



**МАТЕМАТИКА ДЛЯ ПОСТУПАЮЩИХ
В ВУЗЫ!!!**

DÉJÀ VU ЭНЦИКЛОПЕДИЯ КУЛ

Содержание | Публикации | Авторам | Библиотека | Ссылки | Контакты

Культура

На следующих страницах:

[Культура: Pro et contra.](#)

[Вяч. Иванов, М. Гершензон. Переписка из двух углов.](#)

[А. И. Пигалев. Культура как бытие:
Истоки и границы парадигмы в контексте динамики цивилизации.](#)

Ю. Асоян
А. Малафеев

Историография концепта «cultura» (Античность — Ренессанс — Новое время)

Асоян Ю., Малафеев А. Открытие идеи культуры. Опыт русской культурологии середины XIX - начала XX веков. М. 2000, с. 29-61.

Культура — слово латинского происхождения. Морфологически оно представляет собой причастие будущего времени (произведенное по тому же типу, что и *natura*), образованное от глагола *colo, colere*. Этот латинский глагол имеет широкий спектр значений. Выделяются три основные группы смыслов: 1) 'обрабатывать', 'возделывать'; 2) 'вращивать'; 3) 'обитать', 'населять' (последнее через латинское *colonus* трансформировалось в колония). По мнению одного из авторитетных исследователей, существовала несомненная связь трех групп значений *colere* в латинской культуре Рима.

Форму *colere* в латинском языке лингвисты возводят к индоевропейскому **kuel-*, имеющему значения 'двигаться', 'вращаться'. (От корня **kuel-* происходит ст.-сл. *коло* — 'колесо', 'круг', 'горизонт', и др.-рус. *коло* с теми же значениями (мн. ч. *колеса* или *кола*; форма *кола* имеет еще значения 'телега', 'повозка'. Характерно, что в своем исходном смысле ('двигаться', 'вращаться') и.-е. глагольный корень **kuel-* «означал действия, имеющие субъектом как вещь (откуда — „колесо“), так и человека — отсюда значение „находиться в каком-либо месте" (по той же семантической модели, что и новое русск.

вращаться в каком-либо обществе).⁹
29

В латинском языке отмечается развитие именно этого, связанного с человеком, круга значений-смыслов. Он складывался из двух взаимосвязанных моментов: 1) 'жить в каком-либо месте' — colere, in-colere; 2) 'обживать какое-либо место, обрабатывать землю в своем месте', и уже отсюда просто 'обрабатывать', 'культивировать' — colere (сюдаже примыкает agricola 'земледелец' и agricultura 'обработка земли'). Таким образом, с точки зрения эволюции латинского colere значение 'населять' скорее всего является исходным, тогда другие значения можно было бы толковать как производные ему. На это для адекватного понимания ряда ближайших интерпретаций нужно обратить внимание.

Поскольку, отмечает Ю. С. Степанов, «предметом заботы [человека] было не только само место, земля, но и божество, которое его охраняло, то развилось особое значение „почитать“, „ублажать бога“, откуда cultus „попечение, забота о божестве“ — „культ“») Но «и бог заботится о людях, проживающих в данном месте, — отсюда то же значение, нос субъектом „бог“: „покровительствовать, хранить (человека)“ (ср. русское Да хранит тебя Бог!), и второе значение латинского слова scultus „культ“ — „попечение о человеке“». ¹⁰ Таким образом к двум первоначальным группам смыслов ('населять', 'обрабатывать') присоединяется еще одна область значений — культовая.

Подчеркивается, что вместе перечисленные значения составляют древнейший комплекс латинского слова cultura. Его концепт включает в себя три грани единого смысла: «обустройство того места, где живешь; прежде всего обработка земли, уход за ней; почитание богов — хранителей этого места; сбережение богами людей, которые в таком месте живут и которые так хорошо поступают». ¹¹ Перед нами, считает Ю. С. Степанов, целостная формула древнейшего концепта культуры. Надо полагать, что формула эта так или иначе — как правило, конечно, неявно, имплицитно — могла оказывать воздействию на те или иные исторически конкретные рефлексии (понимания) идеи культуры.

В этой связи хотелось бы обратить внимание на выводы еще одного автора, пытающегося проанализировать «концептосферу» латинского имени cultura с более широких, нежели собственно лингвистические, позиций философии имени. Опираясь на идею А. Ф. Лосева о том, что «сущность явлена в имени, как энергема имени, как смысловая изваянность выражения», К. З. Аюпян так формулирует исследовательскую установку: «В имени культуры что-то от ее существа должно проявиться». Это «что-то» обнаруживается через обращение к значениям латинских корней термина «культура», точнее, через рассмотрение значений ряда латинских слов, объединенных общим корнем cult-, в процессе их последующей концептуализации. ¹²

30

Опираясь на анализ значений корня cult-, считает он, можно выделить три основных смысловых блока, выражающих мирское, светское и сакральное начала латинского имени cultura. Мирское начало доминирует в «сельскохозяйственном» комплексе значений. Его основное содержание автор определяет как «возделывание сырого продукта». Далее идет сакральный комплекс; здесь доминирует культовый и обрядовый смысл — к нему восходят представления о культуре как начале религиозном. Еще один блок значений

выражает «светское начало». Его содержание можно сформулировать как достижение большего уровня упорядоченности и оформленности явления. Все это задано имени cultura и составляет существо феномена, данным именем определяемого.

В корневой основе слова, полагает автор, изначально заложены две доминирующие схемы последующего европейского толкования феномена культуры, осуществляющегося либо с точки зрения взаимно близких светского и мирского начал, либо с точки зрения религиозного смысла начала. Исследователь прослеживает, каким образом две эти линии проявляют себя в западноевропейской и русской традициях, и пытается показать, что заложенные в самом имени потенциалы-смыслы реализуются в последующем освоении феномена культуры. Таким образом, в имени изначально как бы «запрограммирована» схема возможного понимания явления, им обозначаемого.

Любопытно, что, опираясь на анализ исходных глагольных значений латинской словоформы, некоторые авторы ставят вопрос о так называемом «гомогенном определении» культуры¹³ — т. е. таком определении, которое учитывало и вбирало бы в себя весь комплекс основных генетических смыслов самого наименования. Опираясь на перечень исходных лексических значений, культура определяется тут «как единство трех ступеней: поклонения, развития и разведения». При этом в качестве стержневой чаще всего вычленяется «религиозная составляющая» — идея поклонения и культа. Именно так, отталкиваясь в формулировке понятия культуры от идеи религиозного Кulta, Почитания и Поклонения,¹⁴ выстраивали свою концепцию русские символисты.

Для утверждения тезиса об изначальной связи «культуры» и «культа» часто привлекается этимологический аргумент. Культура истолковывается как «производное от культа» (что является одним из важнейших элементов религиозно-символистской концепции), а обоснование этому видят в этимологии. Надо заметить, однако, что этимологическая аргументация сторонников данного подхода далеко не бесспорна. Более того, версия,

31

устанавливающая производный по отношению к религиозному культу характер культурного феномена — и культуры в целом, этимологически как раз таки не подтверждается. Не говоря уже о том, что *argumentum etymologicum* не может быть достаточным для снятия вопроса об историческом генезисе того или иного явления.

В общем, обращение к этимологии, кругу исходных значений, выявляет, конечно, нечто важное. База исходных значений слова незаменима для понимания последующей эволюции смысла. Тем не менее, этимология не дает, и что особенно важно — в принципе не может дать ответа на все вопросы, связанные с развитием понятия о культуре (тем более, когда речь идет о философских ее концепциях). Гипотезирование «этимологической компоненты» исторически развивающегося концепта, к чему бывают весьма склонны представители «философии имени», кажется все-таки довольно сомнительным. Имя — это не только предначертание судьбы, предопределение, заранее устанавливающее то или иное понимание обозначаемого предмета, но и форма выражения исторически-конкретного представления. Поэтому от собственно этимологии нужно двигаться дальше — к исторической лексикографии.

Почти во всех европейских языках (в языках многих народов, испытавших на себе глубокое европейское воздействие) культура обозначается сегодня одним и тем же словом латинского происхождения: франко- и англоязычная форма — culture, немецкое написание - Kultur (до конца XIX века в немецком была принята форма Cultur), итальянское — coltura (или cultura), испанское — cultura.¹⁵ Это совпадение именивесьма симптоматично — оно словно лишний раз подчеркивает единство культуры народов, включенных в орбиту «европейского мира», является знаком своеобразной «культурной общности» всех разноплеменных носителей европейских языков.

Столь примечательное совпадение «культурлексикона» европейцев возникло относительно недавно — примерно на рубеже XVIII-XIX веков. Именно тогда в социально-исторической и философской литературе Европы формировались современные термины «культура» и «цивилизация». Причем, в словарях новоевропейских языков интересующие нас наименования появились не одновременно — в одних понятия культуры и цивилизации сформировались

32

раньше, другими эти термины были адаптированы несколько позже. Благодаря работам Февра и Бенвениста хорошо известна последовательность возникновения слова *цивилизация*. Оно появилось сперва во французской литературе, несколько позже утвердилось в Британии, и лишь затем в Германии. При этом остается невыясненным, возникло ли английское *civilization* независимо от французского или было заимствовано из него.¹⁶

Интересно, что, утвердившись во французском философско-историческом лексиконе, понятие *civilisation* как бы заняло и семантическую ячейку близкого ему по смыслу понятия *culture*. (Действительно, *civilisation* имеет доминирующую словарную позицию, при том, что понятия «культура» и «цивилизация» воспринимаются во французском языке как синонимичные). Утвердившись во французском лексиконе, понятие *civilisation* словно бы ограничило перспективы словоупотребления для *culture*. В результате *культура* оказалась на периферии французского общественного и философско-исторического словаря. Такое положение дает себя знать до сих пор. Если француз оказывается перед выбором, использовать ли ему слово *цивилизация* или *культура*, то, при прочих равных условиях, он, безусловно, предпочтет первое.

И это при том, что во французском языке слово *культура* появилось едва ли не раньше, чем в других языках Европы (а потому, казалось бы, к XVIII веку должно было прочно обосноваться во французском словаре). По наблюдению П. Я. Черных, в старофранцузском слово *culture* фиксируется уже в XV столетии. Дело, однако, в том, что латинское *cultura* здесь довольно рано преобразовалось в *couture*, приобретшее вскоре совершенно самостоятельное значение.¹⁷ Позже оно было преобразовано обратно в *culture*, но, видимо, уже под влиянием немецкого. Сформировавшимся понятием (с комплексом новых значений) слово *культура* как бы вернулось во французский язык. Но окольными путями — через немецкий.

Во французском языке *culture* часто считается «не собственно французским, а переносом немецкого значения слова *Kultur*».¹⁸ Но даже и при этом французское *culture* и немецкое *Kultur*, с одной стороны, а также французские

culture и civilisation — с другой, содержат внутри данных пар некоторые важные различия, оттенки смысла. Во-первых, la culture все-таки не есть точный эквивалент немецкого Kultur. В немецком понятии довольно сильно выражен «коллективистский смысл»; немецкое Kultur обращает нас главным образом к надындивидуальному. Это неперсоналистическое понятие. Французский же язык (по крайней мере сегодня) довольно отчетливо противопоставляет «коллективистскому значению» термина «цивилизация» — «культуру» как понятие, имеющее несомненный персоналистический оттенок смысла.¹⁹

33

Французский культурфилософский лексикон прошлого столетия явное предпочтение отдает термину «цивилизация». В немецкой философской литературе, напротив, безусловный приоритет принадлежит слову культура (Kultur). Делая поправку на всю условность данной формулы, можно тем не менее сказать, что к «французскому» понятию «civilisation» немцы не испытывали особенных симпатий. В этой связи характерно, что именно в немецкой традиции впервые было сформулировано — и стало весьма популярным — представление о различии «культуры» и «цивилизации». Если учесть, что слово цивилизация появилось в немецком языке из французского, то какую-то роль в формировании данной оппозиции могло играть стереотипное противопоставление «мы/они»; противопоставление «немецкой» культурности и «французской» цивилизованности.

Большого доверия заслуживает, впрочем, иная версия: в период, когда в Германии возникло противопоставление понятий «культура» и «цивилизация», страна состояла из множества карликовых феодальных государств. Единство национального политического самосознания (а понятие «цивилизация», надо заметить, несло ярко выраженную социально-политическую окраску, оно прямо связано с идеей «гражданственности») отсутствовало. При этом ощущение единства национальной культуры было несомненным, ярко выраженным. «Таким образом, — подчеркивает Л. Г. Ионин, — противопоставление „культуры“ и „цивилизаций“ стало возможным как результат осмысления германской наукой состояния культурного единства при одновременной политической раздробленности собственной нации».²⁰

Сначала противопоставление «культуры» и «цивилизации» было исключительно немецкой идеей. В силу ряда обстоятельств со второй половины XIX века она приобрела особое значение и для русской культурологии. «В то время как во французской и английской традиции понятия культуры и цивилизации взаимозаменяемы и не содержат столь глубоких различий, в немецком и русском культурфилософском языковом опыте они рано были выявлены как противоположности».²¹ Об истории становления концептов культура и цивилизация в русском лексиконе будет сказано в следующей главе. Но уже сейчас стоит отметить, что русский лексикон формировался под преимущественным влиянием двух — во многом оппозиционных — традиций Европы — немецкой и французской.²²

34

Относительно наименования «культура» в итальянском философском лексиконе необходимо подчеркнуть следующее. В обозначении культуры итальянские авторы довольно долго оставались приверженцами старолатинского humanitas — понятия, составившего славу великого итальянского Ренессанса. Во всяком случае, именно в терминах humanitas

формулирует свою концепцию культуры итальянский философ Джамбаттиста Вико. *Культура и цивилизация* — латинские по своим основам формы, тем не менее как философские термины они были заимствованы итальянским словарем лишь по мере их формирования в рамках передовой немецко-французской литературно-философской традиции XVIII-XIX веков. То же самое можно сказать и о новогреческой культурфилософской терминологии.²³

В целом, своеобразные «национальные предпочтения», обнаруживаемые в словоупотреблении культуры и цивилизации, весьма характерны.²⁴ «В плане лексики, слова цивилизация и культура в современном русском языке — синонимы. Они более или менее синонимичны в других европейских языках, только в странах английской и французской речи в обозначении этого концепта доминирует „цивилизация“, а в странах немецкой речи — „культура“ (нем. Kultur)».²⁵ Эти сложившиеся доминанты, несмотря на интенсивный обмен культурфилософских идей и понятий, проявляют завидное постоянство и живучесть. Они подлежат специальному изучению. Некоторые этноязыковые особенности русского культурфилософского словаря более подробно будут обсуждаться в следующей главе.

* * *

Обсуждение вопросов, связанных с историческим становлением категории культуры, начинают нередко с обращения к слову Цицерона. Так, приступающему к освоению философии культуры студенту указывают, как правило, что понятие cultura впервые ввел в философию Цицерон (106-43 годы до н. э.). Ссылки на Цицерона имеют в данном случае, правда, скорее напоминательный, чем содержательный характер — имя античного мыслителя произносится мимоходом, вскользь, в качестве краткой исторической справки о генезисе современного понятия. Тем не менее, в открытии идеи культуры автору философского тропа «cultura animi» (Цицерон) отводится весьма заметное место.

35

Существует исследовательская традиция — вести от античности исторический отсчет если не всех, то большинства современных философско-культурологических проблем, тем и понятий. В нее в общем-то вписывается и этот случай. Согласно распространенному взгляду, именно Цицерон дал первое толкование «идеи культуры», сформулировал понятие, которое, видоизменяясь и наполняясь новым содержанием, было передано современности. С именем Цицерона, утверждает академик Ю. С. Степанов, связывается «формирование концепта культура в римской духовной жизни».²⁶ Вводя в философский лексикон это наименование, Цицерон не только обозначил новую реальность, но и сделал шаг к ее современному постижению, — полагает другой исследователь.²⁷

Слово cultura употреблялось в латинском языке и до Цицерона. Преимущественно в смысле возделывания земли, ухода за ней. Цицерон же использует данное наименование как метафору, философско-риторический троп. Он производит сочетание: «cultura animi, «сельскохозяйственное значение» прилагается здесь к человеческой душе, так создается образ «возделывания души», артикулируется идея «вращения этоса человека»: «Как плодоносное поле без возделывания не дает урожая,— отмечает Цицерон, — так и душа. Возделывание души (cultura animi) — философия: она выпалывает в душе пороки, приготавливает у души к принятию посева и вверяет

ей — сеет, так сказать, — только те семена, которые, вызрев, приносят обильный урожай».²⁸

Обращаясь к тропу ²⁹ Цицерона «*cultura animi*», первым делом нужно отметить появление у старого наименования нового — этико-философского — звучания. После Цицерона в аналогичном значении данный оборот использовался и другими латинскими авторами. Оценивая трансформацию, произошедшую со словом *культура* у Цицерона и его ближайших последователей, современные философы культуры подчас готовы заключить, что уже римляне выработали соответствующее понятие, «дали обобщенное определение всех форм человеческой активности», что «именно они назвали „культурой" те формы искусственного, рукотворного бытия, которые получены человеком в результате преобразования бытия естественного — „натуры"».³⁰

Дело, однако, не так просто. Тезис об открытии понятия культуры в римскую эпоху может оказаться всего-навсего «ловушкой языка». Появление слова не всегда свидетельствует о формировании соответствующего современного понятия. От появления риторического тропа *cultura animi* у Цицерона до нынешнего понятия о культуре — дистанция огромная. Что же до того значения «культуры», которое упомянутые авторы приписывают римской эпохе, то возникло оно, кажется, лишь в Европе XVIII века. Казус состоит в том, что из классической латыни была взята форма, в которую уже потом вложили новое содержание. «Идентичность формы создает иллюзию, что это новоевропейское содержание было в ней уже с римских времен».³¹

36

История европейских представлений «о культуре», культурологические предпосылки формирования «идеи культуры», последовательность и этапы освоения этой идеи философским сознанием — все эти вопросы остаются дискуссионными. Культурологический аспект проблемы был ясно сформулирован еще Петром Бицилли: «Ни древности, ни средневековью, — пишет он в заключении к своей знаменитой статье об Игнатии Лойоле, — не было известно понятие культуры в смысле деятельности, посвященной обработке и переработке природы. Последними словами античной премудрости и основой жизненного поведения было знание природы и жизни „сообразно природе"».³² Идея культуры как преобразующей природу деятельности человека была невозможна.

Средневековье, считает Бицилли, унаследовало от античного мира понятие естественного закона и естественного права. Логически необходимая для формирования европейского концепта культуры идея самозаконности человека была недоступна средневековому мирозерцанию. Оно ее попросту игнорировало. Так что, заключает философ, если и верна мысль о том, «что идея культуры органически связана с христианством, то все же надо сказать, что идею культуры христианское человечество выработало в процессе своего духовного развития лишь к началу „Нового времени"». Не только античное, но и средневековое мирозерцание, считает он, было еще не готово к открытию «культуры» как особой, противопоставленной природе, формы человеческой активности.

Средневековье, отмечает русский автор, противопоставляло миру природы не мир культуры как творческой деятельности человека, но мир надприродный и сверхприродный, раз навсегда данный, — Бога. Этому миру средневековый человек приобщается не посредством самостоятельной творческой деятельности

— она-то как раз и отрицается в рамках средневековой парадигмы мышления, — а путем созерцания и откровения. «Искушение, в смысле освобождения из-под стихийной власти слепого природного закона, мыслилось возможным в средневековье только посредством ухода от „мира“, бегства от природы, смерти, а никак не на путях творческого преодоления природы, утверждения своей самозаконности и подчинения природы этой последней».³³

Открытие «идеи культуры» составляет достояние Ренессансного, а точнее новоевропейского типа сознания. Именно в Новое время развивается концептуальное противопоставление *Kultur und Natur*. Характерно, что на рубеже XVII-XVIII веков слово культура впервые освобождается от сопровождавшего его ранее дополнения в родительном падеже. Постепенно

37

утрачивается первоначальный агрикультурный смысл наименования: такие термины, как культура ума (или души), начинают восприниматься прямо и непосредственно, а не в переносном смысле. Происходит универсализация термина: слово *культура*, относящееся к частным процессам, все чаще используется при характеристике процессов развития и совершенствования вообще.

Опираясь на заключение П. Бицилли, можно сказать, что только в Новое время известная метафора Цицерона могла впервые обрести «качество понятия». В конце XVIII века — судя, например, по немецкой философской литературе — у этого понятия появляются первые черты терминологической законченности и строгости. Этим, однако, дело не ограничивается; на рубеже XVIII-XIX веков «начинается многообразная и запутанная современная история слова культура»³⁴ С этого времени мы имеем дело как бы с новым периодом развития понятия, когда происходят существенные изменения в его содержании и объеме — формируются новые акценты, прежде всего связанные с тем, что оно становится предметом теоретико-философской рефлексии.

Как развивались бы события, не сформулируй Цицерон известного тропа о *cultura animi*, сказать трудно. Воздействие «слова Цицерона» на европейскую риторическую, философскую, а потом и литературную традицию было все-таки очень значительным.³⁵ Цицерона много и внимательно читали как в эпоху Ренессанса, так и в XVIII веке. Надо признать, что именно у Цицерона европейцы «вычитали» многие современные понятия, хотя бы он и не придавал им того значения, которые заключила в них Европа. Впрочем, нельзя исключать и того, что в античной традиции новоевропейским сознанием могли быть найдены и другие наименования, так или иначе отвечавшие потребностям формирования «идеи культуры». О некоторых из них придется сказать особо.

* * *

Привычка исследователей культуры искать — и находить — в других традициях аналоги европейских понятий сложилась давно. Порой над ней посмеивались, против нее восставали (по иронии судьбы с критикой этой «дурной исследовательской манеры» особенно резко выступало едва ли не чаще других ее практиковавшее европейское востоковедение). Тем не менее, попытка обнаружить европейские аналоги тех или иных интересующих нас концептов — инокультурных понятий — и по сей день остается действенным инструментом культурно-исторического анализа. Порой даже кажется, что только она и позволяет (по крайней мере на первом этапе) открыть доступ к

иной культурной традиции.³⁶

38

В отношении к античности (к антично-европейскому «культурному взаимодействию») операция установления «межкультурных понятийных соответствий» приобретает, как правило, характер историко-генетического исследования. Давно укоренилось воззрение, согласно которому обращение к соответствующим античным понятиям позволяет лучше понять генетически с ними связанные (от них производные) категории европейского сознания. В свое время против подобной оценки соотношения античного и европейского культурного опыта резко выступал О. Шпенглер. Тем не менее критика его воззрений как раз и исходила из того, что он не захотел заметить преемственности многих категорий современного миропонимания. Так оно, наверное, и есть. Однако в каждом конкретном случае подтверждение этого вывода требует специальных историко-культурных обоснований.

В отношении европейского понятия о культуре проблема инокультурных категориальных соответствий ставится весьма остро. «Слово „культура“, — пишет один из исследователей, — выражает латинское, более широко — европейское, а еще точнее — сугубо западно-европейское мировосприятие, мироощущение: ведь даже в греческом языке, историческая, географическая и культурная близость которого к латыни неоспорима, мы не найдем подобного термина. Задним числом привлекаемое в качестве аналога или даже предшественника греческое слово παιδεία, (воспитание, учение, образование) слишком далеко, по совокупности своих смыслов, отстоит от латинского термина».³⁷ *Παιδεία*, ограничивает идею культуры понятием *воспитания*. Мало того — в нем запечатлено именно древнегреческое представление о механизме воспитания, — считает К. З. Акопян.³⁸

Иную характеристику греческой *пайдеи* дает А.-И. Марру. Французский исследователь, автор ставшей классической «Истории воспитания в Античности», отмечает, что по крайней мере с эпохи эллинизма идея пайдеи вплотную приближается к современным понятиям «культуры» и «цивилизации» (и притом вместе взятым). «*Παιδεία*, — пишет Марру, — становится обозначением культуры, понимаемой в том результативном значении, которое это слово приобрело у нас сегодня... Образование, *παιδεία* — это уже не занятие ребенка *παις*, с известной торопливостью снаряжающее его для взрослой жизни; благодаря примечательной импликации *αύξησις*,³⁹ это слово стало означать в греческом языке эллинистического периода результат воспитания, продолженного за пределы школьного возраста в течение всей остальной жизни»⁴⁰

39

Преображение скромного поначалу понятия «образование», подчеркивает Марру, непосредственно сказывается на понятии коллектива. В самом деле, «спросим, что в эллинистическую эпоху обеспечивает единство греческого мира, расширившегося до размеров *οικουμένης* — „обитаемого мира“? Менее чем когда-либо это единство крови. Уже Исократ говорил об этом, но это становится тем более верным в эллинистическую эпоху, когда эллинизм включает в себя и усваивает столько иноземных элементов — иранцев, семитов, египтян! Это уже не политическое единство, которое не пережило смерти Александра. Это мог быть только факт объединения на почве единого идеала, одной мысли, затрагивающей существенную цель человеческой жизни: способы ее достижения, одним словом — единство цивилизации или — точнее

— культуры». ⁴¹ Это и есть все то, что выражается понятием «*παιδεία*». ⁴²

В сравнении с современными понятиями воспитания, образования греческая идея пайдейи (и это верно не только для эпохи эллинизма) предстает как гораздо более всеобъемлющая. «Если мы попытаемся в греческой терминологии найти соответствие нашему понятию о культуре, — отмечает, реферируя Марру, А. Россиус, — то окажется, что оно выражается тем же словом, что и "образование" — *παιδεία*. Но еще поразительней тот факт что точно так же обозначается то, что мы называем "цивилизацией"». ⁴³ Итак, «образование», «культура», «цивилизация» — в греческой пайдейе эти понятия не просто сближаются, но принципиально совпадают. Понятие образования — пайдейя — стоит в основе греческих представлений о жизни и обществе. Даже понятие полиса оказывается по отношению к нему производным, то же самое касается и известной греческой «калокагатии».

Когда Варрону и Цицерону пришлось переводить слово *παιδεία*, его латинским эквивалентом они избрали *humanitas*. Как и в случае с «пайдейей», *humanitas* означает, собственно, «образование», «воспитание». Это понятие можно встретить у Сенеки, Тацита, Плиния Младшего и Авла Геллия — в среде римских «интеллектуалов» II-III веков. У Цицерона нередко встречается *cultus humanitas* — трудно переводимые слова, обозначающие одновременно «образованность» и «изысканность». А. Геллий выделял в *humanitas* два основных смысла: во-первых, филантропический, когда речь идет о снисходительном, сговорчивом и доброжелательном человеке. Второе значение еще теснее соотносится с греческой пайдейей, хотя и сужает самый общий ее смысл — *humanitas* в толковании А. Геллия обозначает образованного, знающего человека, стремящегося к постижению благородных — словесных — наук. ⁴⁴

40

В последнем случае *humanitas* определяется как воспитание, основанное на высоком философско-риторическом образовании. Именно благодаря этому смыслу в эпоху Ренессанса *humanitas* становится главным словом итальянских гуманистов. Их *humanitas* предполагала в первую очередь особую, ориентированную на классическую словесность, образованность — пайдейю. Вне всякого сомнения она не только может, но и должна быть понята в качестве обозначения специфической культуры. Не много назовешь эпох и культур, когда нравственный пафос человека (как это случилось в итальянском гуманизме XIV-XV веков) так прямо и непосредственно — нацело — совпадал бы с образовательным порывом. В стремлении к определенной форме образования-«пайдейи» собственно и состоял замысел гуманизма, его культура.

Образовательный пафос в гуманизме изначален, первичен. Это пафос не только «знания», но и «бытия» — нравственного совершенствования — особой индивидуалистической культуры. Образование в гуманизме — *studia humanitatis* — это причащение благородству и добродетели. Конечно, у последователей «гуманистической пайдейи» дело ограничивалось порой лишь изощренной эрудицией и педантизмом, но у зачинателей *humanorum studiorum* — Фр. Петрарки, К. Салютати, Л. Бруни — нравственный и общекультурный посыл *humanitas* очевиден. Так что ренессансная *humanitas* — это все же нечто большее, чем «образованность» в узком, исключительно современном, смысле этого слова; пусть она и не охватывает всех тех значений, которые предусматривает всеобъемлющее понятие культуры, однако же некоторым образом — порой весьма существенно — к нему приближается.

Итак, несмотря на имеющиеся возражения, историческое сопоставление греческого παιδεία и латинского humanitas с европейским концептом cultura представляется вполне продуктивным. Не являясь, конечно, его точными соответствиями, эти понятия все же должны быть учтены как единицы историко-лексикографического описания концепта культуры. Как в παιδεία, так и в humanitas заключено фундаментальное культурологическое содержание. Первое включает в себе целостный образ эллинской культурной жизни — ее «культурно-образовательный идеал». Что касается второго, то, обсуждая, например, троп Цицерона о cultura animi, нужно помнить, что humanitas как раз и является наиболее адекватным выражением заключенного в нем содержания. Не случайно гуманисты первым делом «вычитали» у Цицерона слово humanitas, а не cultura. Несмотря на известную синонимичность, первое для них было, по-видимому, продуктивнее и весомее второго.

41

* * *

Для того, чтобы закончить начатое в предыдущем параграфе обсуждение концепта культуры-humanitas, обратимся к имени итальянского мыслителя (не только философа, историка, но и «культуролога») Джамбаттисты Вико (1668-1744). Вико известен как едва ли не первый европейский теоретик циклической концепции истории. Постоянное разрушение культур в истории древнего Востока, упадок Греции, разложение всемирного государства римлян, падение городских республик эпохи Возрождения — все это, по его мнению, свидетельствует о глубоких противоречиях «поступательного движения наций». Стихийные катастрофы, прерывающие последовательное движение, обращают цивилизацию вспять и производят непоправимые разрушения. Однако ответственность за эти разрушения лежит и на самой цивилизации.

По Вико, на высшей ступени цивилизационного развития народы впадают в состояние варварства, разве только в худшую сторону отличающегося от «природного» варварства догомеровской эпохи. «Так как Народы, — пишет Вико, — подобно скотам, привыкли думать лишь о личной пользе каждого в отдельности и так как они впали в последнюю степень утонченности или, лучше сказать, спеси, при которой, подобно зверям, приходят в ярость из-за одного волоса, возмущаются и звереют, то, живя в наивысшей заботе о телесной преисполненности, как бесчеловечные животные, они начинают превращать города в леса, а леса — в человеческие берлоги... Здесь в течение долгих веков (нового) варварства покрываются ржавчиной подлые ухищрения коварных умов, которые варварством рефлексии сделали людей такими бесчеловечными зверьми, какими они не могли стать под влиянием первого варварства чувств».⁴⁵

Впрочем, нас занимает не столько сама по себе социально-историческая концепция Вико, сколько его «терминология культуры». Прежде всего нужно иметь в виду, что, прибегая в целях изложения теории Вико к понятиям «цивилизация» и «культура», мы, тем самым, переформулируем ее в современных культурфилософских терминах, которыми итальянский мыслитель, строго говоря, еще не располагал. Для культурлексикона Вико вообще характерна особая и ни на что не похожая индивидуальная терминология, выработанная в целостную систему во время почти полного его уединения. Сказывалось то, что Вико жил в Неаполе во время его культурного упадка, когда город стал «грустной провинцией для наук и литературы».

Сформировавшийся вдали от научных центров Европы философско-поэтический язык Вико отличался «темнотой» и «архаизмом».

42

Формулируя свою культуристорическую концепцию, Вико не использует (судя по всему — достаточно знакомое ему) наименование — *cultura*. В своем трактате он обращается по-преимуществу к уже известному нам понятию — *humanitas*. Вне связи с индивидуальным характером терминологии Вико стоит заметить, что еще в начале XVIII столетия — в эпоху Джамбаттисты — слово *cultura* находилось где-то на удаленной периферии философского языка и культурного самосознания европейцев. Столь значимое для нас теперь наименование было малообиходным. В сколько-нибудь близком современному концепту смысле — например, в качестве обозначения интегрального плана человеческого смыслополагания, существования и действия — слово *культура* практически не употреблялось.

Итак, в лексиконе Вико идея культуры передается при помощи концепта *humanitas* (итал. *umanita*) — «человечность». Хотя сочинение Вико написано на итальянском языке (на неаполитанском наречии), это понятие регулярно используется им в латинском написании. *Humanitas* — одно из ключевых слов философского лексикона Вико: в первоначальном варианте его труд был разделен на две части; в одной он как раз и стремится открыть «Основания естественного права Народов в Основаниях Культуры (*humanitatis*) Наций». ⁴⁶ Характерно, что на европейские языки «Новая наука» была переведена лишь спустя столетие после первых, подготовленных самим Вико, изданий ⁴⁷ — именно тогда проблема культуры и цивилизации была впервые ясно сформулирована европейской мыслью. Этим, кстати, во многом и объяснялся интерес к сочинению, несмотря на темный и трудный для понимания его язык.

У Вико *humanitas* содержит различные аспекты — планы выражения идеи культуры. Наиболее часто в сочинении Джамбаттисты образование-*humanitas* фигурирует в качестве ценности, противопоставляемой варварству. Нации, считает Вико, делятся на варварские и гуманные ⁴⁸ (представляется, что в дальнейшем Вико выходит за узкие рамки этой просветительской идеологии). Вместе с тем, философ исходит из признания градации культурного качества — *humanitas*; важное ее измерение связано поэтому с теорией степеней культурности: Вико много рассуждает о степенях *humanitas* тех или иных народов и их правителей: «император Индии скорее культурен, чем некультурен», в то время как «император Китайский в высшей степени культурен». В современной ему Европе мыслитель находит «великие Монархии, в высшей степени культурные по своим нравам». ⁴⁹

43

В представлении Вико, степень *humanitas* прямо зависит от того, насколько у тех или иных народов «культивируются Науки». Тем не менее очевидно, что только к «образованности» и «просвещенности» идея культуры у Вико не сводится. В «Новой Науке» ее содержание существенно отличается от ренессансного концепта — от *humanitas* итальянских гуманистов. Это можно зафиксировать опираясь не только на явные определения *humanitas* в тексте «Новой науки», но и исходя из практикуемых им узусов — случаев конкретного словоупотребления. Для культурфилософского словаря Вико характерны устойчивые лексические обороты и формулы: «языческая культура», «римская культура». ⁵⁰ Единая империя Культуры-*Humanitas*, что было характерно еще для гуманистов Возрождения, у него уже фактически

разбита на отдельные самостоятельные провинции.

Для содержательного развертывания концепта *humanitas* характерны размышления автора «Новой Науки» о возможности «обращения к культуре», об «утверждении *humanitas*»⁵¹ среди тех или иных народов. Одна из аксиом, вводимых Вико, определяет, что «где народы настолько озверели от войн, что у них уже больше не действуют человеческие законы, там единственным могущественным средством их обуздания оказывается Религия. Эта Аксиома, — продолжает он, — устанавливает, что в Состоянии Беззакония Божественное провидение дает основание озверелым насильникам обратиться к культуре и установить нации, пробуждая в них смутную идею божества».⁵² Обращению к *humanitas* противоплагается состояние беззакония. Кроме того, идея культуры непосредственно связывается Вико с началом религиозным и, что особенно примечательно, с установлением наций.

Культура (*humanitas*) понимается Вико не только как образование и просвещение, но как начало, формирующее национальный мир в его целостности и единстве. Для Вико мир культуры — мир наций-народов. Едва ли не впервые в европейской истории (во всяком случае, значительно раньше обратившихся к этой теме романтиков), Вико связывает воедино понятие «культуры» и феномен «национального». Установление корреляции «этнического» и «культурного» не должно остаться незамеченным, ведь именно это как раз и не позволяет отождествить «культуру» («*humanitas*») Вико с тем содержанием, которое вкладывали в это понятие гуманисты — Никколо Никколи, Леонардо Бруни или Поджо Браччолини. Вико пользуется старым латинским словом (концептом), восходящим через итальянских гуманистов к Цицерону и А. Геллию. Но у Вико это понятие существенно переосмысливается.

44

Указанная «этнокультурная корреляция» не исключает, разумеется, свойственным разным «национальным культурам» общих оснований — их постижение как раз и составляет цель «Новой науки». Так, можно говорить о трех, свойственных всем нациям, «основаниях культуры» (*humanitas*): «Наблюдая все нации, — пишет Вико, — как варварские, так и культурные, отделенные друг от друга огромнейшими промежутками места и времени, различно основанные, мы видим, что все они соблюдают три следующие человеческие обычаи: все они имеют какую-нибудь религию; все они заключают торжественные браки; все они погребают своих покойников; и нет среди наций, как бы дики и грубы они ни были, такого человеческого действия, которое совершалось бы с более изысканными церемониями и с более священной торжественностью, чем религиозные обряды, браки и погребения».⁵³

Именно с этих вещей у каждого народа как раз и начинается его культура. Народы «принуждены самым священным образом охранять эти установления, чтобы мир снова не одичал и не вернулся к лесному существованию».⁵⁴ Из трех, указанных выше оснований культуры наций — религии, обычая браков и погребений — особенное внимание концентрируется на последнем. По Вико, обычай погребения усопших не только определяет существо культуры, но и объясняет ее наименование. Самое наше слово культура (*humanitas*), заявляет он, «берет начало от *humare* — «погребать», почему погребения и были приняты нами в качестве Третьего основания нашей Науки».⁵⁵ Опираясь на это положение и считая, что «афиняне были самой культурной из всех древних наций», Вико с полным доверием относится к сообщению Цицерона, что они

«первыми стали погребать своих покойников».⁵⁶

Исключительно важным является вводимое Вико методологическое положение: «Мир культуры очевидно создан людьми, почему принципы его развития возможно открыть в видоизменениях самого человеческого сознания».⁵⁷ Отталкиваясь от него, Вико первым делом обращается к исследованию языка — структуры, как раз и запечатляющей эти видоизменения сознания. В этом контексте попытка Вико вывести содержание *humanitas* из глагольной формы *humare* (хотя, по-видимому, это ошибочная этимология, точно так же, как и предпринимавшиеся ранее попытки связать форму *Ното* 'человек' с существительным *humus* 'земля', 'почва' или тем же глаголом *humare* 'погребать', 'хоронить') представляется весьма характерной. Ведь подход Вико в том и состоит, что наименование адекватно выражает означаемое этим словом культурное понятие.

45

* * *

Вернемся немного вспять, к философскому лексикону XVII столетия. Область применения понятия *cultura* еще ограничена здесь в основном агрикультурной, сельскохозяйственной семантикой.⁵⁸ Слово *cultura* прилагалось для обозначения сельскохозяйственных процессов — процессов выращивания (культивирования) чего-либо (обычно растений или животных). Хотя в философской литературе представление о культивировании и возделывании все чаще переносилось на развитие вообще (и формирование человека, в частности), агрикультурный, сельскохозяйственный смысл несомненно продолжал доминировать. Так, Бэкон говорит о «культуре и удобрении умов» (в схожих значениях слово *cultura* время от времени употребляют и другие авторы).

В новоевропейской эволюции термина *cultura* важны два момента. Первый, как уже замечено, состоит в том, что, относясь к частным процессам и явлениям, слово культура все чаще использовалось при характеристике совершенствования и развития вообще. (Иными словами, происходит универсализация термина.) Второй, тесно связанный с предыдущим, заключается в постепенной утрате словом своей метафоричности: метафора о возделывании нравов и ума становилась все более привычной, пока, наконец, такие термины, как «культура ума», не начали пониматься прямо и непосредственно.⁵⁹ Таким образом, концепт *cultura* все чаще воспринимался уже не как риторический троп, а как самостоятельное, самодостаточное понятие (оно переставало нуждаться в логическом дополнении, говорящем о том, культивированием чего, собственно, *cultura* является).

Это самая общая историко-теоретическая схема эволюции термина *cultura*. Что же до более конкретных лексикографических разысканий, вплотную приближающих к анализу соответствующего «философского словаря», например, культурлексикона отдельных авторов, то данная тематика должна быть предметом специального исследования. Опираясь на русскоязычный корпус переводов новоевропейских философов, делать заключения лексикографического характера довольно рискованно. Тут можно судить лишь о самых общих тенденциях. Заметим, что в сопровождающих корпус «Философского наследия» (XVII век) предметных указателях понятие «культура» отсутствует. И действительно, оно почти не встречается в текстах Бэкона и Локка, у французских авторов — будь то Монтень или Декарт.

В русском переводе картезианского «Discourse de la Methode» нам попались, правда, сразу два прилагательных — цивилизованный и культурный: Декарт рассуждает о народах, которые, «будучи первоначально полудикими», постепенно «цивилизовались» (civilise). Эти народы, полагает философ, «вырабатывали свои законы лишь постольку, поскольку к этому их вынуждали неудобства», и потому «они не могли быть столь культурными и законопослушными, как те, которые с самого начала соблюдали установления мудрого законодателя». ⁶⁰ Однако, как и следовало ожидать, оригинальный текст «Рассуждения» слова culture не содержит. Быть культурным и законопослушным -- в оригинале это формула bien polices (значение police нам еще предстоит обсудить позднее, в связи с понятием civilisation).

Интересный случай использования термина cultura встречаем у Готфрида Лейбница (1646-1716). Понятие cultura появляется в заключительной части его трактата «О глубинном происхождении вещей» (трактат написан на латыни в 1697 г., при жизни автора опубликован не был). Прежде всего привлекает внимание контекст, в котором немецкий философ использует данное понятие. Лейбниц рассуждает о Вселенной (универсуме); здесь он обнаруживает «известный непрерывный и свободный прогресс, который все больше продвигает культуру (cultum). Таким образом, — заключает мыслитель, — cultura с каждым днем охватывает все большую часть Земли». ⁶¹

«Cultura, — пишет Лейбниц, — охватывает все большую часть Земли. И хотя верно, что некоторые ее части дичают, разрушаются и подавляются, но это надо понимать так, что и эти разрушения способствуют достижению более высоких целей». ⁶² Приведенный фрагмент дезавуирует возникшие было сомнения: постепенно становится ясно, что речь здесь идет — не больше, но и не меньше — о совершенствовании и образовании Земли, т. е. о culture как органическом и универсально-космическом процессе. Именно в отношении к предполагаемому планетарному процессу совершенствования и развития Лейбниц применяет данные наименования — cultus и cultura.

Хотя термин cultura используется Лейбницем в значении «универсального процесса развития», тем не менее его семантика достаточно близка агрикультуре. Подобно тому как земледelec облагораживает свой земельный надел, ухаживает за произрастающими на нем «культурами», так и на всей Земле происходит целенаправленное «совершенствование природы, мира» («культура»). Вспомним, что еще Л. Февр предостерегал от поспешного отождествления значений culture, которые мы встречаем в XVIII веке, с привычными нам: «Когда мы читаем в книге Кондорсе, что „невозможно расширить пространства, на которых процветает культура, и где обеспечена безопасная торговля“, то можно подумать, что слово „культура“ употреблено здесь в смысле немецкого „Kultur“, не сразу распознаешь просто „агрикультуру“, то есть земледелие»!. — пишет Февр. ⁶³

Отвечая на аргументы, выдвигаемые против cultur-принципа универсального совершенствования Земли, Лейбниц подчеркивает: «что касается возражения, что в этом случае [при допущении развития, совершенствования — культуры — целого мира. — Авт.] мир стал бы раем, то ответить на него легко. Хотя многие существа достигли уже совершенства, но из того, что непрерывное делимо до бесконечности, следует, что в бесконечной

глубине вещей всегда остаются части как бы уснувшие, которые должны пробудиться, развиваться, улучшиться и, так сказать, подняться на более высокую ступень совершенства и культуры». ⁶⁴ Очевидно, что и здесь речь идет «о не совсем нашей культуре», понятие cultura используется для другого — для обозначения планетарного процесса органического совершенствования и саморазвития.

Вообще в XVII столетии еще очень и очень редки случаи, когда понятие «культура» употреблялось бы в том смысле, в каком оно установилось позже (например, в немецкой философской литературе XVIII столетия, когда речь идет уже о культуре как о феномене, характеризующем человеческое сообщество). Одним из первых в более или менее близком современности смысле слово *культура* вводит в философский лексикон XVII века чешский мыслитель и педагог Ян Амос Коменский (1592-1670). Коменский пользовался понятием «культура» уже в 1630-е годы, термин «cultura» засвидетельствован в целом ряде его сочинений (в таких, например, как «Praecognita priora», «Didaktica magna». «De cultura ingenorum»). ⁶⁵

Термин cultura Коменский понимает в нескольких смыслах. Прежде всего культура служит для обозначения типично реформационного стремления человека к постоянному совершенству, что формулируется, как и положено, в религиозных терминах. ⁶⁶ Вместе с тем, в сочинениях Коменского мы видим и определение непосредственно культурных целей, в частности того, как люди должны облагораживать себя на протяжении всей жизни, того, как им следует осуществлять необходимые жизненные потребности, как познавать и принимать решения, как действовать. «Все эти градации больших и малых целей связывает единое усилие — становиться и постоянно быть действительно человеческим. Требование быть человеческим (*humanitas*), — отмечает исследователь, — совпадало у Яна Амоса Коменского с необходимостью быть культурным (*cultus*)». ⁶⁷

48

Cultura universalis {универсальная культура человечества) — так определил Коменский способ облагораживания формирующейся человеческой личности и общую гармонию социального существования в мире. Требование универсальной культуры и неустанная терпеливая работа по его наполнению и осуществлению определяет смысл всех его исканий. В понимании Коменского культура выступает не только как процесс, когда человек из *rudis*, грубого, неотесанного, необразованного становился *cultus*, образованным; развившееся в контексте требования всестороннего формирования человека и принципа универсальности (*cultura universalis*), понятие культуры становится у Коменского выражением стремления к гармонии, к целостности и единству. ⁶⁸

Таким образом, *cultura universalis* выступает у Коменского как форма преодоления частичного характера человеческого бытия, достижения универсальности, целостности (ср. понятия цельного знания и всеединства у В. С. Соловьева; эти категории следовало бы истолковать в контексте понятия о культуре). В сочинениях Коменского термин «культура» имеет смысл значительно более близкий современному комплексу значений, более адекватный, чем, скажем, аналогичное понятие Лейбница или Декарта (с тем и другим Коменскому, кстати говоря, доводилось встречаться)... Обзор дальнейшей эволюции концепта культуры (в особенности в философии немецкого Просвещения) ждет нас впереди. Но прежде задержим внимание на том, как происходило формирование термина *civilisation* во французской

философско-исторической литературе.

* * *

В своей знаменитой работе 1930 года Люсьен Февр дал блестящий набросок истории «цивилизации» как одного из важнейших слов современной социальной лексики. В результате обстоятельных историко-лексикографических разысканий Февр пришел к заключению, что слово *civilisation* появилось во французском языке в 60-е годы XVIII века, а его изобретателем мог быть «великий творец неологизмов» барон де Гольбах (1723-1789). Следуя Февру, слово *civilisation* впервые было напечатано в малоизвестной книге Н. Буланже «Древность, разоблаченная в своих обычаях». После наступившей в 1859 году кончины автора над доработкой и подготовкой данной книги к изданию трудился Гольбах. Его перу, считал Февр, скорее всего и принадлежит открытие нового слова.⁶⁹

49

В том, что касается авторства и времени возникновения понятия *civilisation*, разыскания Февра были скорректированы Бенвенистом. Ему удалось найти более ранние случаи письменной фиксации этого термина. Несколькими годами раньше, чем это отмечено у Февра, слово встречается в трактате маркиза де Мирабо «Друг людей, или Трактат о народонаселении» (1756). Характерно, что, вводя новое понятие, Мирабо дает (по крайней мере косвенно) и его определение: «Я удивляюсь, — восклицает он, — насколько ложны наши взгляды в отношении того, что мы принимаем за цивилизацию. Если бы я спросил у большинства, в чем по вашему мнению состоит цивилизация, то мне ответили бы: цивилизация есть смягчение нравов, учтивость, вежливость и знания, распространяемые для того, чтобы соблюдались правила приличий и чтобы эти правила играли роль законов общежития».⁷⁰

Из этого и некоторых других достаточно ранних примеров употребления слова цивилизация, утверждает Бенвенист, видно, что *civilisation* есть процесс становления так называемой *police*. Последнее означало правила, обязывающие граждан соблюдать общественный порядок, безопасность и приличия. В отличие от *police*, обозначавшего нечто статическое — нормы и правила общественного порядка, *civilisation* акцентировало внимание на процессуальной стороне дела — это «действие, имеющее целью сделать человека и общество более благовоспитанным, прививать человеку навык произвольного соблюдения приличий и способствовать смягчению нравов общества».⁷¹ Так, отмечает Бенвенист, понимают слово *civilisation* и другие авторы, которые после 1765 года тоже начинают им пользоваться, чаще всего под непосредственным влиянием Мирабо.

Бенвенист задается вопросом, почему существительное *civilisation* появилось так поздно, ведь глагол *civiliser* ('смягчать нравы, просвещать') и прилагательные, образованные от причастия *civilise* ('благовоспитанный, просвещенный'), употреблялись задолго до того. С его точки зрения, можно говорить о двух причинах. Первая имеет сугубо лингвистический характер; дело заключается в том, что слова, оканчивающиеся на *-isation* (как правило, это субстантивированные прилагательные), в описываемую эпоху были мало распространены, а их количество возрастало очень медленно. Вторая причина — культурологического порядка: «Для объяснения позднего появления слова *civilisation*, — пишет Бенвенист, — мы должны учесть новизну самого понятия и те изменения, которые оно производило в традиционных представлениях о

человеке и обществе». ⁷²
50

Понятие цивилизации формировалось в контексте противопоставления «варварству» («ифкифкшу»). В этом плане оно было созвучно двум другим концептам — *politesse* и *police*. *Civilité*, *politesse* и *police* прежде составляли своеобразную иерархию, вершиной которой была *police* — 'закон, правила поведения, которые следует соблюдать ради существования и поддержания государства и человеческих обществ вообще'. Со словом *civilité* XVII и XVIII веках связывалось представление об учтивости. *Politesse* {любезность} «добавляет к *civilité* то, что благочестие добавляет к публичному отправлению культа». ⁷³ *Politesse* предполагало культуру более широкую и систематичную, оно включало в себя проявления человечности более сердечной, более внимательной и изысканной, нежели просто учтивость — *civilité*. ⁷⁴ Иные, значительно более формальные требования, налагала *police*.

В результате введения понятия *civilisation* последнее не просто заняло место *civilité*, но, как считает Февр, стало центральным термином указанной группы слов, т. е. по сути дела утвердилось на месте *police*. Так, если раньше бытовало представление, согласно которому в процессе исторического развития, «дикость» занимает первые ступеньки, «варварство» — средние, а высшие принадлежат «полису», то позднее, с формированием концепта *civilisation*, на месте *police* прочно утвердилась «цивилизация» ⁷⁵ (при этом, если *police* чаще соотносилось со сферой общественно-правового регулирования, то понятие *civilisation* больше ассоциировалось с «образованностью» и «культурой». ⁷⁶ Заметим, кроме того, что по мере утверждения на месте *police* процессуальный оттенок в значении *civilisation* должен был отойти несколько в сторону, уступая место субстантивному смыслу и значению).

Формирующееся представление о «цивилизации» поначалу носило ярко выраженный универсалистский характер, цивилизация воспринималась как «совершенно унитарное состояние» — одно на всех. Это — не релятивистское представление об «этнических или исторических цивилизациях», каждая из которых имеет свои особенности, а абсолютистское представление о «человеческой цивилизации» как единообразном явлении (или процессе). Все сыновья того времени, пишет Февр, так или иначе держат в голове и сердце идею цивилизации, «в них безмятежно живет, не вызывая сомнений, представление о человеческой цивилизации, которая способна постепенно установить полное единообразие этнических групп». ⁷⁷ Уже Февр отмечал, что основания такого универсалистского представления коренятся в общих парадигмах социального и научного мышления XVIII века. ⁷⁸

В конце XVIII столетия слово «цивилизация» очень быстро эволюционировало. Изменялось его содержание, усложнялся смысл, возникали новые его оттенки. Если первоначально «цивилизация» понималась в абсолютном качестве, как исключительная оппозиция варварству, как идеал и совершенство, то усложнение со-
51

держания понятия вызвало к жизни представление о «ступенях» и «стадиях цивилизации». Это представление, нашедшее выражение, например, в известной работе Ж. А. Кондорсе та, было очень характерно для просветительской идеологии. Тем не менее нельзя не видеть, что учение о

степенях (стадиях) цивилизации мало-помалу разрушало старый унитарный взгляд с его абсолютным противопоставлением «варварства» и «культуры».

«Между первобытным варварством и современной жизнью человека в обществе повсюду в мире обнаруживались ступени постепенного перехода, открывался медленный, но неуклонный процесс воспитания и облагораживания человека, чего статическое понятие *civilité* (благовоспитанность) не могло выражать и что нужно было определить словом *civilisation*, передающим одновременно и смысл и непрерывность процесса. Это было не только историческим взглядом на общество, это было и оптимистическим, порывающим с теологией пониманием его эволюции».⁸⁰ Впрочем, оптимизм воцарился не надолго. Вместе с катастрофическими процессами революционных войн и потрясений возникло представление о возможной гибели и «уничтожении цивилизации». «Люди, пережившие Революцию и Империю, — писал Февр, — узнали, что цивилизация может умереть. И узнали они это не из книг».⁸¹

Позднее, в 20-е годы XIX столетия, со словом *civilisation* произошла еще одна важная метаморфоза: оно впервые получило форму *pluralis'a*. Формируется представление о цивилизациях — более или менее разнородных и самобытных, локальных образованиях; понятие *civilisation* все чаще начинают использовать во множественном числе. Первый случай множественного числа в употреблении слова *цивилизация* Л. Февр фиксирует в сочинении французского писателя П. Балланша (в 1819 г.). Тем самым, замечает он, уже в начале XIX века «империя Цивилизации была разделена на исторические или этнические провинции». (Огромная роль в формировании плюралистического воззрения — этнографической теории цивилизаций — принадлежала, считает он, путешественникам, интерпретаторам этих путешествий, а также лингвистам конца XVIII - начала XIX века.)

Неизбежно вставал вопрос об отношении Цивилизации и цивилизаций. Его решение в начале XIX века носило компромиссный характер. Существуют цивилизации, их нужно изучать, анализировать и анатомировать — каждую по отдельности и через взаимное сопоставление, сравнение. Но над ними есть еще и Цивилизация, ее движение. Так, по представлению Франсуа Гизо, у каждого народа своя цивилизация. Вместе с тем, существуют «семьи народов» —

52

поэтому можно говорить, например, о «европейской цивилизации» (ближневосточной, центрально-азиатской и т. д.). На вопрос, существует ли общая цивилизация рода человеческого, французский историк отвечает не колеблясь: «я убежден, что у человечества — общая судьба, что передача накопленного человечеством действительно происходит и, следовательно, всеобщая история цивилизации должна быть написана».⁸²

Образование концепта «цивилизация» в европейской философско-исторической литературе (сперва во Франции, затем в Британии и Германии) оказало, надо полагать, иницирующее воздействие и на становление философского понятия о «культуре» (XVIII век). Характер и детали этого воздействия еще предстоит изучить, однако своеобразная корреляция (параллелизм) способов формирования концептов «культуры» и «цивилизации» (единство субстантивного и процессуального, представление о ступенях культурного развития, переход от монистического взгляда к плюралистическому воззрению) может быть отмечена уже сейчас. В освоении

«идеи культуры» в конце XVIII века первостепенное значение принадлежит германской культурфилософской традиции. Некоторые особенности немецкой терминологии культуры мы собираемся рассмотреть в заключительных параграфах.

* * *

Интересно сопоставить толкования понятия «культура», содержащиеся в национальных европейских словарях конца XVIII века. Так, Французский Академический словарь (1762 года) определяет culture как «попечение об искусствах и умственной деятельности». При этом приводятся два характерных речевых оборота: «заниматься culture умственной деятельности» и «culture искусств — дело очень важное». В таком же точно ключе (почти столетие спустя!) толкует culture французский словарь 1835 года: в переносном смысле, говорится здесь, «culture понимается как деятельность, направленная на совершенствование наук и искусств, на развитие ума».⁸³

Любопытно, что соответствующий по времени издания немецкий лексикон («Словарь Аделунга» 1793 года) содержит значительно более насыщенное и емкое определение. В отличие от французских словарей, он акцентирует внимание на целостном, интегративном характере процессов культурного формирования человека и общества. Kultur выступает здесь как «облагораживание, утончение всех умственных и моральных качеств человека
53

или народа».⁸⁴ Не случайно немецкое понятие о Kultur, в сравнении с соответствующим французским, представлялось Люсьену Февру куда более содержательным. Между тем его концептуальное оформление прямо связано с философско-исторической литературой немецкого Просвещения (Гердер), языкознанием (Гумбольдт) и философской классикой (Кант, Гегель, Шеллинг).

Выявление всего спектра значений термина «культура» в лексиконе Канта, Гердера или Гумбольдта предполагает изрядную полноту и обстоятельность лексикографического анализа. В рамках настоящей работы это вряд ли достижимо. Нашу задачу, правда, могло бы существенно облегчить то, что в сравнении с частотой современного словоупотребления регулярность появления термина Kultur в философской литературе второй половины XVIII века еще очень незначительна. Имея, казалось, все основания рассчитывать на фиксацию Kultur в ряде известных философских произведений, мы тем не менее не находим этого понятия ни у Винкельмана, ни у Лессинга.⁸⁵ В работе «Воспитание человеческого рода» Лессинг избирает концепт «воспитание» («Erziehung»), обходясь без понятия Kultur.

Даже у Канта (1724-1804), чей вклад в формирование философского концепта культуры не подлежит сомнению, термин Kultur встречается не часто. Обычно Kultur применяется философом всего лишь в значении оппозиции грубости и варварству.⁸⁶ Это особенно характерно для тех ситуаций использования термина, когда Кант не фокусирует на нем специальное внимание, не подвергает его философскому анализу. Сюда же относятся случаи, когда культурность выступает как синоним цивилизованности. Вместе с тем, подвергая концепт культуры осмыслению и рефлексии, Кант высказывается иначе — тут онисходит уже из противоположности цивилизации и культуры. В частности, философ противопоставляет «культуру умения» (цивилизацию) — собственно культуре («культуре воспитания»).

Анализируя кантианский культурлексикон, необходимо с самоначала отметить в нем фундаментальную противоположность «Культуры» и «Природы» (в том числе, имея в виду и «природу человека»). Еще Руссо, полагал Кант, показал «неизбежное столкновение культуры [надо заметить, впрочем, что в лексиконе основных философско-исторических произведений Руссо концепт culture нам не встретился ни разу. — Авт.] с природой человечества как физического рода». Отсюда возникает все действительное зло, угнетающее человеческую жизнь, и все пороки, оскверняющие ее. Побуждения природы сами по себе не дурны и не хороши, но, «будучи приспособлены к чисто естественному состоянию, они терпят ущерб от развивающейся культуры»⁵⁴

и в свою очередь, оказывают на нее вредное влияние». Выход видится в совершенствовании человека как нравственного и природного существа. Однако, соответствующая принципам такого воспитания культура «еще не совсем началась и уж тем более не завершилась».⁸⁷

Несколько иначе разворачивается концептосфера культуры у Георга Гердера (1744-1803). К понятию культуры оппонент кенигсбергского мыслителя подходит не с философско-антропологической (Кант), а с более конкретной культурно-исторической позиции (в наследии Гердера, отмечает исследователь, проблема культуры поставлена в центр внимания именно в связи с созидательной деятельностью исторического человечества⁸⁸). В «Идеях к философии истории человечества» (1782-1787) Гердер вводит понятие Kultur уже в Предисловии: «Нет ничего менее определенного, чем это слово — „культура“, — пишет он, — и нет ничего более обманчивого, как прилагать его к целым векам и народам. Как мало культурных людей в культурном народе! И в каких чертах следует усматривать культурность? И способствует ли культура счастью людей?»⁸⁹

Исходная установка Гердера определяется признанием универсального характера культуры. Однако в приложении к истории человечества данная позиция, поскольку она диктует необходимость применять Kultur к истории каждого народа, как бы далеко тот ни отстоял от «европейского уровня развития», легко оборачивается. Сомнения в непреложности представления о едином, универсальном характере культуры звучат уже на первых страницах: «разве есть на свете народ, совершенно лишенный культуры? — вопрошает Гердер. — А какую неудачу потерпело бы Провидение в своих начинаниях, если бы всякий индивид человеческого рода создан был для той культуры, которую мы именуем так и которая на самом деле есть только изнеженность и бессилие»⁹⁰ (можно сказать, что в лексиконе Гердера наряду с идеей культуры возникает представление о культурах).

Вместе с тем Гердер подчеркивает приоритет европейской традиции. В заключение трактата он подводит итог: «Какими путями пришла Европа к культуре, как обрела она то достоинство, каким отмечена перед всеми другими народами? Время, место, потребности, поток событий — все шло в одном направлении, но обретенное достоинство в первую очередь было результатом совместных солидарных усилий, плодом собственного трудолюбия и прилежания». Новая культура Европы «могла стать только культурой, порождаемой деловитостью, науками и искусствами. Кто презирал труд, науку, искусство, кто не испытывал в них потребности, кто извращал и искажал их, оставался тем, кем был прежде; чтобы культура равномерно и всеохватно

пронизывала и воспитание, и законы, и жизненный уклад всех стран — всех сословий и народов — об этом в средние века еще нельзя было и подумать».⁹¹

55

Наконец, нельзя не напомнить и о Вильгельме Гумбольдте (1767-1835). Концепт культуры — такие понятия, как «духовная культура», «культура человека» и «культура нации» — в лексиконе Гумбольдта встречаются регулярно (причем почти каждое из них подвергается теоретическому осмыслению). Любопытно, что понятие «культура человека» Гумбольдт определяет, отталкиваясь от уже известного философского тропа Цицерона: «культура человека — есть искусство, питая свою душу, делать ее плодородной». В горизонте становления философии культуры XIX-XX веков более значимым, однако, представляется то специфическое ее понимание, которое Гумбольдт развивает в «Эстетических опытах», в частности, во фрагменте «Отношение культуры и культурной эпохи к эпосу». На нем мы и остановимся чуть более подробно.

Здесь у Гумбольдта культура с самого начала оказывается под подозрением. Она заподозривается в творческой немощи и безжизненности — выступает как «мертвая сокровищница даров», как угасание творческой энергии. Эпический дух первобытной народной жизни Гумбольдт противопоставляет «просто культуре» как чему-то «несамостоятельному», как «неопределенной пригодности ко всему возможному». По его словам, культура представляет собой «не живую, а мертвую сокровищницу, которой, чтоб был от нее прок, надо еще уметь воспользоваться». «Культура направлена на то, чтобы умерщвлять самостоятельность, силу и жизнь, где только ни встретит их».⁹⁴ Со времен Руссо Европа не слышала, кажется, столь «дерзких» слов; и надо заметить, что этот подход к культуре оказался очень созвучен культуре философии русского символизма.

Вызов Гумбольдта тем актуальнее и острее, что он вовсе не стремится «бежать к природе», не сочувствует руссоистскому «культуры природы». Он требует гармонизации культуры и природы, но на принципиально иных основаниях — на пути «завершения самой культуры»: «С того самого момента, как человек устремляется к культуре, он должен начать и противоборствовать ей, с того момента, как он вступит в ее блага, для него начинается борьба, которая не кончится до тех пор, пока человек не согласует культуру с природой. Ибо не будь тут возможности прекращения их спора, нелепо было бы и начинать его. Итак, — заключает мыслитель, — изначально живая сила (природа) должна обогатиться культурой, но ее неопределенной пригодности ко всему она должна противопоставить, задать определенную цель и так постепенно преобразовать мертвое в живое».⁹⁵

56

Как лингвист, Вильгельм Гумбольдт подходит к проблеме культуры через анализ и изучение языков. Сближение «языка» и «культуры», концепция «языкового мировидения» прямо подводит его к идее культурного плюрализма. Эту идею Гумбольдт провозглашает с пафосом первооткрывателя: «Давно сложилось мнение, — пишет он, — что различия между языками суть досадное препятствие на пути культуры, а изучение языков — неизбежное зло всякого образования. Никому не приходит в голову, что язык — это не просто средство для понимания народа, который на нем говорит. Это не просто отпечаток идей народа, так как множество его знаков не позволяет обнаружить никаких существующих отдельно от него идей; язык — это объединенная духовная

энергия народа... Разные языки — это отнюдь не различные обозначения одной и той же вещи, а различные видения ее». ⁹⁶

Через многообразие языков, — утверждает Гумбольдт, — для нас открывается богатство мира и многообразие того, что мы познаем в нем; «и человеческое бытие становится для нас шире, поскольку языки в отчетливых и действенных чертах дают нам различные способы мышления и восприятия. Язык всегда воплощает в себе своеобразие целого народа, поэтому в нем не следует бояться ни изощренности, ни избытка фантазии, которые кто-то считает нежелательными. То, что они дают нам сразу, есть полная, чистая и простая человеческая природа, если же мы проникаем в глубины их тайн, в нашу сухую рассудочность врывается свежая струя неувядающей фантазии других народов. Изучение языков мира, — замечает Гумбольдт, — это также всемирная история мыслей и чувств человечества. Она должна описывать людей всех стран и всех ступеней культурного развития». ⁹⁷

Плюралистическое понятие о культуре, идею множественности «исторических культур» еще более ясно формулируют младшие современники Гердера и Гумбольдта — Шеллинг и романтики (Новалис, Вакенродер, Тик). В работе «Введение в философию мифологии» Ф. В. Шеллинг (1775-1854), например, подвергает сомнению общепринятое воззрение, согласно которому «всякое знание и всякая культура непременно исходят из самых жалких начал» и, постепенно поднимаясь ко все более высоким ступеням, непрерывно совершенствуются. «Времена, — возражает на это Шеллинг, — различаются не большей или меньшей степенью так называемой культуры, их различия — внутренние, то различия сущностно или качественно различных принципов, которые наступают друг после друга и из которых каждый может достигать величайшего развития в свое время» ⁹⁸.

57

Для современного культурного сознания идея самобытности культур, положение о существовании индивидуальных культурных образований — все равно, в историческом или «локально-географическом» смысле — представляется чем-то само собой разумеющимся и естественным. Между тем «очевидные культурные понятия» имеют, как правило, достаточно сложную (и на самом деле не столь «очевидную») историю. Идея «множественности культур», ставшая едва ли не общим местом культурного самосознания и философии культуры XX века, является результатом непростых социокультурных изменений. В рамках данной работы мы не имеем возможности анализировать их особенности, тема эта заслуживает отдельного исследования. Тем более, что не только исчерпывающий, но и сколько-нибудь полный историко-культурологический анализ данной проблематики до сих пор, кажется, не был сделан.

* * *

В 1774 г. младший современник Канта и ближайший друг Лессинга, признанный глава берлинских просветителей Моисей Мендельсон (1729-1786) опубликовал статью, в которой говорилось о значении важнейших терминов просветительского культурлексикона. Речь шла главным образом о трех понятиях: Aufklärung, Bildung и Kultur. «Слова Aufklärung [просвещение], Kultur [культура], Bildung [культура как формирование человека], — пишет Мендельсон, — в нашем языке пока новички, они закрепились разве что в книжном языке. Обыденное сознание вряд ли их понимает». ⁹⁹ Даже в среде

философски образованной публики эти слова не особенно различаются, часто они воспринимаются как синонимы. Между тем, утверждает он, все это разные «модификации духовной жизни», особенные «проявления прилежности и усилий человека усовершенствовать свой дух и душу»¹⁰⁰.

Мендельсон уточняет значение каждого из понятий: культура (Kultur) прежде всего имеет отношение к социально-гражданскому измерению бытия человека. Просвещение (Aufklärung) предстает как «деятельность, направленная на усовершенствование познания и действия — с акцентом на освобождение от темноты и суеверий, с упором на формирование разума, разумности в широком смысле слова».¹⁰¹ Понятие же образования (Bildung) аккумулирует в себе Kultur и Aufklärung — «оно применяется для обозначения процесса всеохватывающей социально-открытой деятельности», формирующей и преобразующей человека. Иными словами, означает такое развертывание человеческих способностей, которое «не сводится к чисто интеллектуальным моментам» (Aufklärung), но содержит акцент на целостном становлении человека и общества¹⁰² (к тому же, видимо, предполагается взаимопроникновение).

58

В 1787 году работами Мендельсона заинтересовался Гегель. Одну из его статей будущий философ (в ту пору ему было только 17 лет) старательно отреферировал, уделив особенное внимание вопросу о соотношении понятий Aufklärung, Bildung и Kultur. У Гегеля, как и у Мендельсона, Bildung («культура в широком смысле») делится на «собственно культуру» (Kultur) и «просвещение» (Aufklärung). Их соотношение выглядит так: «определение человека» складывается из определения его как «самого по себе» и «человека-гражданина». Kultur имеет непосредственное отношение к этому второму измерению, т. е. к формированию человека — социального существа. Человек как человек, взятый сам по себе, вне общества, в «культуре» не нуждается, он нуждается в «просвещении». Bildung же аккумулирует в себе и «культуру общественной жизни» (Kultur), и «просвещение» (Aufklärung) — «культуру отдельного лица». Это понятие как раз и привлекает особое внимание Гегеля.¹⁰³

В содержании Bildung важен момент целостного становления, формообразования. Развития, касающегося не той или иной элементарной составляющей, а формы в целом. Это понятие наиболее отвечало философско-историческим поискам Гегеля, которого уже в юности занимала «философская история» (Вольтер) — история «широкого шага» и «глубокого дыхания», описывающая процессы формирования «духа рода человеческого» (целого, которое реализуется — пробивает себедорогу — посредством других формообразований — таких, например, как «дух народа» или «эпохи»). Тема «философской истории» возникает у Гегеля под именем истории «прагматической». «Я полагаю, — замечает он, — что можно говорить о прагматической истории, если речь идет не только лишь о факте, но и о характере известных людей, целой нации, их нравах, обычаях, религии и т. д., а также различных изменениях этих явлений по сравнению с развитием (Bildung) других народов».¹⁰⁴

Поначалу «прагматическая история» виделась Гегелю в качестве своеобразного синтеза «исторического факта» и «моральной философии». Такой синтез был характерен для «философской истории» французских просветителей, их Гегель серьезно изучал и хорошо знал. Его,

однако, смущала апелляция просветителей — адептов «прагматической истории» — к некоему повсюду одинаковому природному существу человека. Гегеля интересуют «различия между обществами во времени и пространстве, в их нравах, обычаях, религии». Его занимают различные «способы и формы социализации» индивида (хотя та-

59

кой терминологией он и не пользуется). Особое внимание его привлекает соединенность социально-гражданских аспектов бытия человека и аспектов личностно-образовательных. Этот интерес реализуется в пристальном внимании к Bildung — понятию, выражающему идею целостного формирования человека в процессе социоисторического развития.

Исследователи уже давно отмечали проявившийся с юных пор интерес Гегеля к истории культуры («ненасытный голод на знания и факты, в первую очередь касающийся как раз истории культуры, включая знания о странах и народах»). Особо подчеркивается его тяготение к «сверхиндивидуальным формообразованиям, проявлениям культуры, каковы гражданское общество, право, государство, церкви и т. д.». «Важно отметить, — считает Г. Шаймухамбетова, — что это тяготение, само по себе для исторической мысли XVIII века не новое, у Гегеля характеризуется стремлением установить структурные соотношения между этими формообразованиями».105 Впоследствии (уже в XX веке) именно такой подход составит стержень культуроведения, культурологической формы знания как таковой. Так что не совсем далеки от истины те, кто говорит о вполне культурологическом характере философско-исторического мышления Гегеля.

По общему признанию, точкой высшей концентрации культурфилософской проблематики является «Философия духа». Проблематика Bildung-культуры, отмечает исследователь, ясно прочитывается здесь в гегелевском анализе соотношения «субъективного» и «объективного духа». «Субъективный дух» (взятый в динамике) может быть понят как Aufklärung. Понятию «объективного духа» соответствует Kultur. Причем деление на субъективный и объективный дух, на «культуру личности и общества» «оказывается в некоторой степени искусственным; оно необходимо Гегелю для целей научного анализа. Поскольку оба эти аспекта (субъективный и объективный дух, „Aufklärung“ и „Kultur“) всегда слиты — культура обнаруживает себя как Bildung — т. е. одновременно и нечто личностное, и существующее объективно, позволяющее проявляться этому личностному, человеческим способностям и возможностям».106

Для Гегеля важно понять Aufklärung и Kultur в их единстве — как образование-Bildung. С введением этого понятия связано у него формирование принципиального отношения к «идее культуры» — как одновременно внутренне мотивированному (и потому «субъективному»), и сущностному — т. е. объективно-всеобщему — измерению бытия человека. В этом смысле характерно такое положение: «С представлением о невинности естественного

60

состояния, о простоте нравов некультурных народов, с одной стороны, и с умонастроением „цивилизаторским“ — рассматривающим удовольствия и удобства частной жизни и т. д. как абсолютные цели, находится в связи то обстоятельство, что культура рассматривается или как нечто внешнее,

гибельное, или как лишь средство для достижения вышеуказанных целей. Как первый, так и второй взгляд показывают незнание с природой духа. Культура-Bildung — это не какое-то побочное средство, а форма одухотворения человеком самого себя, своих „естественных потребностей“». ¹⁰⁷

По Гегелю, Bildung-культура должна быть зафиксирована не только на уровне индивида; в качестве «носителя культуры» (термин Л. Фробениуса) прежде всего выступает «объективный дух» — «дух народа» (Volksggeist). Однако, и этот дух причастен к более высокоорганизованному — «всеобщему духу». В той степени, в какой он преодолевает свою обособленность и ограниченность, он становится «мыслящим в сфере нравственности духом и снимает в себе ту конечность, которой он, как народный дух, отмечен в своем государстве и его преходящих интересах». Дух народа, Volksggeist, ограничен, следовательно ограничена и находящаяся в нем Bildung-культура. И только в процессе мышления (философии), считает Гегель, т. е. овладевая идеями свободы и разумной деятельности, дух народа становится мыслящим, соответственно полноценной становится и культура-Bildung. По сути дела речь здесь идет также о переходе к «мыслящему духу всемирной истории»; к Bildung-культуре, как она предстает «в сфере абсолютного духа».

Немецкие культурфилософские понятия рубежа XVIII-XIX веков, в частности такие понятия, как Bildung, Aufklärung и Kultur, могли оказать — и наверняка оказали — определенное воздействие на русскую культурфилософскую терминологию. Изучение этого воздействия должно быть предметом более пристального анализа (что выходит за рамки рассматриваемой сейчас темы). В этом плане, в качестве объекта, заслуживающего особого внимания, стоит назвать одну из стержневых категорий русского культурфилософского лексикона XIX века - понятие просвещения (надо иметь в виду, что это понятие несло в XIX веке более глубокое, чем нынче, звучание и смысл. Достаточно сказать, что оно имело обобщающее культурфилософское содержание — часто выступало как синоним «культуры в целом»). Существует ли какая-то зависимость культурфилософского содержания данного понятия от рассматривавшихся выше немецких философских терминов (таких, как Bildung, или Aufklärung). Исключать это заранее никак нельзя.

61

Обсудить статью

Примечания

9 Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. М., 1997, с. 15

10 Там же.

11 Там же

12 Акопян К. З. В поисках утраченного смысла. Н.Новгород, 1997, с. 7.

13 См., например: Бессонов О. В. Художественный авангард как феномен культуры: Автореф. дисс. канд. филос. наук, М., 1997. С. 8-9.

14 Подробно об этом см. часть II наст. изд., где рассматривается культурология русского символизма.

15 То же самое, правда, можно сказать сегодня и о ставшем поистине универсальным понятии «цивилизация» (франц. форма civilisation, англ. — civilization, нем. — zivilisation...).

- 16 Э. Бенвенист заканчивал свою статью словами о желательности «прояснить вопрос, оставляемый нами нерешенным: было ли слово „цивилизация“ изобретено дважды, независимо и почти одновременно во Франции и в Англии, или французский язык первым ввел его в словарь современной Европы?» (Бенвенист Э. Цивилизация. К истории слова // Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974. С. 396). По свидетельству Ю. С. Степанова, до сих пор это так и не выяснено точно (Степанов Ю. С. Константы. С. 532).
- 17 Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2 тт. М.: Русский язык, 1993.
- 18 Степанов Ю. С. Константы. С. 13.
- 19 См.: Марру А.И. История воспитания в античности(Греция). М., 1998, с. 143.
- 20 Ионии Л. Г. Социология культуры. М., 1998. С. 28-29.
- 21 Там же. С. 29.
- 22 Влияние английской и итальянской традиции сказывалось в значительно меньшей степени.
- 23 В качестве обозначения культуры новогреческое πολιτισμός по всей видимости представляет кальку с формы «цивилизация».
- 24 Они тем более любопытны, что вплоть до конца XVIII века смысл обсуждаемых понятий был весьма близок — не были установлены появившиеся впоследствии смысловоразграничительные барьеры между «цивилизацией» и «культурой».
- 25 Степанов Ю. С, Константы. С. 526.
- 26 Там же. С. 14.
- 27 Трудно сказать, когда закрепились эта традиция — считать Цицерона не только изобретателем слова (сформулировавшим его новое значение), но и первооткрывателем «европейского понятия о культуре». Во всяком случае, данный ход рассуждения служит отправной точкой исследования Дж. Нидерманна (Niedermann J. Kultur. Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder. Firenze, 1941), который в выпущенной еще в 1941 году книге рассматривает историю развития понятия культуры от Цицерона до Гердера. Эти фигуры составляют два ключевых момента — первым начинается, а вторым — в основном заканчивается формирование основ современного европейского концепта культуры.
- 28 Цицерон. Избранные сочинения. М., 1975. С. 252.
- 29 Строго говоря, cultura в приведенных словах Цицерона — это метафора (риторический трон), а не более или менее строгое понятие.
- 30 Философия культуры. Становление и развитие. СПб., 1998. С. 3. Справедливости ради надо отметить, что в дальнейшем авторы книги формулируют проблемунесколько иначе: «Предпосылки для складывания идеи культуры возникнут, когда появится представление о специфически человеческом, отличающемся от природного, т.е. во времена Возрождения. При этом специфически человеческое выступает как предмет воспроизведения, культивирования, оно будет как бы сосредоточено в прошлом, идеальном с точки зрения реализации принципа человечности (humanitas). „Рождение“ культуры — т. е. осознание факта ее, культуры, особой реальности — будет Возрождением, вос-произведением идеала, совмещенного с прошлым» (там же. С. 19).
- 31 История мировой культуры. Наследие Запада. М., 1998. С. 13, 31. Понятие «культура» относится к типу «ложноклассических». Хотя слово культура можно найти в классической латыни, собственный, современный его смысл сложился лишь в новых европейских языках.
- 32 Бицилли П. М. Игнатий Лойола и Дон Кихот. С. 224 (ср.: Спекторский Е. В.Христианство и культура. Прага, 1925).
- 33 Там же.
- 34 Ионин Л. Г. Указ. соч. С. 10. В XIX веке формирование концепта культуры

не

просто интенсифицируется, оно смещается в сторону теоретико-философской рефлексии.

35 Подробно об этом см. например, в очерке Ф.Ф. Зелинского «Цицерон в истории европейской культуры» (в кн.: Зелинский Ф. Ф. Возрожденцы. СПб., 1997).

36 Возможна, правда, и иная позиция — исходящая из совершенной бессмысленности установления каких бы то ни было взаимных соответствий материала и структурных элементов одной традиции в отношении другой.

37 Акопян К. З. Указ. соч. С. 19.

38 «Сопоставление двух слов из языков соседних народов, — пишет автор, — прекрасно показывает, что перевод латинского — и по происхождению, и по содержанию — понятия должен рассматриваться как очень приблизительный. Его следствием оказывается своего рода смысловая абберация, — дисперсия — рассеяние — изначально имевшегося смысла» (там же).

39 Букв. «возрастание».

40 Мирру А.-И. Указ. соч. С. 142.

41 Там же.

42 Пайдейя — есть прежде всего посвящение в греческую жизнь, приучающее к особому жизненному стилю, отличающему человека от скота, эллина от варвара. О пайдейе см.: Йегер В. Пайдея. Воспитание античного грека. М., 1997).

43 Россиус А. Античная педагогика: теория и пути развития (анализ концепций) // Личность и общество в религии и науке античного мира. М., 1990. С. 169.

44 Тритенко Б. Авл Геллий и его книга «Аттические Ночи» // Геллий Авл. Аттические ночи. Томск, 1993. С. 182 и след.

45 Цит. по: Лифшиц М. Джамбаттиста Вико // Вико Дж. Основания новой науки

об общей природе наций. М., 1994. С. XXIII.

46 Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. С. 493.

47 При жизни Вико были подготовлены три издания, в 1725, 1730 и 1744 гг. — все на латинском языке. Первое немецкое издание относится к 1822 г., французское — к 1827 году.

48 Вико Дж. Указ. соч. С. 109 и др.

49 Там же. С. 458.

50 Там же. С. 109, 134, 457, 494 и др.

51 Там же. С. 111, 39, 72 и др.

52 Там же. С. 83.

53 «Эти три всеобщих обычая мы приняли за три основания нашей Науки, — подчеркивает Вико, — в силу той Аксиомы, что единообразные идеи, зародившиеся у не знающих друг о друге народов, должны иметь общее основание Истины» (там же. С. 109).

54 Там же.

55 Там же. С. 216.

56 Там же.

57 Эти слова П. М. Бицилли избрал эпиграфом к своей книге «Элементы средневековой культуры» (СПб., 1995). Ср.: Вико Дж. Указ. соч. С. 118.

58 «Культура» в качестве философско-культурологического понятия и концепта (со всеми сопутствующими градациями — культуры национальной этнической или, например, профессиональной) еще не была очерчена в горизонте европейского самосознания и понятийном лексиконе европейского философского языка. Комплекс значений термина «культура» существенно отличался не только от современного философского концепта, но и от смысла

понятия «культура» в следующем — XVIII веке.

59 См.: Ионии Л. Г. Указ. соч. С. 10; Степанов Ю. С. Константы. С. 13.

60 См. Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Д. Сочинения. М., 1989. Т. 1.

С. 257; ср.: Февр Л. Цивилизация: эволюция слова и группы идей // Февр Л. Бои за историю. М., 1991. С. 248.

61 Лейбниц В. О глубинном происхождении вещей // Сочинения. М., 1982. Т. 1. С. 289. Суждение не совсем ясное. Оно нуждалось бы в специальном комментарии, которого, однако, ни переводчик, ни редактор не предусмотрели.

62 Там же. С. 289-290.

63 Февр Л. Указ. соч. С. 276.

64 Лейбниц В. Указ. соч. С. 290.

65 Чапкова Д. Некоторые актуальные аспекты понятия культуры у Я. А. Коменского // Человек — культура — общество в концепции Яна Амоса Коменского. (Материалы международного симпозиума). М., 1997. С. 138.

66 Как «обновление образа совершенного творца в человеке».

67 Чапкова Д. Указ. соч. С. 137-139.

68 См.: Шаллер К. Универсализм Я. А. Коменского // Человек — культура — общество в концепции Яна Амоса Коменского (Материалы международного симпозиума). М., 1997.

69 См.: Февр Л. Указ. соч. С. 243. «Слово не осталось незамеченным. В промежутке между 1765 и 1775 годами оно получает права гражданства и уже в 1798 году появляется в „Словаре Академии“, который до той поры игнорировал это слово, как игнорировала его и знаменитая „Энциклопедия“ Дидро и Д'Алабмера».

70 Беивенист Э. Указ. соч. С. 389.

71 Там же.

72 Там же. С. 390-391.

73 Февр Л. Указ. соч. С. 250.

74 Там же. Для изоциренных грамматистов XVIII века *civilité* означало всего лишь

лоск.

75 Там же. С. 250-253, 259.

76 *Police* — слово, которое вводит нас в сферу права, администрации, управления. По Февру, «поиски слова, которое означает торжество и расцвет разума не только в сфере законности, политики и управления, но и в области моральной, религиозной, интеллектуальной», как раз и привели к появлению понятия «civilisation» (см.: там же. С. 251-253).

77 Там же. С. 261.

78 Формирующееся представление об общественной эволюции коррелировало с пониманием эволюции «естественной». На рубеже веков в естественнонаучных эволюционных представлениях происходили весьма существенные перемены. Они не могли не затронуть и понятие о «цивилизации». Уже Февр заметил любопытное совпадение: подобно тому как историки и философы в конце восемнадцатого века тянут «монотонную кантату о постепенно прогрессирующей цивилизации — от диких пародов к народам *polices*, и от первобытных людей к современникам Дидро и Жан-Жака», так и ученые-натуралисты, обращаясь к эволюционным процессам, «пишут о том, что все особи животного мира образуют в природе непрерывную и неразрываемую цепь». Любопытно, что уже спустя несколько лет — в начале XIX века те же ученые начинают утверждать нечто противоположное, а именно — что такого последовательного ряда в природе нет, что природа «создала лишь группы, отделенные друг от друга; или, вернее, что есть тысячи и тысячи независимых цепочек, непрерывных на каждом отрезке, но между собою они не согласованы и оторваны одна от другой и что связи между ними установить невозможно... Аналогичный процесс будет идти параллельно в сфере истории,

этнографии и лингвистики». (Февр Л. Указ. соч. С. 266).

79 Ж. А. Кондорсе (1743-1794) в «Эскизе исторической картины прогресса человеческого разума» много рассуждает об «эпохах», «стадиях» и «ступенях» цивилизации, о ее «уровнях» (М., 1936. См.: с. 6, 10, 20, 22, 29, 30 и след.). Общая тенденция состояла, таким образом, в постепенной релятивизации понятия цивилизации — в отказе от унитарных и абсолютных представлений о ней.

80 См.: Февр Л. Указ соч.

81 Там же. С. 269.

82 Там же. С. 273.

83 Цит. по: Февр Л. Указ. соч. С. 275.

84 Там же.

85 См.: Винкельман И.-И. Избранные произведения и письма. М., 1996; Лессипг Г. Э. Лаокоон или о границах живописи и поэзии. М., 1957; Он же. Воспитание человеческого рода // Лики культуры. М., 1995. Т. 1.

86 Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданственном плане // Кант И. Сочинения на нем. и русском языках. М., 1994. Т. 3. С. 105-107, ср. на с. 93. (Ср.: «Прогресс культуры находится под угрозой варварского опустошения»),

94 Оппозиция природа — культура трансформируется в оппозицию культура —

цивилизация. «Благодаря искусству и науке, — говорит Кант, — мы в высшей степени культивировались [в ориг. Kultiviert. — Авт.]. Однако, — тут же добавляет он, — хотя мы чересчур цивилизовались [zivilisiert] в смысле всяческой вежливости и учтивости в общении, нам еще слишком многого недостает, чтобы считать, что мы уже и морализовались [moralisiert]. Между тем, хотя идея моральности и относится к культуре, применение этой идеи, если она сводится лишь к подобию нравственного в честолюбии и любви к внешним приличиям, создает только цивилизованность [zivilisierung]». Там же. С. 171.

88 См.: История философии. Запад — Восток — Россия. Кн. 2. М., 1996. С. 392.

89 Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 6-7.

90 Там же. С. 6.

91 Там же. С. 607-608.

92 См.: Гумбольдт В. Язык и философия культуры. М., 1985. С. 45, 65, 289 и др.

93 Там же. С. 163.

94 Там же. С. 269.

95 Там же. С. 269-270. По Гумбольдту, существует три периода истории: период природы или, как говорит Гумбольдт, «только природы», затем период культуры, или «только культуры». И наконец, период «завершенного воспитания» (природы и культуры). Мы живем в период преобладания культуры, и это накладывает отпечаток па все значимые события нашего мира.

96 Там же. С. 348.

97 Там же.

98 Шеллинг Ф. В. Введение в философию мифологии // Сочинения. М., 1989. Т. 2. С. 362-363.

99 Цит. по: Шаймухамбетова Г. Б. Указ. соч. С. 72.

100 Там же.

101 Там же.

102 «Bildung» есть, собственно, культура и личности, и общества, и государства, и нации, есть то, что делает и человека, и общество собственно человеческими.

103 Там же. С. 73-74.

104 Там же. С. 67.

105 Там же.

106 Движение духа от «формы субъективности» до «формы всеобщности»

Гегель называет «переработкой себя в процессе культуры». Только благодаря этому, на деле представляющему тяжкий труд, процессу — человек обретает «в нравственности бесконечно для себя сущую свободную субъективность». По Гегелю, «культура — представляет собой имманентный момент абсолютного и обладает своей бесконечной ценностью». Для него, подчеркивает исследователь, человек полностью реализует свою сущность в общении с другими людьми. Формой включенности в социальную деятельность является Bildung. Bildung вводит индивида в общество и в человеческий род. Благодаря этому человек усваивает нормы социальной деятельности, выходит за рамки ограниченного «я», получает возможность стать «культурным», в «форме всеобщего» «расширить себя», приобщиться «к всеобщему самосознанию» (Щаймухамбетова Г. Б. Указ. соч. С. 88-89).

107 Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.- Л., 1934. С. 216.

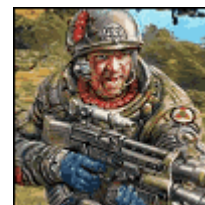
Google™

Поиск

Web Энциклопедия культур Deja vu



QLE.RU/100x100



[Содержание](#) | [Авторам](#) | [Наши авторы](#) | [Публикации](#) | [Библиотека](#) | [Ссылки](#) | [Галерея](#) | [Контакты](#) | [Музы](#)
[Хостинг](#)

HotLog
307698 +729

SpyLOG

RAMBLERS

УЧАСТНИК
Rambler's
TOP
100

TOP
mail



АНОРТ
463 ИЦ 0.87

статист



вузы - колледжи - школы - детские сады - курсы

станьте участником **ВЕСЕОБУЧА**

www.edu-all.ru

(495) 953-65-41

©Александр Бокшицкий, 2002-2006
Дизайн сайта: Бокшицкий Владимир