру. Идеи, развитые и обоснованные этими мыслителями, стали фундаментом той парадигмы, в рамках которой *культура* предстает как *вне-природный, искусственный мир, включающий в себя многообразие видов, способов и результатов человеческой деятельности*. В такой трактовке культура предстает как разумная свободная деятельность человека. При помощи культуры человек овладевает природой, приспособливает ее к удовлетворению своих потребностей. Поэтому совершенствование культуры означает одновременно и культивирование, развитие человеческой природы. На этой основе сложились и возникли в XIX веке первые культурологические направления. Представление о культуре как сложной целостности вещественных и идеальных артефактов (от *лат. arte* – искусственно и *factus* – сделанный) предполагало возможность их классификации и систематического изучения. Это обусловило дифференциацию знаний о культуре. Наряду с философией культуры, происходит становление

культурной антропологии, социологии культуры, этнологии (от *греч.* *ethnos* – народ и *logos* – учение). И хотя такая расширенная трактовка понятия “культура” во многом утратила свою актуальность в XX веке, ее некоторые черты и, прежде всего установка на возможность научного осмысления феномена культуры, оказались жизненными.

Парадигму культуры как “второй природы” человека можно обозначить как “дескриптивную” (от лат. описывать) или *антропологическую*, так как она ориентирует на “описание”, реконструирование элементов культуры в связи со способами удовлетворения человеческих потребностей. Антропологическая парадигма, как уже отмечалось, стимулировала бурное развитие культурологического знания. Но сильные стороны этой парадигмы нередко оборачивались своей “теневой стороной”. Культура, представленная как коллективный общественный продукт, фактически целиком совпала по смыслу с социальным способом существования человека (социальными нормами, институтами, способами организации отношений и действий человека). Поэтому в качестве критериев культурности на первый план неизбежно выдвинулись социальная полезность, разумность, функциональность. Но вряд ли *все* социально-значимое и функциональное в человеческой жизни можно однозначно отнести к культуре.

Поэтому, в какой-то степени дополнением к этой парадигме, реакцией на ее неопределенность, сформировалась еще одна фундаментальная парадигма культурологического знания. Для нее исходным стало то, что культура – *отдельная сфера социального мира, особый “срез” социального пространства*. В рамках данной парадигмы культура первоначально отождествляется с “возвышенными”, “идеальными” видами социальной практики, отдаленными от прагматических вопросов человеческого существования. Содержанием ее выступают артефакты, созданные в религиозной, моральной, художественной сфере. Все иное социальное пространство – экономическое, политическое, сфера быта как бы выносятся за “скобки” собственно культурного. Исследование культуры – постижение ее “идеальной” стороны, несводимой к целесообразности, разумности или социальной полезности, образованности. Мир культуры – *мир смыслов*, который сплачивает людей в духовные общности. Все социальные отношения и многообразные искусственные предметы “заряжаются” смысловым содержанием, вне которого они утрачивают *человеческую значимость*. Людям всегда свойственно задаваться не только вопросом “почему и как”, а и вопросом – “зачем”. Поэтому одни и те же предметы по-разному используются в различных культурах или не используются вовсе, когда не обладают смысловым содержанием. Людей объединяет не столько способность к целесообразной предметной деятельности, а,

прежде всего, – смысловое единство, стремление утвердить некую смысловую доминанту культуры. Эти смысловые доминанты “рождаются” в лоне религии, морали, искусства и поэтому именно эти сферы являются наиболее “культуросодержательными”. Таким образом, культурность проявляется в способности наделять человеческим смыслом все окружающее, в стремлении к пониманию окружающего мира, как природного, так и социального.

Эту парадигму культурологии можно обозначить как *знаково-символическую*, т. к. выступая носителями смысла, все явления превращаются в особые знаки – знаки-символы. Если отрешиться от теоретических разногласий, существующих между различными “школами символического”, то символ, в самом общем виде, – знак, который указывает на некое смысловое образование, комплекс моральных или религиозных представлений. Понятно, что знаком-символом может выступить любой предмет или сам человек, если он выступает носителем смыслового содержания. При этом содержание знака-символа не сводится к его вещественной, образной или какой-либо иной оболочке такого знака. Знаки-символы – своего рода посредники между миром “реального”, “рационального”, “утилитарного” и “идеального”, “духовного”. Главное в них – не внешний образ, а внутреннее смысловое содержание.

Таким образом, согласно *символической парадигме*, культура есть система смыслов, воплощенных в символической форме, с помощью которых люди вступают друг с другом в отношения, хранят и передают духовный опыт, формируют общее видение мира. Культура выступает как многообразие артефактов, порожденных прежде всего духовной деятельностью и объединенных в целостные образования – символы. При этом, даже если и ведется разговор об особой культурной сфере, она не уподобляется другим социальным сферам жизнедеятельности, а выступает неким “символическим посредником”, своего рода “символическим срезом” социальной реальности. Критерием культурности здесь выступает степень смысловой, символической “насыщенности” любой формы человеческой жизнедеятельности – хозяйственной, политической, профессиональной, бытовой и т. д.

Особо в границах этой парадигмы решается вопрос о методологии исследования культурных феноменов. Изучение культуры не сводится к анализу и классификации артефактов, поиску закономерностей их функционирования и развития. Исследователь символов стремится уловить смыслы, понять значение той или иной культуры, используя не только свой интеллект, а обращаясь к интуиции, “вживанию” в тексты культуры. Анализ культуры приобретает характер интерпретации элементов культуры, т. е. осмысления того, что они символизируют.

“Символическая” парадигма, как и антропологическая, начинает оформляться на рубеже XVIII–XIX века, но приобретает отчетливые

очертания в XX веке. Она существенно повлияла на развитие всех культурологических направлений и на сегодняшний день является одной из наиболее влиятельных в культурологии. Эта парадигма стимулировала развитие истории культуры, изучение разнообразных “ценностных картин мира”, содействовала становлению культурной семиотики (от *греч.* – учение о знаках).

Ограниченность этой программы исследования культуры видят в преувеличении роли символической стороны культурного процесса. Ведь сами по себе символические формы – это внешняя сторона культуры. Символы становятся выражением культуры лишь через творческую активность человека. Это проявляется в том, что одни и те же ценностные ориентации могут проявляться в различных символах. И, наоборот, одни и те же символы могут быть “носителями” различных смыслов. В диалог вступают не сами символические формы, а люди, для которых культура “обозначает” специфические смысловые и символические границы.

“Символическая” парадигма, по сути, не вырабатывает иных, по сравнению с “описательной”, критериев культурной развитости. Она нацеливает на изучение значимости культурных форм в развитии общества, углубляет представление о природе культуры и выступает своего рода “связующим мостом” между антропологической и аксиологической парадигмой.

Аксиологическая (от *греч.* *axios* – ценный) или ценностная парадигма складывается во второй половине XIX века и является одной из доминирующих в культурологии в XX столетии. Культура в рамках аксиологического подхода определяется как “высшая степень облагороженности, одухотворенности и очеловеченности природных и социальных условий жизни и человеческих отношений, освоенная живущими и переданная последующим поколениям” [2]. Ядром культуры признаются духовные ценности, а практическая их реализация в человеческой деятельности и отношениях и есть содержание культурного процесса. Поэтому понятие “ценность”, апелляция к ценностям и их исследование, – составляют содержание аксиологической парадигмы. Мир ценностей рассматривается как некая “третья реальность”, наряду с природной и социальной, которая активно влияет на них. В рамках аксиологической парадигмы существует множество школ и направлений, но их объединяет то, что ценностные отношения рассматриваются в связи с воплощением в жизнь духовных идеалов “должного”, “достойного” человеческого существования. Поэтому ценностные отношения объединяют людей, они всегда “лично окрашены” и неутилитарны. Необходимость ценностей как особых отношений между людьми логически и научно недоказуема. В связи с этим, складываются принципиально новые течения в философии и социологии культуры, занятые поиском методологии ценностного анализа. Характерной

особенностью аксиологической парадигмы является разведение цивилизации, как мира полезности, технологичности, и культуры, как мира духовной саморегуляции.

Недостатком ценностной парадигмы обычно считают то, что она сужает пространство культуры, относя к ней фактически только духовные ценности. Упреки также раздаются по поводу субъективизма, так как восхищаясь ценностями своей культуры, например европейской, некоторые исследователи склонны “не замечать” специфики ценностей иных культур или вовсе отказывать им в ценностном статусе. Но при всех критических замечаниях в адрес аксиологического подхода следует отметить, что именно ценностная парадигма стимулировала *попытки объединить* многообразные подходы вокруг понятия ценности. Одной из таких попыток следует признать аксиологическую концепцию Г. П. Выжлецова, который выделяет в структуре ценности три уровня, три возможных способа реализации ценностного содержания: ценность-идеал (уровень “собственно” духовной культуры), ценность-норма (уровень социальных ценностей), ценность-значимость (низший уровень). Если посмотреть сквозь призму этой методологической установки на те противоречия, которые обнаруживаются в трактовке культуры у представителей различных парадигм, то они выглядят не столь острыми, как это может показаться на первый взгляд. Эта противоречивость есть своеобразное проявление ценностной динамики различных уровней культуры, а не только результат методологической неразработанности. По-видимому, *культурологическое знание в той или иной степени отражает структуру и динамику культурного процесса. Антропологический и символический подход к культуре ориентируют на изучение феноменов культуры в связи со способами обеспечения основных потребностей человека и формами их нормативной организации, в то время как аксиологический – нацеливает на исследование высших уровней культуры (культурного ядра) и возможностей проникновения духовных ценностей на более низшие уровни. Все три парадигмы и, стоящие за ними многообразные школы и науки, как бы дополняют друг друга в стремлении исследовать все грани и оболочки культурного процесса.*

Характерно, что многоуровневость культуры проявляется даже в моделях культурно-исторической динамики, доминирующих в тех или иных парадигмах. Если для антропологической версии культуры характерен интерес к поиску общих закономерностей, универсалий и структур культурно-исторического развития, то символическая парадигма тяготеет к подчеркиванию уникальности культурно-исторических типов. Аксиологический же подход нацелен на поиск “духовной оси”, объединяющей все многообразие культур в некие идеальные целостности.

Иерархизм культуры своеобразно проявляется и в *структуре культурологических дисциплин*. Основу современной культурологии, на

наш взгляд, составляют философия культуры, социальная культурология, культурная антропология и история культуры, которые, в свою очередь, можно дифференцировать на более частные направления и дисциплины. Здесь не прослеживается отчетливо деление на “фундаментальную” культурологию и “прикладную”, хотя некоторые авторы пытаются это делать. Деление возможно, скорее, по уровням культуры, на исследование которых нацелены те или иные парадигмы культурологии. Причем структура самих парадигм, по мере их оформления, в какой-то степени воспроизводит иерархизм и самодостаточность культурных форм. Со временем и в рамках антропологической парадигмы, и символической, и аксиологической, наряду со специфической философией культуры, “достраивается” своеобразная социальная культурология и культурантропология со своими версиями истории культуры. Характерно, что философское начало не является жестко локализованным на “фундаментальном” уровне исследований или в границах аксиологической парадигмы, а присутствует и как бы “перетекает” и в культурную социологию, антропологию. Но история развития культурологического знания свидетельствует и об обратном процессе, когда конкретные культурологические исследования порождали общефилософские и социологические доктрины. На любом уровне культурологических исследований неизбежна встреча с такими гранями культурного существования, которые не поддаются до конца рациональной обработке и научному моделированию, что обуславливает высокую степень “философичности” и одновременно “практичности” культурологического знания.

Конечно, практическая нацеленность культурологического знания более выражена в социологии культуры, но в известном смысле вся культурология “практична”, даже в самых отвлеченных теоретизированиях, так как она неразрывно связана с практикой человеческого существования, поисками способов расширения границ “человеческого и человечности”. Правда, иногда к прикладной культурологии относят институциональные аспекты культурного процесса (деятельность разного рода организаций по сохранению культурных артефактов, управляющее воздействие государственных и гражданских организаций на процесс духовного творчества и распространение культурных ценностей и т. п.). Но такое выделение достаточно условно, так как исследование управленческих аспектов такого рода деятельности выходит за рамки собственно культурологии. Оно – предмет управленческих наук. Именно поэтому слово “культура” выглядит несколько нелепо в названиях государственных организаций (министерство культуры, комитет по делам культуры и спорта...) Иное дело – изучение специфики взаимодействия культуры и системы управления того или иного общества. Но этим занимается социальная

культурология и механическое конституирование особой прикладной культурологии ничего особенного не дает для развития культурологического знания.

Поэтому и не очень удачны попытки отыскать “собственно культурологию”, как некую специальную науку наряду с философией и социологией культуры, культурной антропологией, историей культуры. Культурология – целый комплекс наук и исследовательских дисциплин, объединенных стремлением найти и изучить основания специфически человеческого существования в связи с наличием у людей “экстраутилитарных начал” (А. Я. Флиер).

Опираясь на концепцию “уровневого строения” культуры и, соответственно, культурологического знания, можно попытаться рассмотреть особенности культурологических школ и направлений, возникших в русле основных парадигм культурологического познания, отдавая отчет в том, что всякие модели и схемы достаточно условны. В культурологии, особенно в XX веке, на границе основных парадигм существует множество направлений, синтезирующих установки сразу нескольких методологических стратегий.

Антропологический подход в культурологии и его основные направления

Антропологическая парадигма связана с одним из изначальных значений латинского слова “cultura”, широко распространенного в европейских языках. Древние римляне использовали его для обозначения процессов возделывания, заселения земли, выращивания растений и животных. Дальнейшая эволюция содержания этого слова связана с перенесением представлений о культивировании естественных процессов на человеческое развитие и с духовным влиянием более развитой Древнегреческой культуры на Римскую. Понятием культура начинают пользоваться для характеристики процесса культивирования человеческой телесности и духовности. Так уже у римского оратора и философа Цицерона (106–43 гг. до н. э.) термин культура употребляется практически как синоним – греческому “пайдейя” (воспитание в соответствии с традициями этоса). Культура в античности понимается как особого рода воспитанность, позволяющая отличить цивилизованный (от *lat. civilis* – относящийся к гражданину) народ от варваров. Считалось, что “культурность” предполагает гражданские доблести и политическую зрелость, способность занять любой государственный пост в сочетании с постоянным стремлением к постижению космической гармонии, творческой утонченностью.

Средние века и эпоха Возрождения продолжают эту традицию, связывая культурность с цивилизованным поведением, основанном на соблюдении законов, владении гуманитарными знаниями и искусствами.

Однако отчетливо смысловые оттенки понятия “культура”, характерные для антропологической парадигмы, обозначаются только в XVII веке. Философы Нового времени вполне определенно видят проблему “природного”, “божественного” и собственно человеческого, “цивилизованного”, “культурного”. В предшествующие эпохи, как уже отмечалось, культурность рассматривается скорее как естественное продолжение божественного порядка, а не как собственно человеческого, отдельного от него.

Большинство мыслителей XVII в. были убеждены, что особенность “человеческой природы” коренится в его разумности (рассудке, интеллекте). Главная задача продвижения по пути “культуры” поэтому заключается в совершенствовании (культивировании разума) и перестройке на принципах разумности искусственного и природного мира. Правда и здесь культура еще не рассматривается как особый мир человеческого существования, а является качеством некой “неизменной природы человека”, противостоящей как миру естественного, так и искусственного.

Более систематический характер антропологические представления о культуре стали приобретать в XVIII веке, благодаря работам таких авторов как Джамбаттиста Вико (1668–1744), Жан Жак Руссо (1712–1778), Шарль Монтескьё (1689–1755), Никола Кондорсе (1743–1794), И. Г. Гердера, И. Канта. Характерно, что именно на рубеже XVII–XVIII веков термин “культура” начинает использоваться в качестве самостоятельного для описания “второй природы” человека. Эту традицию связывают с работами немецкого юриста и историографа С. Пуфендорфа, она продолжается у Аделунга, Гердера, Канта.

Существенные подвижки в представлениях о культуре в XVIII в. многие исследователи связывают с “открытием” европейцами “множества” культур и началом их систематического описания. “Открытие своей культуры, вообще культуры как таковой, самого понятия культуры, – отмечает Л. Г. Ионин, – стало возможным тогда, когда были открыты культуры” [3]. Это позволило преодолеть представления о “неизменной природе человека” и оформить вывод о связи культурного процесса с “облагораживанием” разнообразных человеческих потребностей, содержание которых подвержено историческим изменениям.

Дж. Вико провозглашает создание “новой науки”, задачей которой выступает изучение истории “гражданских вещей”, т. е. всего того, что создано людьми (истории идей, обычаев, права, языка и деяний человеческого рода). Согласно Вико природа человека подвержена

изменению и каждому “типу человеческой природы” соответствуют специфические системы “гражданских вещей”.

Своеобразную интерпретацию “второй природы человека” – цивилизации, дал в своих трактатах Ж.-Ж. Руссо. Руссо был первый, кто отчетливо сделал вывод об исторической изменчивости природы человека. Цивилизация принципиально преобразует все потребности и способности человека. Причем, процесс этот крайне противоречив и не сводится к однозначному прогрессу (от *лат.* *progressus* – движение вперед), т. е. переходу от низшего к высшему, от менее совершенного к более совершенному. Свобода человека, позволяющая ему безгранично совершенствоваться, является причиной, как пороков, так и добродетелей. В этом выводе он предвосхитил развитие антропологической парадигмы в XX веке, когда эти идеи стали отправной точкой многих оригинальных культурологических направлений.

Но для XVIII и впоследствии для XIX века характерно все же доминирование идеи прогресса культуры, сопровождающегося неуклонным совершенствованием человеческой природы и создаваемого людьми мира искусственного. Эти идеи получили всестороннее обоснование в работе Кондорсе “Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума”.

Еще более детально основания антропологической парадигмы получили в книге И. Г. Гердера “Идеи к философии истории человечества”, где была дана целая программа наук о культуре. На взгляд Гердера, человек – высшее звено природы и именно культура, как совокупность человеческих умений и навыков, составляет его сущность. Гердер был убежден в том, что не бывает народов лишенных культуры, различие состоит лишь в степени их культурной развитости. История культуры, в его представлении, – многообразие путей в процессе культурного творчества, сохраняющее некое общечеловеческое начало. Именно Гердер подготавливает ту стратегию изучения культуры, которая получила законченное выражение в XIX веке и может быть условно обозначена как *антропологическая* или “*дескриптивная*”, *описательная*.

Теоретическую основу антропологической парадигмы в XIX веке, как, впрочем, и в XX, составляют преимущественно социологические идеи, что предопределяет характер понимания культурного процесса. Однако на становление этой парадигмы повлияли культурфилософские воззрения таких мыслителей как Г.-В.-Ф. Гегель (1770–1831) и К. Маркс (1818–1883).

Философия объективного Духа Гегеля на первый взгляд диаметрально противоположна установкам антропологической парадигмы. Нравы, язык, формы мышления, оценки, социальные институты рассматриваются, как результат последовательного развертывания “разумного плана” мировой истории, вне приобщения к которому человек

бессилен и незащищен. Вместе с тем, философские идеи Гегеля оказались весьма продуктивны для исследования динамики культурного процесса, осуществляющегося через многообразные виды сознательной человеческой деятельности. В отличие от своих предшественников, которые преимущественно *описывали* феномены культуры, Гегель исследует *внутренние источники* социальной динамики и человеческой активности. Такие понятия гегелевской философии как “опредмечивание”, “овнешнение”, “отчуждение”, и др., фиксирующие процесс приобщения человека к мировой культуре, перенесенные на почву социологии культуры и культурантропологии стимулировали становление так называемого *деятельностного подхода* в культурологии. Именно Гегель заложил основы понимания культуры как специфического результата *способности человека к деятельности*, т. е. творческой активности по преобразованию себя и окружающего мира.

Опираясь на философию Гегеля, немецкий мыслитель *XIX века К. Маркс* продолжил разработку деятельностной природы культурных феноменов. Философия Маркса, как и философская система Гегеля, не является “собственно” философией культуры, но его исследование деятельностных параметров жизни общества (социокультурных потребностей, моментов целеполагания, проектирования, выбора средств, видов деятельности и т. д.) существенно продвинуло изучение специфически-человеческих форм активности. Сущность человека он определяет как совокупность проявлений его сознательной, целенаправленной активности, как “ансамбль общественных отношений”. Критерием цивилизованности, культурности у Маркса выступает универсальность, развитость форм человеческой жизнедеятельности.

В русле этой установки движется и оформившаяся в девятнадцатом столетии специальная наука об человеческих общностях – “социология”, ставшая основой для формирования культурной антропологии, социологии культуры и более частных культурологических дисциплин – культурной этнологии и этнографии, социологии искусства и т. д.

Особый вклад в становлении культурологического знания внесли работы таких социологов как Огюст Конт (1798–1857), Эмиль Дюркгейм (1858–1917), Ип. Тэн (1828–1893), Герберт Спенсер (1820–1903). Каждый из этих мыслителей развивал свою оригинальную концепцию социокультурного процесса, но можно проследить и некоторую общую направленность в исканиях пионеров социологии.

Первые социологи стремились к получению “положительного”, “позитивного” знания об обществе, основанном на наблюдении и анализе реальных фактов, а не на отвлеченных философских посылах, характерных для мыслителей эпохи Просвещения. Поэтому их иногда называют “позитивистами”. Однако при ориентации на методы естественных наук и их использовании при изучении общества, социологи

не отказываются от теоретических построений и поиска надприродных закономерностей действий человека, изучения социокультурных институтов (религии, морали, права).

В основании поиска и исследования этих законов лежала теория *эволюционизма*. В связи с этим, первые школы в культурологии иногда обозначают общим термином – “*эволюционистские*”. Формирование социокультурного эволюционизма было связано с распространением в естественных науках учения о том, что живые существа в процессе развития приобретают свойства, позволяющие им приспосабливаться к окружающей среде. Эти свойства передаются последующим поколениям путем наследования. В классическом виде данная концепция была изложена Ч. Дарвином в книге “Происхождение видов” (1859). Отталкиваясь от основных идей естественнонаучной теории эволюции, социологи-позитивисты попытались выявить своеобразие социокультурной эволюции человечества, как более совершенной формы существования по отношению к природному. Суть *социокультурного эволюционизма* сводилась к признанию единых законов развития культуры, многообразия культурных форм, создаваемых различными народами. Это проявляется в наличии единых ступеней и стадий в развитии человечества. С точки зрения эволюционизма социокультурное развитие представляет собой непрерывный *прогресс*, переход от простых стадий к более сложным. Причем каждая стадия вытекает из предшествующей и является основой для формирования последующей. По остаткам, “пережиткам” прошлых стадий можно судить о направленности движения от “дикости” (“первобытности”) к “цивилизованности”.

В этом контексте культура оказывалась особым инструментом приспособления человека к природе. При помощи культуры человек подчинял ее себе и приспособлял к удовлетворению своих потребностей. Эта “приспособленная природа” (“вторая природа”) и есть культура.

Термин “культура” стал обозначать самые разнородные формы и продукты человеческой деятельности – технику, верования, мораль, право, искусство. По сути, “культурные” и “социальные факты” отождествляются, а под культурными ценностями понимается все то, что значимо для сохранения культурной целостности. При этом, конечно, не отрицается ведущая роль духовных форм (коллективных форм сознания – религии, морали) в обеспечении культурной целостности, но исследуются они в тесной связи с “вещественными фактами”. Классическим позитивистским исследованием можно считать интереснейшую работу И. Тэна “Философия искусства” (1865), где он анализирует исторические формы искусства в контексте “духа эпохи”, выводя его из всего комплекса социокультурных элементов, включая сюда природно-географические условия, особенности быта, хозяйственной и политической деятельности.

Подход к культуре, выработанной в русле позитивистской социологии, оказался очень удобным для социологии культуры, этнографических и археологических исследований, так как позволял изучить во взаимосвязи сложные комплексы артефактов и их отдельные составляющие. Такие материально-духовные комплексы и стали именоваться культурами, а их систематизацией, классификацией на основе прикладных, полевых исследований занялась, возникшая в XIX веке, *культурная антропология*.

Сколько-нибудь точных определений предмета культурной антропологии не существует и ныне, но в качестве особенностей культурантропологических исследований отмечают их нацеленность на *интеграцию* культурологического знания, полученного в социологии, философской антропологии, этнологии, культурной лингвистике. Правда иногда культурантропология понимается достаточно широко и отождествляется с “собственно культурологией” или одним из направлений философии культуры, что не вполне оправдано.

Занимаясь реконструированием культурных целостностей, культурная антропология, как правило, опирается на *полевые исследования и этнографические работы*. Поэтому культурантропологические школы могут тяготеть к тем или иным частным предметным областям культурологического знания и даже отождествляться с ними, например, с этнологией. И, тем не менее, необходимость изучения культурных феноменов в контексте эволюции потребностей человека, в тесной связи с конкретно-эмпирическими исследованиями, и, одновременно, с теоретическими, является неотъемлемым условием развития культурологии. И хотя в XIX столетии термин культурная антропология не используется, все основные признаки конституирования этого направления присутствуют.

Во второй половине XIX века выходят работы: Э. Тайлора – “Первобытная культура”, Дж. Лаббока – “Происхождение цивилизации”, Дж. Мак-Леннана – “Теория патриархата”, Л. Моргана – “Древнее общество”, которые можно рассматривать как культурантропологические. Особое значение для становления этой школы в России имели работы М. М. Ковалевского (1851–1916). Первых культурантропологов объединяло стремление отыскать базовые элементы в составе культурных целостностей, систематизировать и проследить их историческую эволюцию. В связи с этим, особый интерес у исследований вызывают сохранившиеся “бесписьменные народы”, культуры которых, по их мнению, позволяют реконструировать исходные формы человеческого существования. Антропологи-эволюционисты не акцентируют внимание на различии содержания понятий “культура” и “цивилизация”, так как оба термина используются для обозначения комплексов артефактов, характерных для тех или иных народов. А если это происходит, то

“цивилизованность” означает просто более сложный культурный комплекс. Такой взгляд на культуру до сих пор присутствует в некоторых исторических и археологических школах.

Проследить развитие антропологической парадигмы культурологии в XX столетии достаточно сложно, так как в этот период предпринимаются попытки методологического “синтеза” антропологического, символического и аксиологического подходов. К тому же, многие ученые в процессе своей творческой эволюции нередко пересматривали свои исходные посылки. И все же, нацеленность на анализ культуры как “вторичной среды”, связанной с удовлетворением специфических человеческих потребностей, и стремление к “научности”, “точности” в культурологических исследованиях, остается достаточно отчетливой доминантой для многих представителей этой парадигмы.

Развитие антропологической парадигмы в XX веке осуществляется преимущественно в рамках культурантропологии, но на ее содержании сказываются идеи, выработанные в социальной и психоаналитической философии.

Многие направления в культурной антропологии XX века испытали сильное влияние психоанализа, основоположником которого был З. Фрейд (1856–1939).

Важным вкладом Фрейда было его учение о сложной структуре человеческой психики, где выделяется “оно” (id) – хранилище вытесненных из человеческого сознания импульсов и желаний, “я” (“ego”) и “сверх-я” (super-ego) – система запретов, усвоенных человеком в раннем детстве. Между “оно” и “я” как бы находится “защитный барьер”, который препятствует бессознательным импульсам вырваться наружу. Учение о защитных механизмах дало стимул исследованию адаптивных свойств культуры. Своими работами, “Тотем и табу”, “Будущее одной иллюзии” и рядом других, он положил начало изучению культуры как специфического способа защиты общества от природных, стихийных начал, коренящихся в человеке и не исчезающих с развитием цивилизации.

Оригинально развивая идеи З. Фрейда, немецко-американский психолог и философ Э. Фромм (1900–1980), создает учение об “экзистенциальных” потребностях человека (в общении, в самоидентичности, в системе ориентаций и т. д.). Фромм не подвергает сомнению роль бессознательной психосексуальной энергии в жизни человека, но, по его мнению, природа человека обусловлена, прежде всего, социокультурными факторами. Содержание культурного процесса составляет стремление людей реализовать изначальные “экзистенциальные потребности”, которые порождены разрывом связей с природой. При этом, каждая из потребностей может удовлетворяться “здоровым”, “культурным” путем или же “больным”, невротическим способом, что

ведет к разрушению человека и общества. Служение культуре – служение добру, творчеству, свободе в любви.

Философские идеи психоанализа существенно стимулировали изучение процесса культурогенеза человека, переводя его из плоскости философских размышлений в область культурантропологии, опирающейся на результаты биологических, психологических, этнографических исследований.

В известном смысле, в русле антропологической парадигмы проходило творчество британского историка и социолога Арнольда Тойнби (1889–1975), которому были свойственны позитивистские установки. Отвергая идею универсального исторического прогресса, что в целом характерно для культурологических исследований первой половины XX столетия, и рассматривая культурно-исторический процесс как относительно автономное существование множества цивилизаций (21 или 26). Тойнби уподобляет их целостностям, чье существование зависит от множества факторов, как человеческих, так и природных. Он подходит к изучению культурно-исторических явлений, выделяя и кропотливо систематизируя исторические факты, как “естествоиспытатель”. До Тойнби аналогичное, хотя и менее масштабное исследование, проделал русский естествоиспытатель и философ Н. Я. Данилевский (1822–1885). Характерно, что А. Тойнби, как и большинство ученых, работавших в контексте антропологической парадигмы, фактически отождествляет понятие культуры и цивилизации.

Пожалуй, наиболее развернутое философское выражение установки антропологической парадигмы нашли в “деятельностном” подходе к анализу культуры. Суть его сводится к тому, что культура рассматривается как способ деятельности, как система внебиологических способов программирования активности людей в обществе. Эта система включает в себя: “сверхприродные” качества человека; многообразие материальных и духовных предметов, возникающих благодаря деятельности человека; способы “опредмечивания” (воплощения) и “распредмечивания” (извлечения) содержания продуктов деятельности. Таким образом, к культуре относится все, что производно от деятельности, т. е. сознательной активности человека, направленной на мир объектов и других людей. Деятельностный подход иногда называют “адаптационно-деятельностным”, т. к. одной из важнейших функций культуры выступает адаптация человеческих коллективов к природным и социальным условиям их существования с помощью особых социальных технологий.

Деятельностный подход нацелен на преодоление “описательности” и методологической произвольности исходной антропологической парадигмы. Очевидно, что истоки “деятельностного подхода” отчетливо прослеживаются в работах Гегеля, Маркса, М. Вебера. В российской культурологии одними из наиболее ярких представителей деятельностного

подхода можно считать Э. С. Маркаряна и М. С. Кагана, создавших оригинальные его версии. Не чужд деятельностный подход и западной культурологии. Так, известный социолог Т. Парсонс полагает, что “система действий” или “взаимодействий” лежит в основании культуры, а один из основателей современной культурологии (термин был введен им) Л. Уайт определяет культуру как специфический способ организации видов активности, предметов, идей. Современный деятельностный подход не замыкается рамками классической антропологической парадигмы, а тесно связан с символическими и аксиологическими концепциями культуры.

Существенные изменения в XX веке происходят и в культурной антропологии. Кризис эволюционизма, в его линейно-прогрессивистской версии, не способной объяснить культурное многообразие, привел к оформлению новых направлений в культурной антропологии. Она принимает отчетливую антиэволюционистскую направленность. Многие культурантропологи вообще отказываются от попыток глобальных социологических обобщений и обращаются к эмпирическим исследованиям.

В Германии зарождается теория диффузионизма, которая основывается на представлении о развитии культуры и ее различных элементов как процесса распространения их из одного или нескольких центров. В культуре, по мнению “диффузионистов”, действуют не законы эволюции, а механизмы заимствования, перемещения, смещения культурных элементов, которые возникают в конкретных регионах и оттуда распространяются по земному шару. Основателями “диффузионизма” были Ф. Ратцель (“Антропогеография”, 1909), Э. Норденшельд. Оригинальные течения внутри диффузионизма были представлены: гелиолетическим, выводящим культурное развитие из Древнего Египта, и концепцией культурных кругов – объяснявшим зарождение культуры из нескольких первоначальных культурных кругов, на основе которых возникло множество других (Л. Фробениус, Ф. Гребнер, В. Шмидт, В. Копперс). К 20-м годам диффузионистское направление утрачивает популярность, но многие его идеи сохраняют свою значимость и в более поздних культурологических концепциях.

В Англии возникает “функционалистская” культурология, разрабатываемая Брониславом Малиновским (1884–1942) и Альфредом Радклиффом Брауном (1881–1955). Эта школа основывалась на классической установке антропологической парадигмы – связи феноменов культуры с основными потребностями человека. Способность культурных образований, соответствовать специфическим потребностям человека (физическим, социальным, религиозным и т. д.), Малиновский называет функциями. Культура – своего рода “интеграл”, составленный из “единиц”

(институтов культуры), функционально связанных с человеческими потребностями.

Теорию Радклиффа-Брауна называют *структурным функционализмом*, так как он полагает, что социокультурная система состоит из “структур” (устойчивые модели взаимоотношений между людьми) и “действий”. Задача антрополога – выявлять структурную связь элементов культуры и их функциональную взаимозависимость.

Отрицая наличие “фундаментальных законов” развития культуры, “антропологический функционализм” все же пытается решить задачу интеграции знаний о культуре, увидеть “единство в многообразии” применительно к конкретным культурным общностям. Именно эта школа закладывает основы для анализа функций культуры, широко используемого в современной культурологии.

Одновременно с этим направлением начинает развиваться и иная школа, которая впоследствии получила название *психологической антропологии*. Её основателем считают американского исследователя *Франца Боаса* (1858–1942). С работами Боаса и его учеников связано окончательное оформление культурантропологии, как научной дисциплины, представленной многообразными школами и направлениями. Влиянию школы Боаса подверглись фактически все течения в культурологии, его идеи продуцировали множество новых направлений.

Психологическая антропология акцентировала внимание на роли содержательного анализа культурных целостностей, неповторимости мотивации поведения и “культурных миров”. И хотя взгляды Боаса и его учеников справедливо критикуют за “культурный релятивизм”, они заложили основания для максимального простора в развитии новых теорий и подходов, утверждая идею, что каждая культура имеет свой собственный уникальный путь развития. Все исследования этой школы опирались на подробнейшие этнологические исследования. Особое место в них отводилось изучению механизмов культурных контактов, в ходе которых меняется содержание социокультурных установок участников взаимодействия – “аккультурации”. Особая роль в исследовании феномена аккультурации принадлежит Маргарет Мид и Дж. Гершковичу.

Таким образом, в XX веке в основном завершается становление антропологической парадигмы в культурологии и оформляется целый комплекс наук о культуре. Особенно “продуктивной” антропологическая парадигма оказалась в исследовании процессов взаимосвязи культуры и природы, антропосоциогенеза, изучении социального развития. Она стимулировала прикладные исследования, дала мощный толчок развитию этнографии, археологии. Вместе с тем, тяготение антропологической парадигмы к отождествлению социальных и культурных процессов, односторонний акцент на изучении “социальных технологий” поведения,

предполагает дополнение ее исследовательских установок теми, что наработаны в знаково-символической и аксиологической парадигмах.

Знаково-символическая природа культурных феноменов: основные концептуальные подходы к исследованию

В основании познавательной парадигмы, которую условно можно обозначить “знаково-символической”, лежит представление о культуре как специфической, “негенетической” памяти коллектива личности. Культура – сфера сверхличных, всеобщих смыслов, которые люди хранят особым образом и наделяют ими все свои творения и действия. В ходе исторического развития человечество обогащает этот “мир смыслов”. Мир смыслов хранится и передается, “кодируется” в знаковой оболочке. Приобретенная смысловая информация, выраженная в знаковых системах, в отличие от биологической, не исчезает со смертью отдельных людей и даже народов, а может наследоваться. Культура содержит программы человеческого поведения, воплощающие духовный опыт многих поколений. С точки зрения знаково-символической парадигмы, культура – мир смыслов и мир знаков, с помощью которого используются имеющиеся и создаются новые артефакты.

Мир смыслов многообразен и может существовать в форме знаний, норм, идеалов. Сложен соответственно и мир знаков – знаки “естественные” (признаки), функциональные, конвенциональные (сигналы, образы) и т. д. Но среди многообразных знаков и знаковых систем существуют особые знаки – *символы*. Точнее, различные знаки могут приобретать символический смысл. Знаки-символы не отсылают нас к полезной информации, не раскрывают смысл каких-либо реальных процессов, а выражают высший смысл человеческого существования (нечто неутилитарное) и обеспечивают единство людей на идеально-духовной основе. Поэтому знаки-символы иногда называют “универсальными посредниками”. Конечно, представители знаково-символической парадигмы существенно отличаются в понимании природы знаков-символов, характера связи символического с миром смысла и миром артефактов, границ символического и т. д., но их объединяет понимание культуры как “определенного количества текстов и унаследованных символов” (Ю. М. Лотман). В данном случае под “текстом” понимаются различные знаковые системы.

Поле исследований символического достаточно обширно, это и философские концепции, и социологические теории культурной семиотики, и специфические школы “символического” в культурантропологических исследованиях. Если проводить различие между этими пластами исследования символического, то, в самом общем

виде, оно проявляется в том, что в философии культуры акцент делается на необходимости поиска смыслообразующих составляющих бытия человека. Поэтому знаками-символами чаще всего считают те, которые отсылают нас к миру нравственных и эстетических идеалов, мифу, религии, искусству. В то время как, в социологии культуры и культурантропологии, мир символического трактуется более широко, отождествляясь иногда с любыми, достаточно сложными знаковыми системами.

Историческое оформление знаково-символической парадигмы связано со становлением аксиологической. Интерес к символической стороне культуры растет в XIX веке в связи с кризисом рационалистического понимания культурного прогресса. Во второй половине XIX столетия все очевидней становятся противоречия между “первой” и “второй” природой человека, все отчетливее осознание того, что сознание многообразных полезных для выживания и комфорта приспособлений, не ведет автоматически к “облагораживанию” человеческого духа, духовной свободе. Интерес к специфике духовного, несводимого к разумности, породил интерес и к способам воплощения этого духовного в обществе и природе.

Философские идеи И. Канта можно считать отправной точкой в становлении философии “символических форм”. В поздних работах он конкретизирует представления о культурном развитии. Если ранее немецкий философ полагал, что цели культуры – это цели природы, определяемые общими законами, а свободен человек лишь тогда, когда он подчинен “внеприродному” нравственному закону должного, то в дальнейшем у него появляются новые акценты. Мир культуры, умений и воспитания через символическую активность человека соединяется с миром нравственной свободы. В частности, в “Критике способности суждения”, он отмечает, что “прекрасное есть символ нравственно доброго”, подчеркивая особую роль и специфику “символического отображения” [4]. Основываясь на идеях Канта о качественном различии природы и свободы, специфике их взаимодействия, возникают концепции, нацеленные на выявление символической сути культуры.

Новый этап в развитии философии культуры связан с творчеством И.-В. Гете (1749–1832) и философией романтизма (В. Шлегель, Новалис, Гёльдерлин, Шлейермахер, Ф. Шеллинг). В их работах религия, искусство, миф рассматриваются как символические феномены, обеспечивающие целостность культуры. Рождается и новая методология исследования “текстов культуры”, основанная на технике *понимания и толкования* (Шлейермахер), то что позднее получило название *герменевтики* (от греч. – истолковываю). Новый аспект символической трактовки культуры дал В. Гумбольдт (1767–1835), идейно близкий к философии романтизма. Особое значение имело его учение о языке как символическом посреднике между “индивидуальным” и “всеобщим”, человеком и природой.

Особую роль в становлении философии символических форм сыграла *Марбургская школа* неокантианства. Глава школы Г. Коген (1842–1918), критически переосмысливая идеи Канта, осуществил детальный анализ форм культуры (науки, морали и искусства), как символических способов отношения человека к миру.

Таким образом, вторая половина XIX века характеризуется интересом философии к смысловому содержанию человеческого существования. Этот мир смыслов, который свободно создается человеком, и есть культура в отличие от сферы природной и социальной необходимости (экономика, политика, право). Это подготавливает расцвет философии символических форм в XX веке.

Область исследований символического в XX столетии достаточно широка – от философии культуры до социологических и культурантропологических поисков в этой области. Некоторые исследователи истории культурологической мысли полагают, что философия культуры “читает” символы “по вертикали”, используя символические формы для проникновения в иерархию культурных ценностей. В то время, как для социологии культуры, характерен интерес к цивилизационной “горизонтали”, где символические структуры дают картину бесконечных и разнообразных сетей коммуникаций, которыми опутано современное общество (В. В. Прозерский).

Ключевой фигурой в культурологии XX века можно считать Эрнста Кассирера (1874–1945), полагавшего, что культура основана на символической активности человека, а человек – “животное, созидющее символы”. Культура – многообразие культурных артефактов, творчески порождаемых сознанием человека, и объединяемых в целостные образования – символы. Миф, искусство, язык и логика как основные формулы “понимания” (осмысления) есть символы, которые придают артефактам форму и смысл, организуют опыт. Символ – чувственно оформленная связь всеобщего, универсального с конкретным, определенным. По сравнению с другими животными человек живет в новом измерении реальности, которое отделяет его от физической и обеспечивает возможности для творческого самовыражения. Философия Кассирера стала фундаментом современной культурологической мысли во всем диапазоне исследований символического – от “философии жизни” и психологической теории культуры до феноменологии и структурализма.

Представитель “*философии жизни*” Освальд Шпенглер (1880–1936) в книге “*закат Европы*” (1918) отмечает, что душа любой культуры проявляется в мировоззрении, символическом выражении идеала, который она стремится воплотить в действительности. В основе мира культуры всегда присутствует *прасимвол* из которого можно вывести все культурные формы (этические, мифические, художественные и т. д.). Прасимвол нельзя постигнуть научными способами, но можно указать образы, в

которых он проявляется. Так, например, прасимвол античной культуры – тело, западной – бесконечность (“чистое” безграничное пространство), русской – бесконечная равнина. Шпенглер дает множество детальных описаний символики искусства в различных культурах.

Оригинальная концепция символического была разработана швейцарским психологом, философом (учеником Фрейда) Карлом Юнгом (1875–1961). Развивая многоуровневую модель человеческой психики Фрейда он, наряду с индивидуальным бессознательным, выделяет – коллективное. Коллективное бессознательное содержит символические формы, отзвуки, “осадки” психологического опыта поколений людей – архетипы (праобразы, первосмыслы). Юнг сравнивает архетипы с осями кристаллической структуры, по которым растет кристалл, вполне доступный наблюдению. Архетипы – внутренне присущие всему роду людей символы, носители мифического прошлого, источник его воспроизведения в настоящем. Юнг предпринял попытку систематизации базисных архетипов, выделив архетипы – “Тень” (двойник сознания, темное в человеке), “Персона” (“маска”, социальная роль), “Самость” (бог внутри нас, сущностное начало человека), “Мудрец” – (проявление смысла, скрытого за хаосом жизни и ряд других). “Архетипы” – основа возникновения образов культуры, “канал” связи бессознательного и сознательного, прошлого и настоящего в психической жизни людей. Культура, по Юнгу, призвана не бороться с бессознательным, лежащим в ее основании, а вести “диалог” с ним, переводя психическую энергию коллективного бессознательного в формы духовного творчества.

Громадное влияние на исследование символической сущности культуры в XX столетии оказали, связанные с этой парадигмой духовно и “генетически” такие философские направления как феноменология, экзистенциализм, герменевтика, ориентированные на постижение смыслообразования. Нет, фактически ни одного культурологического направления, которое прямо или косвенно не подвергалось влиянию учения Гуссерля о “жизненном мире” (истинно человеческих “смысловых формаций”), М. Хайдеггера о языке как “голосе бытия”, “философии понимания”, Х. Гадамера.

Талантливые версии феноменологии символа разрабатывали и русские философы – А. Ф. Лосев (1893–1988), П. А. Флоренский (1882–1937). Символ становится центральным элементом двух миров, двух планов бытия, источником “смысловых энергий” (Лосев), особым бытием, “которое больше самого себя” (Флоренский).

Во второй половине XX столетия наряду с культурфилософскими концепциями символического появляются направления, стремящиеся синтезировать философские идеи различных школ в изучении культуры (фрейдизма, феноменологии), успехи лингвистики и социологии, результаты культурантропологических исследований. К таким

направлениям можно отнести *структурализм* и его наследника – *постструктурализм*.

Структурализм и постструктурализм многолик. Например, М. Фуко, которого нередко причисляют к этому направлению, отвергал многие положения “классического” структурализма, но все же некоторое методологическое единство прослеживается в его творчестве и работах таких авторов как К. Леви-Стресс, Ж. Лакан, Р. Барт. Этап становления структурализма относится к 20–50 гг. Эта школа исходила из посылки, что культурные формы всегда отражают структуры человеческого сознания, о поэтому изучение культуры – прежде всего изучение ментальных (от *lat. mens* – мышление, образ мыслей, душевный склад) структур, которые определяют характер культурных форм.

Один из родоначальников структурализма, французский антрополог и социолог Клод Леви-Стресс первоначально был увлечен структурным функционализмом Радклифа-Брауна, но вскоре он выходит за рамки его концепции. Культурные формы, полагает он, определяются не только активностью человека, связанной с удовлетворением его потребностей. За многообразными культурными формами стоят бессознательные структуры, имеющие особую логику развития, их прежде всего и необходимо исследовать.

Глубинные “психологические” формы (элементарные структуры мышления) Леви-Стресс изучает, анализируя “первобытное” (“дикое”) мышление и мифы. При этом он подвергает сомнению посылки антропологов, в частности Люсьена Леви-Брюля, о преимущественно эмоциональном характере архаического мышления. Леви-Стресс обнаруживает логико-формальные структуры в мифическом сознании, которые фиксируются в языке и ритуалах. За абсурдными, на наш взгляд обычаями, например тотемизмом или отношениями родства, стоят устойчивые ментальные структуры, которые не исчезают и на более высокой стадии развития цивилизации. Таким образом, становление культуры Леви-Стресс связывает с формированием систем сверхличностных, всеобщих социокультурных смыслов, которые фиксируются в языке и системах коммуникаций. Символы при этом играют роль своеобразных “промежуточных” элементов мыслительных структур, обеспечивая связь конкретно-чувственных образов и отвлеченных понятий. “Объединяют” людей не “базовые потребности”, а единые структуры бессознательного, которые в различных условиях могут давать этническое своеобразие. Для поиска и исследования этих структур Леви-Стресс использует лингвистические и логико-математические модели.

Эта исследовательская программа прослеживается и в работах Ж. Лакана, посвященных структурированию коллективного бессознательного и влиянию на развитие человека символических структур языка. Другой

структуралист Р. Барт, дает детальное описание “структурного человека”, поведение которого определяется “властью” языка.

Особое место в структурализме и постмодернизме занимает творчество М. Фуко (1926–1984). Фуко переносит структуралистские идеи в область исследования истории культуры. Структуралистский метод примененный к истории культуры подводит его к выводу, что культурного прогресса не существует, как и нет “Высшего Смысла” истории. История культуры – это история смены специфических познавательных структур, которые он называет “эпистемами”, действующих на бессознательном уровне и определяющих направленность развития знания, содержания культурных символов.

Важную роль в социологии культуры играют концепции символического, разрабатываемые социологами П. Бурдьё (1930 г.р.) и Ю. Хабермасом (1929 г.р.), стремящихся преодолеть ограниченность структуралистских и феноменологических подходов. Феноменологический подход тяготеет к психологизму, субъективизму в оценке культурных феноменов. При структуралистском видении исчезает человек с его активностью, он превращается в “винтик” анонимных символических структур. И П. Бурдьё и Ю. Хабермас стремятся понять, как общество в результате *индивидуальных* и коллективных действий может меняться, освобождаясь от господства анонимных сил, порожденных самими же людьми. Особое внимание в их творчестве уделяется исследованию взаимодействий людей при помощи “символических ценностей”, обнаружению скрытого насилия социальных систем и его преодоления.

Развитие философии и социологии символического в XX веке тесно связано с идейной эволюцией наук культурантропологического спектра.

Наиболее ярко знаково-символическая парадигма проявляется в культурантропологических исследованиях “*символической антропологии*” и “интерпретативном подходе”. Теоретической основой этих направлений стали идеи К. Леви-Стросса, Л. Уайта, А. Кребера, Т. Парсонса, К. Гирца, обосновавших понимание культуры как особого “среза” социальной реальности, проявляющегося в символических формах. Эта реальность, по их мнению, отлична как от социальных структур, так и не сводима целиком к ментальной реальности. Так, например, ученик Боаса Л. Уайт утверждал, что понятие “культура” обозначает специфический класс феноменов, присущих только человеку и называемых “символическими”. Согласно взглядам другого известнейшего теоретика “символической антропологии” К. Гирца, существование культуры – это процесс интерпретации символов, а быть носителем культуры – означает обладать способностью ее *интерпретировать*. Культурный анализ превращается в интерпретативное объяснение значений, проявляющихся в символических формах.

Таким образом, “описательный” подход с характерной для него опорой на научный анализ, классификацию, поиск универсальных законов эволюции – ставится под сомнение. Задача культурантрополога, исследующего конкретную культуру, заключается в его способности “погрузиться” в чужую культуру, чтобы уловить ее смыслы и значения. При этом “символическая антропология” с ее “интерпретационным методом” стремится дистанцироваться от философских концепций структурализма и психоанализа, стремясь сохранить традицию “научности”, “эмпирической проверяемости”. Эта двойственность “символической антропологии” обуславливает ее противоречивость и делает уязвимой для критики. Культурология в этом случае все более превращается в множество дисциплин, каждая из которых подчеркивает свою уникальность, что не позволяет обеспечить доказательность их выводов, обосновать систематизацию и накопление знаний.

Противоречивость культурантропологического компонента знаково-символической парадигмы не является чем-то уникальным или же результатом временного кризиса методологии исследования. Противоречива в целом вся знаково-символическая парадигма, возникшая на “стыке” антропологической и аксиологической, вне связи с которыми она утрачивает познавательную определенность. И “философия” символических форм”, социология символического, и конкретные культурантропологические исследования вне соотнесенности с особым, ценностным подходом впадают в “предметный релятивизм”. Философия символического превращается в процесс деконструкции, смещения смысловых значений и постоянных метаморфоз символического содержания, утрачивает нравственные ориентиры. В социологии культуры это ведет к неоправданному расширению понятия символического, сведение его контекста к устойчивым структурам массовых коммуникаций, в которых исчезает человеческая личность. Культурология, лишенная ценностного обоснования, не становится “научней”, а превращается в подобие беллетристики или груды добросовестных, скрупулезных этнографических описаний, подвергающихся “грызущей критике мышей” (К. Маркс).

Аксиологическая парадигма в культурологии: становление и развитие

“Аксиологическая” или “ценностная” парадигма культурологии наиболее отчетливо прослеживается в XX столетии, когда вполне очевидной на фоне трагических “заблуждений” человеческого разума стала видна ограниченность рационалистических моделей культуры. Рост

научно-технического прогресса, образованности, успехи в удовлетворении растущих человеческих потребностей и совершенствование сетей коммуникаций – не вели автоматически к расширению поля духовности и не предотвращали кровавых конфликтов. Это актуализировало познавательную потребность поиска “вечных” оснований человеческого бытия и интерес к исследованию способов и форм проявления ценностного начала.

В то же время идейные предпосылки восприятия культуры как некой духовной основы человеческого существования складываются даже несколько раньше, чем представления об антропологических или символических сторонах культуры. По-видимому, “аксиологический” образ культуры рождается из понятия “культ” (от *лат.* – уход, почитание). Изначальное аксиологическое содержание термина культура связано с верой, постижением и восхождением к миру сакрального (от *лат.* – священный), вечного, где открывается высший смысл бытия. Поэтому культура это всегда некая тайна, которая открывается нам символически. Подобное понимание культуры имеет древнейшие традиции и связано с религией, поклонением Божеству или Божествам, верой в воскресение, жадой вечности. Вплоть до эпохи Нового времени слово “культ”, как выражение способности человека “раскрыться” Богу, по-видимому, употребляется значительно чаще, чем “культура” – в смысле свободного стремления человека к духовному совершенствованию. И по сей день в христианской традиции “духовность”, “духовная культура” отождествляется преимущественно с формами служения Богу, “обоженем” в молитве, храмовом строительстве, иконографии и т. д.

Только лишь в Новое время поиск “высшего смысла” бытия, духовных оснований человеческого существования постепенно утрачивает непосредственную связь с традиционными религиозными культурами и приобретает характер философских и научных исследований.

Важнейшую роль в становлении аксиологической парадигмы культурологии сыграли философские установки, оформившиеся в рамках Баденской школы неокантианства. Ее видные представители В. Виндельбанд (1848–1915) и Г. Риккерт (1863–1936) попытались провести различие между “науками о природе” и “науками о культуре”. Основу такого различия они усматривали в “ценностях”, превращающих часть действительности в объекты культуры. “О ценностях нельзя говорить, что они существуют или не существуют, но только, что они значат или не имеют значимости” [5]. Сущность ценностей в их значимости, а не в их фактичности. Культура же – процесс воплощения ценностей, “совокупность объектов, связанных с общезначимыми ценностями” [6]. В трактовке Баденской школы неокантианства мир ценностей приобретает характер особой трансцендентной (выходящей за границы возможного человеческого опыта) реальности. Ценности приобретают абсолютный,

внеисторический смысл. Эта традиция понимания сущности ценностей закладывает предпосылки противопоставления мира пользы, разумности (цивилизации) и мира культуры, как проявления высшего, духовного смысла человеческого существования.

Как уже отмечалось, в *Марбургской* школе неокантианства это противостояние не виделось столь радикально, как в Баденской, что в дальнейшем позволило Эрнсту Кассиреру (преемнику ее традиций) рассмотреть символические формы, в качестве специфических способов воплощения культурных ценностей.

Неокантианство отчетливо обозначило роль ценностей в строении и функционировании культуры. По сути, к концу XIX столетия нет ни одного философского направления, где бы не затрагивалась ценностная проблематика. Не исключение – рационалистические и позитивистские версии философии культуры. Однако особое внимание к ценностной проблематике прослеживается в *“философии жизни”*, которая в известной мере является фундаментом философской аксиологии культуры.

Термин *“философия жизни”* достаточно условен, так как философы, объединяемые им, существенно расходятся в понимании природы культурных ценностей, но их все же связывает общая установка – понять все многообразие форм жизни *“из нее самой”*, рассматривая в качестве основы бытия *“волю к жизни”*, *“волю к власти (могуществу)”*, *“творческий поток”*. *“Философия жизни”* стала своеобразным протестом против односторонней, рационалистической трактовки природы человека и культурных феноменов.

Одним из самых ярких отправных моментов для становления нового направления культурфилософии явилась философия Фридриха Ницше (1844–1900), который рассматривает *“волю к могуществу”* как главный источник жизненных форм. На первый взгляд его позиция скорее *“антиценностная”*, ведь он полагает, что формы европейской культуры искажают и подавляют подлинную природу человека, гасят его жизненные порывы. Культура – *“тоненькая яблочная кожура над раскаленным хаосом”*. Нет ни абсолютных ценностей, ни универсальной смысловой структуры; в мире господствует жизненная стихия. Описывая симптомы кризиса европейской культуры, подавившей *“волю к могуществу”*, Ницше провозглашает неизбежную *переоценку всех ценностей*.

И все же, *“воля к власти”* Ницше не отрицает гуманизма. Человек у Ницше – существо ищущее *смысл жизни*. Он везде ищет смысл, все наделяет значением. Человек – существо *“смеющееся”*, *“несчастное”*, *“интерпретирующее”*, постоянно себя создающее, которое опускается ниже или поднимается выше животного. *“Сверхчеловек”* Ницше, стоящий *“по ту сторону добра и зла”*, напоминает нам, что именно сам человек дает бытие новым ценностям. Достоин уважения тот, кто исполнен воли к победе, творчеству, стремится соединить в культуре *“дионисийский дух”*

творческой энергии с “аполоническим духом” соразмерности, гармонии. Культурный процесс у Ницше предстает как трагическое обретение человеком подлинного смысла бытия, никогда не сводимого к выверенным рациональным формам.

Если Ф. Ницше трагически воспринимал взаимоотношения жизни и культуры, то В. Дильтей (1833–1911) пытался выявить их взаимообусловленность. Исторические формы культуры (искусство, философия, религия) с его точки зрения являются выражением и осознанием жизненной стихии, которая благодаря человеческой деятельности, превращается в некую целостность – “объективный дух”. И хотя религия, поэзия и метафизика “только символически выражают природу мирового единства”, “все это ступени, по которым совершается восхождение духа к созерцанию вселенского единства бытия и ценностей” [7]. По Дильтею, целостность исторической эпохи наиболее полно выражается в переживании и воплощается в художественной культуре. Акцент на целостности культурных процессов, как их важнейшей качественной характеристике, предопределяет и особенности метода их постижения. “Понимающий метод” Дильтея, основанный на анализе культурных текстов, призван был соединить эмоциональную конкретность и интеллектуальность

В учении *Георга Зиммеля* (1858–1918) философия культуры также раскрывается в терминах “философии жизни”. Жизнь, как первичная реальность, – сама по себе бесформенна, но в результате человеческой активности превращается в “более – чем жизнь”, культурные формы (науки, нравственности, художественной культуры и религии). По сути, культура по Зиммелю, – процесс воплощения “утонченных”, духовных форм в общественной и материальной жизни, где также возникают специфические культурные формы. Постепенно происходит “отверждение” культурных форм, вследствие несовершенства объективированных форм жизни, и тогда они сметаются потоком жизни, заменяются новыми. Зиммель высказывал тревогу по поводу острого конфликта культурных форм в Европейской культуре.

В работах Освальда Шпенглера, по позиции, близких к “философии жизни”, культура предстает как исторический феномен, движение которого определяется не законом, а судьбой. “Жизнь” есть бесконечное зарождение и гибель культур, представляющих собой “организмы”, срок существования которых 1200–1500 лет. Шпенглер был убежден в уникальности каждой из культур, в их “взаимонепроницаемости” [8]. Подобно любым организмам культуры рождаются, созревают, увядают и уходят безвозвратно. Духовные ценности в пространстве отдельной культуры могут носить абсолютный смысл, но за ее пределами утрачивают свою значимость. Каждая культура создает свои ценности, радикально отличные от ценностей других культур. Аксиологическую установку

Шпенглера иногда называют “релятивистским абсолютизмом ценностей”, т. е. абсолютность ценностей в той или иной культуре, оборачивается их относительностью по отношению к другим.

В культурфилософии О. Шпенглера очень отчетливо проводится идея разнокачественности культуры и цивилизации, характерное для многих представителей аксиологической парадигмы. Развертывание культуры во времени связано, по Шпенглеру, с ее омертвлением, упрощением, переходом от органического единства к механическому. Культура неизбежно перерождается в цивилизацию, для которой характерно отрицание самой жизни, техницизм и интеллектуализм.

Иной вариант, в сравнении со шпенглеровской философией культуры создал Альберт Швейцер (1875–1965). Исходная посылка философии Швейцера – первичность факта жизни. Отсюда он выводил свой основной принцип культурного существования – “благоговения перед жизнью”, требующий сохранения и совершенствования жизни. Не “слепая судьба”, а нравственное содержание является стержнем культуры. Этический прогресс более существенен, чем материальный, который выступает его предпосылкой. Швейцер мечтал не о “сверхчеловеке”, а о “человеке человеческом”, отстаивал идею непрерывности культурного развития человечества и неизбежности синтеза культурных ценностей, рожденных национальными культурами.

Громадную роль в становлении философской аксиологии, наряду с “философией жизни”, сыграл *экзистенциализм*. Философия экзистенциализма (от *лат.* – существую) исходит из посылки, что в отличие от растений и животных, человек есть “то, чем (или кем) он решил быть”. Человеческое существование дано как “возможность быть”, что и обуславливает стремление человека выйти за рамки наличного, отыскать высший смысл своего существования. Среди представителей экзистенциализма (Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, Г. Марсель, М. Мерло-Понти и др.) особое значение для культурологических исследований сыграло творчество Карла Ясперса (1883–1969). Согласно Ясперсу, природа подчиняется непреложным законам эволюции. Человек же развивается только как духовное существо. Культурность человека состоит в превращении его духовного содержания, непрерывном переходе от одного духовного горизонта к другому. Решающим шагом, прорывом в подлинное, духовное существование он считает “осевое время” (с 800 по 200 гг. до н. э.), когда была заложена “духовная основа человечества”, определившая все его последующее развитие. В этот период в Китае, Индии, Европе возникает философия, особый тип религиозности и искусства, которые свидетельствуют о коренных изменениях в понимании человеком мира и себя самого. Человек начинает ставить “последние” вопросы о высшем смысле бытия, человеческой свободе и самоценности человеческого существования. Таким образом, культура, возникновение

которой Ясперс датирует “осевым временем”, – это, прежде всего сам человек в его “духовной открытости миру”, способ преодоления трагизма человеческого существования.

Особую роль сыграла в становлении философской аксиологии его концепция *уровней бытия человека* и соответственно “качества” культурной развитости. Ясперс отмечает, что на первом уровне существование человека подчинено принципам полезности. Второй уровень основан на осознанном принятии социальных норм общежития. Третий, более высокий уровень бытия человека Ясперс связывает с потребностью в духовной целостности.

Завершением оформления философского уровня аксиологической парадигмы можно считать появление “феноменологии ценностей”, сложившейся на основе идей Эдмунда Гуссерля (1859–1938), развиваемых его последователями применительно к культурным процессам (М. Шелером, Н. Гартманом, Р. Оттом, Э. Штейном). Феноменологический метод Гуссерля стал своего рода ключом к утверждению особого статуса ценностного сознания, позволил проникнуть в суть состояния стыда, святости, любви, справедливости, т. е. всего того, что составляет стержень аксиологической проблематики. Особую роль в исследовании ценностной природы сознания сыграли работы гениального ученика Гуссерля Макса Шелера (1875–1928). Ценности, по мнению Шелера, отделены от действительного мира и относятся к разряду идеальных сущностей, которые становятся действительными в добрых поступках. Поэтому нельзя сводить ценности к вещиности или предметности. Подлинное ценностное сознание означает способность отказа от “принципа удовольствия”, ориентацию на желаемое. Человека со всех сторон “обступают ценности”, их не надо изобретать или “приобретать”. Для их обнаружения необходима эмоционально–интуитивная активность, способность “подняться” над витальными, эгоистическими интересами. “Открывая” ценности, человек превращается в духовное существо, которому открывается мир подлинной любви, где никто не рассматривает другого в качестве средства или “копии” кого-либо другого.

Миру ценностей присущ особый порядок, иерархия ценностей. Высшие ценности вневременны и неутилитарны, в отличие, от низших, преходящих и изменчивых. Поэтому высшие ценности нельзя “поделить” или “присвоить”, они принадлежат всем. Концепция Шелера удивительно созвучна современным концепциям ценностей, в частности той, которая положена в основу данной работы.

Особенно созвучной феноменологическим концепциям ценностей оказалась русская религиозная философия П. Д. Юркевича. Н. А. Бердяева. П. А. Флоренского, Б. П. Вышеславцева, Н. О. Лосского. В известном смысле она определила феноменологический поворот, произошедший в

европейской философии в XX веке. Но эта традиция в России была прервана событиями революции, гражданской войны.

С аксиологической парадигмой тесно связаны *“игровые” концепции культуры*, где игра рассматривается как важнейший фактор перехода к культуре и необходимая форма ее существования. Игра, как *“свободное действие”* выводит человека за рамки обыденности, полезности, культивирует способности к солидарности, бескорыстной деятельности. Один из наиболее ярких представителей игровой концепции культуры Й. Хейзинга (1872–1945), сторонник аксиологического понимания культуры, полагал, что через игру человек приобщается к нравственно-эстетическим идеалам. Голландский исследователь в книге *“Homo Ludens”* (Человек играющий) прослеживает универсальность игровых форм, которые присутствуют во всех сферах человеческой деятельности. Игра у Хейзинги сама превращается в один из культурных идеалов, приобретая характер трансцендентной ценности.

Концепции игровой природы культуры придерживался и феноменолог Е. Финк, для которого игра, наряду со смертью, господством и любовью является изначальным феноменом человеческого существования.

Возникает в XX веке не только аксиологически ориентированная философия, но и социология культуры, отдающая приоритет ценностным аспектам социального бытия. Особую роль в становлении такой социологии сыграло идейное наследие немецкого социолога Макса Вебера. Макс Вебер не создал собственной теории ценностей и достаточно скептически смотрел на возможность духовного единства человечества на основе общей системы ценностей. Его заслуга заключается в разработке *“понимающей социологии”* и ее метода. Для Вебера *“социальное действие”* возможно лишь как творческий акт, в котором люди воплощают *“смысл”* поступков, соотнося их с ценностями, делая выбор. Общественная жизнь – сознательная, ценностно-ориентированная деятельность, поэтому в гуманитарных науках не обойтись без *“отнесения к ценности”*. Инструментом такого *“соотнесения”* служит, построенный на основе наблюдения и воображения, *идеальный тип*, который *“накладывается”* на изучаемую реальность. М. Вебер на основе такой методологии осуществил интереснейшие исследования влияния религии на хозяйственную деятельность. На основе его *“понимающего метода”* возникло множество направлений в социологии культуры.

Ключевой фигурой для аксиологически ориентированной социологии можно считать и Питирима Сорокина (1889–1968). Под культурой П. Сорокин понимает *“совокупность значений, ценностей и норм, которыми владеют взаимодействующие лица, и совокупность носителей, которые объективируют, социализируют и раскрывают эти значения”* [9]. Все предметы приобретают характер культурных, когда

становятся носителями смыслов и ценностей. Культурные артефакты образуют культурные целостности. В каждой из такой систем можно проследить базовые исходные посылки и верховные принципы, которые Сорокин и называет ценностями. К культурным системам он относит язык, науку, религию, искусство, этику, право. В свою очередь, на их основе могут возникать суперсистемы, анализ которых Сорокин осуществляет, привлекая богатейший культурно-исторический материал. Особенно значимы социокультурные модели Сорокина оказались для анализа социокультурной динамики, изучения социокультурного пространства.

“Понимающая”, ценностно-ориентированная социология разработала методологический инструментарий для культурно-исторических исследований, стимулировала эмпирические культурологические разработки. Например, возникли специфические школы – символический интеракционизм и этнометодология, которые социальное взаимодействие рассматривают сквозь призму личностного осознания, “естественных” договоренностей людей, оценочных суждений.

Подвергалась влиянию аксиологического подхода и культурантропология. Ценностный подход наиболее отчетливо прослеживается в психологической антропологии. Появление ценностного подхода в культурантропологии связывают с польским психологом начала XX века Ф. Знанецким, который обосновал необходимость науки о культурных основаниях сознания (социальной психологии). В культурантропологии ценности рассматриваются как ядро человеческой психики, некие устойчивые “стандарты”, нормы, установки, являющиеся основой для выбора человека. Например, американский исследователь Г. Олпорт на основе изучения доминантных “ценностей” выделяет “типы людей”. Так для экономического типа высшей ценностью является полезность, для социального – любовь к народу, для политического – власть, для эстетического (наивысшего) – форма и гармония.

Результатом влияния ценностной парадигмы можно считать также исследования национального характера через анализ ценностного содержания произведений искусства, философии творческой элиты той или иной культуры.

Ряд культурологов полагает, что аксиологическая парадигма будет доминировать в культурологических поисках XXI столетия, вытесняя все иные, менее универсальные. Если это и преувеличение, то несомненно, что аксиологический подход составляет сегодня стержень культурологии и все более проникает во все сферы познания, ранее “инертные” к каким-либо ценностным суждениям. Однако более перспективным видится прогноз “методологического синтеза” культурологического знания, на основе признания многоуровневости культурологии и самой культуры, многоаспектности ее изучения.

Краткое послесловие

Автор конечно понимает, что им затронуты лишь некоторые, хотя и существенные моменты, касающиеся смысла культуры, ее ценностей, возможностей ее реализации, истории изучения всей этой проблематики. Однако им намечен достаточно определенный концептуальный подход к феномену культуры, позволяющий далее проводить исследования ее исторического развития и современного состояния, на основе общей аксиологии, не исключающей использования, там, где это необходимо, – любых плодотворных исследовательских парадигм и методов.

1. Кун Т. Структура научных революций. – М., 1977. – С. 11.
2. Выжлецов Г. П. Аксиология культуры... – С. 65.
3. Ионин Л. Г. Социология культуры. – М., 1997. – С. 21.
4. Кант И. Критика способности суждения. – М., 1994. – С. 227–228.
5. Риккерт Г. Природа и культура. – Культурология. XX век. –
 1. М., 1995. – С. 70.
 6. Там же. – С. 75.
7. Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах. Культурология. XX век. – М., 1995. – С. 252, 254.
8. Несколько раньше близкую к шпенглеровской позицию в понимании жизни культур (не будучи представителем философии жизни) занял русский историк Н.Я.Данилевский.
9. Сорокин П. Человек, цивилизация, общество. – М., 1992. – С. 218.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Актон Дж.* История свободы в античности // Полис, 1993. № 3.
2. *Александрова Е. Я., Быховская И. М.* Апология культурологии: опыт рефлексии становления научной дисциплины // ОНС, 1997, № 3.
3. *Аристотель* Политика // Соч. в 4-х тт. – Т. 4. – М., 1983.
4. *Арон Р.Д.* Демократия и тоталитаризм. – М., 1993.
5. *Белл Д.* Культурные противоречия капитализма. – Этическая мысль. – М., 1990.
6. *Бергер П.* Капиталистическая революция. – М.: Прогресс, 1994.
7. *Большаков В. П.* Культура как форма человечности. – Великий Новгород, 2000.
8. *Булгаков С. Н.* Философия хозяйствования. Соч. В 2-х тт. Т.1. – М., 1993.
9. *Вебер М.* Избранное. Образ общества. – М., 1994.
10. *Вебер М.* Избранные произведения. – М., 1990.
11. *Выжлецов Г. П.* Аксиология культуры. – СПб.: СПбГУ, 1996.
12. *Вятр Е.* Социология политических отношений. – М., 1976.
13. *Гайденко П. П.* Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. – М., 1997.
14. *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. – М., 1977.
15. *Глинчикова А. Г.* Может быть товаром интеллект и продукт его труда? // Вопросы философии, 1997. – № 3.
16. *Гуревич П. С.* Философия культуры. – М., 1995.
17. *Ерасов Б. С.* Социальная культурология. – М., 1996.
18. *Зиммель Г.* Избранное. В 2-х тт. – М., 1996.
19. *Зомбарт В.* Буржуа. – М.: Наука, 1994.
20. *Иконникова С. Н.* История культурологии: идеи и судьбы. Учебное пособие. – СПб., 1996.
21. *Иконникова С. Н.* Очерки по истории культурологии. Учебное пособие. – СПб., 1998.
22. *Ильин И. А.* Пути духовного обновления. Собр. соч. в 10 тт. Т.1. – М., 1993.
23. *Ионин Л. Г.* Социология культуры. – М., 1996.
24. *Канетти Э.* Масса и власть. – М., 1997.
25. *Кармин А.С.* Основы культурологии. Морфология культуры. – СПб., 1997.
26. *Козловски П.* Этика капитализма. Эволюция и общество. – СПб.: Эконом. школа, 1996.
27. *Констан Б. О.* О свободе у древних в ее сравнении со свободой у современных людей // Полис, 1993. № 2.
28. *Культурология.* – Ростов-на-Дону, 1995.

31. Культурология XX век: Антология. – М., 1995.
32. *Лурье С. В.* Историческая этнология. – М., 1997.
33. *Макиавелли Н.* Государь. – М., 1998.
34. *Маннгейм К.* Диагноз нашего времени. – М., 1994.
35. *Марков Б. В.* Философская антропология: очерки истории и теории. СПб., 1997.
36. *Монсон П.* Современная западная социология. – СПб., 1992.
37. *Медушевский А. Н.* Демократия и тирания в новое и новейшее время // Вопросы философии, 1993. – № 3.
38. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. – М.-Харьков, 1998.
39. *Одайник В.* Психология политики. – М., 1996.
40. *Панарин А. С.* Философия политики. – М., 1996.
41. *Парсонс Т.* Система современных обществ. – М., 1997.
42. *Подорога В. А.* Власть и познание. – Власть. – М., 1989.
43. Проблема человека в Западной философии. – М., 1988.
44. *Реале Д., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4.– СПб., 1997.
45. Самосознание европейской культуры XX века. – М., 1991.
46. *Смелзер Н.* Социология. – М., 1994.
47. *Соловьев В. С.* Оправдание добра. Нравственная философия. – Соч. в 2 т. Т.1.
48. Феномен человека. Антология. – М., 1993.
49. Философия культуры. – СПб., 1995.
50. *Флиер А. Я.* Современная культурология: объект, предмет, структура // ОНС, 1997. – № 2.
51. *Фрейд З.* Я и Оно: Соч. – М.-Харьков, 1998.
52. *Фромм Э.* Здоровое общество. – Психоанализ и культура. – М.: Юрист, 1995.
53. *Шпенглер О.* Закат Европы. – М., 1993. – Т.1.
54. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. – М., 1994.