

Автономная некоммерческая организация высшего образования
«Сибирский институт бизнеса, управления и психологии»

О.В. Мясоутов

**ИСТОРИЯ
КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ
РОССИИ.
ЛЮДИ, ИДЕИ, КОНЦЕПЦИИ**



Красноярск 2025

ББК 71.02
М99

Утверждено научно-методическим советом института в качестве учебно-методического пособия для студентов бакалавриата по всем направлениям подготовки всех форм обучения

Рецензенты:

доктор культурологии, доцент

А.Н. ГОРОДИЩЕВА

(зав. кафедрой рекламы и культурологии института социального инжиниринга
ФГБОУ ВО «Сибирский государственный университет науки и технологий имени
академика М.Ф. Решетнева»);

доктор культурологии, доцент

С.А. МИТАСОВА

(зав. кафедрой социально-гуманитарных наук и истории искусств
ФГБОУ ВО «Сибирский государственный институт искусств
имени Дмитрия Хворостовского»)

Мясоутов О. В.

История культурологической мысли России. Люди, идеи, концепции : учебно-методическое пособие / О. В. Мясоутов ; Сибирский институт бизнеса, управления и психологии. – Электронные данные. – Красноярск, 2025. – 1,56 Мб ; 155 с. – Текст : электронный. – Заглавие с экрана.

Учебно-методическое пособие предназначено для изучения в рамках курса культурологии основных культурологических концепций, сложившихся в ходе исторического развития в отечественной гуманитарной мысли и не утративших своей научной значимости и актуальности до настоящего времени. Раскрываются смысловые характеристики направлений, школ и проблем российской культурологической мысли через анализ накопленного выдающимися мыслителями историко-культурологического наследия и сформулированных ими культурологических идей.

Для обучающихся высших учебных заведений, изучающих дисциплину «Культурология» и смежные дисциплины. Также может использоваться для углубленного изучения вопросов развития культуры в историческом процессе учащимися общеобразовательных учреждений и всеми интересующимися данной тематикой.

ББК 71.02

© АНО ВО СИБУП, 2025

© Мясоутов О. В., 2025

ISBN 978-5-94969-130-4

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	4
Глава 1. Становление культурологической мысли в России.....	6
Тема 1. Формирование общественно-научных представлений о культуре.....	6
Примерный план практического занятия.....	18
Тема 2. Проблема самоопределения русской культуры: опыт прошлого и образы будущего.....	20
Примерный план практического занятия.....	35
Тема 3. Концепция народности и поиск русской идеи.....	37
Примерный план практического занятия.....	51
Тема 4. Культурологические концепции в литературе.....	54
Примерный план практического занятия.....	71
Глава 2. Русская культурологическая мысль XX века.....	73
Тема 5. Серебряный век в культурологической мысли России: «эстетический переворот».....	73
Примерный план практического занятия.....	93
Тема 6. Культурологическая мысль Русского зарубежья.....	96
Примерный план практического занятия.....	111
Тема 7. Культурологическая мысль в СССР.....	113
Примерный план практического занятия.....	127
Тема 8. Накануне XXI века... Перспективы культурологии в современной России.....	129
Примерный план практического занятия.....	147
Заключение.....	150
Примерные темы докладов (рефератов).....	152
Список рекомендуемой учебной литературы.....	153

Введение

Культура в переводе с латинского означает буквально «возделывание». Слово «cultura» происходило в латинском языке от «colere», имевшего множество значений, но объединенных одной морфологической парадигмой: населять, культивировать, возделывать, ухаживать, почитать, покровительствовать.

Неслучайно, что впервые слово «культура» встречается в трактате о земледелии, принадлежавшему перу древнеримского писателя **Марка Порция Катона Старшего** (234-149 гг. до н.э.) и называвшемся «De agri cultura». В этом трактате говорится не просто об обработке земли, он посвящен уходу за полем, что предполагает не только (и не столько) возделывание, сколько особое душевное отношение.

В переносном смысле слово «культура» впервые употребил древнеримский оратор и философ **Цицерон** (106-43 гг. до н.э.) в своей философской работе об этике «Тускуланские беседы». Цицерон назвал философию «культурой души» («cultura animae»), считая, что человек, занимающийся философией, обладает культурой духа и ума.

Вместе с тем немецкий философ, историк и теоретик культуры, автор книги о судьбе европейской культуры в контексте мировой истории «Закат Европы» **Освальд Шпенглер** (1880-1936 гг.) считал, что конец развития культуры – это вступление человечества в стадию цивилизации, так как теряется «душа культуры», происходит «омассовление» всех сфер жизнедеятельности, их «омертвление» наподобие механических устройств, свойственных технической цивилизации. Соглашаясь с этим, русский философ **Николай Бердяев** (1876-1946 гг.) говорил о том, что цивилизация провозглашает апофеоз общего, повторяющегося однообразия, преимущество методов и средств над духом и душой, стандарта – над оригинальностью и неповторимостью.

Культурология – гуманитарная наука, которая изучает наиболее общие (базовые) закономерности развития культуры как системы, при этом понимая под культурой преодоление природы и биологической предопределенности человека, выход за границы инстинкта в мир неприродного, искусственного творчества, или артефактов.

Как наука культурология, в том числе и в России заявила о себе лишь в XX в., при этом на протяжении длительного периода ранее шел процесс формирования и накопления мыслей и идей о культуре, с течением времени обретавших концептуальное выражение. Предметом рассмотрения в рамках данного учебно-методического пособия выступает та самая культурологическая мысль, сформировавшаяся в ходе исторического развития и оформившаяся в собственно культурологическое знание, когда уже стало возможным говорить о культурологии как сложившейся науке. Сегодня культурология помогает изучить наследие многих мыслителей

прошлого, обнаруживая при этом широкий концептуальный диапазон, позволяющий обозначить общие контуры будущего развития.

Данное учебно-методическое пособие состоит из двух глав.

Первая глава посвящена теоретико-концептуальным проблемам культуры, которые ставились и обсуждались в период накопления и становления культурологической мысли в России с момента начала ее формирования и вплоть до XX в.

Во второй главе рассмотрены важнейшие страницы истории культурологической мысли в России XX в., проанализированы генезис и эволюция различных теоретических и методологических концепций в этот достаточно непростой для гуманитарной науки период.

Каждая тема содержит вопросы для обсуждения и повторения, контрольные вопросы и задания для самостоятельной работы, темы эссе и список рекомендуемой литературы.

Заметим, что очень трудно в рамках одной работы охватить все те многогранные теоретические позиции, которые возникали и возникают в области культуры и собственно в самой культурологии. Поэтому автор заранее приносит извинения, если какие-то культурологические идеи, в особенности современные, не нашли изложения на страницах данного учебно-методического пособия, которое представляет собой лишь некоторый авторский опыт, позволяющий изучить и освоить историю отечественной культурологии.

История культурологической мысли России увлекательна и интересна. Читателя в ней ждет немало открытий.

В структуру учебно-методического пособия также включены списки примерных тем докладов (рефератов) и актуальной рекомендуемой учебной литературы по культурологической проблематике.

Глава 1.

СТАНОВЛЕНИЕ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ В РОССИИ

Культура родилась из культа. Истоки ее – сакральны.
Николай Бердяев

Тема 1. Формирование общественно-научных представлений о культуре

*Если мы мыслим о Культуре, это уже значит –
мы мыслим и о Красоте, и о Книге как о создании прекрасном.*
Николай Рерих

1.1. Понятие «культура»: возникновение и развитие

В современном гуманитарном знании понятие «культура» имеет множество значений. В обычном словоупотреблении оно часто служит оценочным понятием, отождествляясь с вежливостью, деликатностью, этичностью, образованностью, воспитанностью. Понятие «культура» употребляется и для характеристики определенных исторических эпох (например, античная культура), конкретных обществ (например, западная культура), различных этносов, народностей, наций (например, русская культура), а также для обозначения специфических сфер деятельности людей или общественной жизни (например, культура труда, политическая культура, художественная культура и т.д.). В науке культура понимается как мир смыслов, система ценностей, способ деятельности, символическая деятельность, сфера самовоспроизводства личности, способ развития общества, его духовная жизнь и пр.

Таким образом, мы видим, что и на уровне обыденного понимания, и на уровне научного осмысления даются различные определения понятию «культура».

Российский философ А.С. Кармин в работе «Основы культурологии. Морфология культуры» (1997 г.) предпринял попытку классификации всего множества определений культуры, выделив следующие их виды:

- описательные (простое перечисление отдельных элементов и проявлений культуры);
- антропологические (культура понимается как мир вещей, созданных человеком и противостоящий природе);
- ценностные (понимание культуры как совокупности материальных и духовных ценностей, создаваемых людьми; при этом ценность понимается как зафиксированное в сознании положительное значение для человека того или иного материального или идеального предмета);
- исторические (культура – это продукт истории общества, развивающийся путем передачи от поколения к поколению накапливаемого человечеством опыта);

- функциональные (характеристика культуры через выполняемые ею в обществе функции);
- семиотические (культура определяется как система знаков);
- символические (акцент на употреблении символов в культуре);
- герменевтические (культура как тексты, подлежащие интерпретации);
- идеационные (культура – это духовная жизнь общества, совокупность ее процессов и результатов, накапливаемых социальной памятью);
- социологические (определение культуры как совокупности идей, социальных институтов, обеспечивающих коллективную деятельность людей);
- технологические (понимание культуры в качестве определенного уровня производства и воспроизводства общественной жизни, зависящего от технико-экономических показателей развития общества);
- деятельностные (понимание культуры как совокупности форм жизнедеятельности людей).

Как уже отмечалось во введении, попытки осмысления понятия «культура» возникли еще в древнем мире, задолго до того, как появилась культурология.

Однако в значении самостоятельного понятие «культура» появляется в трудах немецкого юриста и историка **Самуэля Пуфендорфа** (1632-1694 гг.), который употребил этот термин применительно к «человеку искусственному», воспитанному в обществе, в противоположность человеку «естественному» и необразованному. В качестве отдельного специфического предмета познания культура впервые обозначается в трудах немецкого просветителя, писателя, богослова **Иоганна Гердера** (1744-1803 гг.), являющегося одним из самых глубоких и оригинальных исследователей культуры. Первые системные работы по исследованию культуры в целом принадлежат перу английского этнолога, одного из основателей этнологии и антропологии **Эдварда Тайлора** (1832-1917 гг.). Одно из первых современных определений культуры дал американский культуролог **Альфред Кребер** (1876-1960 гг.), рассматривавший культуру как универсальное общечеловеческое явление, особую реальность, которая имеет свою собственную природу и подчинена собственному детерминизму. Однако классическое определение культуры дал другой американский антрополог и этнолог **Лесли Уайт** (1900-1975 гг.), назвавший свою теорию культуры собственно *культурологией*.

В российский общественно-научный дискурс слово «культура» вошло довольно поздно – в середине 30-х годов XIX в. Наличие данного слова в русском лексиконе зафиксировала выпущенная Иваном Ренофанцем в 1837 г. «Карманная книжка для любителей чтения русских книг, газет и журналов или краткое истолкование встречающихся в них слов: военных, морских, политических, коммерческих и разных других из иностранных слов заимствованных, коих значения не каждому известны: Книжка подручная для

каждого сословия, пола и возраста». В данном словаре выделялось два значения слова «культура»: как земледелие и как образованность.

Однако за год до выхода в свет словаря Ренофанца понятие «культура» появляется в сочинении российского философа, физиолога, профессора Санкт-Петербургской медико-хирургической академии **Даниила Велланского** (1774-1847 гг.) «Основное начертание общей и частной физиологии, или физики органического мира», в котором он не только обратился к понятию «культура», но и дал ему развернутое определение и теоретическое обоснование. Именно Велланский и ввел в отечественный научный обиход термин «культура», тем самым содействовав становлению, собственно, культурно-философских идей в России.

Таким образом, специфика культуры состоит в том, что она характеризует только существование человека, являясь человеческим способом существования. Все существующие вещи можно разделить на две группы: вещи, относящиеся к природе; и вещи, созданные человеком. Первая группа составляет естественную реальность (мир природы). Ко второй группе принадлежит искусственная реальность (мир культуры). *В результате деятельности человека наряду с естественной реальностью возникает искусственная реальность, созданная непосредственно человеком и настраивающаяся над природой – это и есть культура.*

1.2. Русская академическая культурология и ее первые школы

Становление и развитие русской академической культурологии приходится на вторую половину XIX в., когда в России гуманитарное знание окончательно оформилось в качестве системы самостоятельных течений научной мысли. В это время в рамках философии культуры и различных прикладных гуманитарных наук возникают направления, ставящие своей задачей изучение процессов культурного развития общества с позиций научной методологии. Первыми основными культурологическими проблемами в отечественной научной мысли поставили антропологи, лингвисты и социологи, преподававшие в крупнейших университетах страны. Заметим, что это было время расцвета гуманитарного знания в западноевропейской науке и во многом широкое ознакомление русских ученых с ее достижениями в философско-культурологических вопросах привело к складыванию в России первых культурологических академических школ.

Русская академическая культурология как система научного знания изначально начала формироваться в среде Московского университета и находилась в идейной близости со славянофильством. Именно здесь зарождаются первые культурологические академические школы в России. Под школой понимается исследовательский коллектив, работающий по единой исследовательской программе, исходя из своего авторского понимания сущности, основ существования и закономерностей развития исследуемого феномена, в данном случае культуры. *Среди первых школ*

отечественной культурологии можно выделить следующие: мифологическая, культурно-историческая, сравнительно-историческая, психолого-лингвистическая. Представим каждую в отдельности.

- **Мифологическая школа.**

Культура в рамках данного направления исследуется посредством сравнительно-исторического метода, устанавливающего органическую связь культуры с народной поэзией и мифологией на основе единого принципа коллективной природы творчества.

Основные принципы и идеи мифологической школы были впервые введены в науку немецкими учеными-языковедами, исследователями немецкой народной культуры **братьями Гримм**, ставшими впоследствии всемирно известными сказочниками (**Якоб Гримм**, 1785-1863 гг.; **Вильгельм Гримм**, 1786-1859 гг.). Они собирали фольклор и опубликовали несколько сборников под названием «Сказки братьев Гримм», ставших весьма популярными. В нашей научной традиции всегда признавался факт методологической близости немецкой и русской мифологических школ, однако отечественная мифологическая школа все же отличалась и прежде всего своими основными общественными позициями.

Основоположником мифологической школы в России был крупнейший ученый, лингвист, фольклорист, историк литературы и искусства, действительный член Петербургской академии наук **Федор Иванович Буслаев** (1818-1897 гг.), положивший начало научному изучению русской народной словесности.

Ф.И. Буслаев в 1838 г. окончил курс словесного отделения философского факультета Московского университета и поступил учителем русского языка во 2-ю московскую гимназию. Через год уехал за границу в качестве домашнего учителя в семье московского генерал-губернатора, графа С.Г. Строганова. Проживая в Германии и Италии, изучал археологию и историю европейского искусства. По возвращении в Россию в 1841 г. поступил преподавателем русского языка в 3-ю московскую гимназию, где проработал до 1847 г., оставаясь при этом домашним учителем у Строгановых. В 1842 г. был прикомандирован в помощники к профессорам Московского университета И.И. Давыдову и С.П. Шевыреву. С 1847 г. Буслаев начал читать в Московском университете лекции по сравнительной грамматике и истории церковнославянского и русского языков. С 1859 г. в чине статского советника стал профессором в Московском университете. В 1861-1881 гг. Буслаев возглавлял кафедру русской словесности. С 1860 г. – действительный член Петербургской академии наук. В 1859-1861 гг. преподавал русский язык и литературу детям царской семьи в Санкт-Петербурге.

Буслаев – автор капитального двухтомного труда «**Исторические очерки русской народной словесности и искусства**» (1861 г.), в котором он отождествляет понятие культуры с понятием народной культуры, полагая, что говорить о культуре вообще беспредметно. Культурный прогресс, по

мнению Буслаева, не обезличен, а воплощается в народном мифологическом и художественном творчестве.

Предметом культурологического изучения Буслаева стала народная поэзия как наиболее яркое воплощение культуры и как средство изучения духа самого народа. Для Буслаева поэзия есть полное выражение народности, воззрений народа и его нравственного облика. Образование народной поэзии происходит в то же время, когда формируется сам язык, а именно в языке Буслаев находит средство познания духовной жизни русского народа, его быта, культуры и религиозности. В отдельном слове, входившем в язык, по мнению Буслаева, уже заключалось поэтическое представление о предмете, им обозначаемом.

Буслаев впервые в отечественной гуманитарной мысли рассматривает историю русского языка в неразрывной связи с историей русской культуры и народной поэзии, стремясь определить особенности древнейшего мировоззрения людей, отразившиеся в их языке, и показывая выражение в языке всей жизни народа. Буслаев пишет, что «названием запечатлевалось верование или событие, и из названия вновь возникали сказание или миф»¹.

Мифологическая школа, с одной стороны, оказала заметное влияние на ведущих русских культурологов, с другой – вызвала резкую критику, создав тем самым основу для развития новых идей и теорий в становлении культурологической мысли России.

- **Культурно-историческая школа.**

В рамках этой школы сущность культуры определяется через установление ее связей с другими факторами духовной жизни общества. Культура здесь является одной из форм общественного сознания в общей системе объективных факторов общественной жизни, от главных условий которой зависят иные формы художественного познания и творчества.

Возникнув во Франции, связанные с творчеством философа, теоретика искусства и литературы **Ипполита Тэна** (1828-1893 гг.), эти идеи проникли и в Россию. Русская культурно-историческая школа во многом пошла своим путем, опираясь на идеи и традиции, искания и споры, которыми была в то время широко наполнена общественная жизнь пореформенной России. Основоположником русской культурно-исторической школы явился литературовед, этнограф, академик и вице-президент Петербургской академии наук, двоюродный брат Н.Г. Чернышевского **Александр Николаевич Пыпин** (1833-1904 гг.), чья творческая деятельность была тесно связана с общим подъемом национального самосознания, что требовало исходить из идеи глубинной связи развития общественного сознания, отраженного в культуре, и реальной жизни, из понимания произведений культуры, прежде всего, как памятников определенной эпохи в культурно-историческом развитии.

¹ Буслаев Ф.И. О влиянии христианства на славянский язык: Опыт истории языка по Остромирову евангелию. М.: Унив. тип., 1848. С. 8-9.

Еще будучи студентом Санкт-Петербургского университета, который окончил в 1863 г., А.Н. Пыпин сфокусировал свои интересы на старинной русской словесности и литературе. Пыпин со своими рецензиями и статьями по истории русской литературы принимал активное участие в литературном журнале «Отечественные записки», оказавшем значительное влияние не только на литературную жизнь, но и на общественную мысль в целом. В 1860 г. после двухлетнего нахождения по служебным делам за границей (Венеция, Флоренция) Пыпин становится профессором кафедры всеобщей истории литературы историко-филологического факультета Петербургского университета. Правда, уже в следующем 1861 г. подал в отставку вместе с другими своими коллегами в знак несогласия с действиями тогдашнего министра народного просвещения Е.В. Путьятина. В начале 1870-х гг. Академия наук избирает Пыпина академиком по кафедре русской истории, но по причине его антиправительственных симпатий император Александр II, получив соответствующие доклады министерства народного просвещения и III отделения Собственной Его Императорского Величества канцелярии, не утвердил избрание Пыпина. Все это вызвало негодование в академии, но Пыпин стал академиком только лишь спустя 26 лет. В 1891 г. Пыпина избирают членом-корреспондентом, а в 1898 г. – действительным членом Академии наук по отделению русского языка и словесности. Помимо «Отечественных записок» Пыпин регулярно публиковался в литературно-политическом ежемесячном журнале «Вестник Европы». Его статьи, рецензии и обзоры публикуются практически во всех выпусках журнала.

В 1865 г. вышел совместный труд Пыпина и В.Д. Спасовича (знаменитого адвоката, правоведа и историка польской литературы) **«Обзор истории славянских литератур»** (в 1874-1881 гг. переизданный в двух томах, в переработанном и расширенном виде, под названием **«История славянских литератур»**). Главная идея – возвышение литератур славянских народностей. Пыпин был противником русофильства во всех его проявлениях и исходил из идеала общечеловеческой культуры. Он был сторонником свободного развития всех народов и народностей и противником поглощения одних народов другими, в особенности же русификаторской политики. Пыпин настаивал, что каждый славянский народ должен пройти процесс «обретения своего племени», чтобы только после этого начался процесс установления всеславянского единства. Несмотря на название, книга является не историей литературы, а историей русских общественных взглядов и настроений. Предметом рассмотрения стали взгляды русских мыслителей и политиков. Деятельность литераторов Пыпин так же рассматривает не с точки зрения их литературных достижений, а только как общественно-политических мыслителей и публицистов, чьи воззрения повлияли на общество.

История культуры, по мнению Пыпина, определяется, прежде всего, историческими условиями. Понятия «общество», «культура» и «литература» для Пыпина и всей культурно-исторической школы становятся синонимами,

так как именно общество создает и культуру, и литературу. Отправным моментом в теоретических подходах Пыпина стало демократическое просветительство. В своем фундаментальном четырехтомном труде **«История русской литературы»** (1898 г.) Пыпин развивает концепцию русской истории, утверждавшую европейский путь развития России. Пыпин пишет: «Почти на тысячу лет позже нее, чем народы романо-германского запада, русский народ является на определенной исторической сцене; на своем далеком востоке он остался чужд того непосредственного влияния классических культурных преданий, которые на западе действовали непрерывно»². Европейский характер русского народа, по мнению Пыпина, проявляется последовательно в русской культуре, поэтому он настаивал на необходимости более полного понимания культуры, прежде всего, через изучение литературы, причем не только (и не столько) первостепенных писателей, сколько творцов второго и даже третьего плана, поскольку именно во второстепенных произведениях и образах легче обнаружить черты времени. При этом Пыпин и его школа не концентрировали внимание на эстетических достоинствах произведения культуры, наиболее важным они признавали его общественное значение.

Культурно-историческая школа впервые открыла закономерные связи культуры и литературы с развитием всего общества, не только сблизила, но и почти отождествила историю культуры с историей общественной мысли и даже историей как таковой, позволив тем самым объективно исследовать культурный процесс.

- **Сравнительно-историческая школа.**

Концептуально данная школа основывается на традициях культурно-исторического подхода, вместе с тем преодолевая основную его ограниченность – недооценку художественной специфики культуры. Методология этой школы формировалась на основе критического переосмысления и синтеза достигнутых ранее результатов исследований мифологии и культуры.

Начало этому направлению в отечественной гуманитарной науке положили идеи историка литературы, профессора Петербургского университета, академика Петербургской академии наук **Александра Николаевича Веселовского** (1838-1906 гг.).

А.Н. Веселовский, обучаясь на историко-филологическом факультете Московского университета, занимался главным образом под научным руководством профессора Ф.И. Буслаева. По окончании университета в 1859 г. служил гувернером в семье русского посланника в Испании М.А. Голицына, побывав в Италии, Франции и Англии. В 1862 г. был командирован за границу для приготовления к профессорскому званию: занимался в Германии, Чехии, Италии, где и начал публиковать свои первые труды. По возвращении в Московский университет Веселовский

² Пыпин А.Н. История русской литературы. – 2-е изд., пересм. и доп. Т. 1: Древняя письменность. СПб.: тип. М.М. Стасюлевича, 1902. С. 45.

неоднократно обращается к рассмотрению вопросов по теории словесности, избирая предметом своих чтений в университете в течение нескольких лет «Теорию поэтических родов в их историческом развитии». С 1872 г. – профессор Санкт-Петербургского университета, а также Высших женских курсов. В 1876 г. Веселовский был удостоен звания члена-корреспондента по отделению русского языка и словесности Петербургской академии наук. В 1901 г. был назначен председательствующим в этом отделении.

В своей программной лекции, прочитанной 5 октября 1870 г. в качестве вступительной в курс всеобщей литературы в Санкт-Петербургском университете, Веселовский выступил сторонником сравнительно-исторического метода, потому как, с его точки зрения, именно этот метод позволяет построить подлинно научную историю всеобщей литературы, так как даст возможность решать основополагающий вопрос о традициях и новаторстве, о роли личного творческого начала.³

Веселовский может по праву считаться основателем современной *нарратологии* – науки о повествовании, ведь именно он рассмотрел мотив в качестве значимой единицы повествования. Задача исторической поэтики, по Веселовскому, «проследить, каким образом новое содержание жизни, этот элемент свободы, приливающий с каждым новым поколением, проникает старые образы, эти формы необходимости, в которые неизбежно отливало всякое предыдущее развитие»⁴. Для Веселовского было очевидно, что оригинальность, уникальность, своеобразие культуры не постулируются, а доказываются, познаются в сравнении данного явления с явлениями, ему родственными. Свообразие – вопрос не веры, а знания. Веселовский стремился понять историю культуры как детерминированный процесс, отсюда необходимо выявление повторяющихся сюжетов. В многообразии мировой культуры, по мнению Веселовского, изучение отдельных произведений культуры и искусства не позволяет выявить специфику культурно-эстетического процесса, следовательно, необходимо показать, что произведение повторяется в различных мировых культурах, несмотря на разные исторические влияния, и определяется единством психических процессов человека. Всю историю культуры Веселовский стремится рассмотреть посредством мотивов и их сюжетных сцеплений как своего рода систему элементов Менделеева.

К изучению духовной жизни народа Веселовский подходит, прежде всего, антропологически, без некоего романтического понимания «жизни народа» и его «духовности». На первый план выдвигается человек, находящийся между культурой, искусством и жизнью. Веселовский пишет: «Чтобы вполне понять и оценить народ в том, что составляет его личность, его самобытность, нужно самому сделаться народом, вжиться в него, акклиматизироваться в нем, если вы не родились в его среде, принять его

³ См.: Веселовский А.Н. О методе и задачах истории литературы как науки... // Веселовский А.Н. Историческая поэтика. – 2-е изд., испр. М.: УРСС, 2004. С. 47.

⁴ Там же. С. 52.

странности и привычки»⁵. В культурологической концепции Веселовского народность, с одной стороны, охватывает жизнь отдельных народов, с другой – есть то объединяющее начало, которое и формирует всеобщую историю. Историю в свою очередь делают, по мнению Веселовского, не отдельные носители в народах, а сами творческие силы культурных этносов.

В сравнительно-исторической школе можно выделить две во многом противоположные тенденции. Во-первых, понимание культуры как отражения реальности в зависимости от изменений исторических условий социально-политической жизни народов (материалистическая линия). Эту тенденцию поддерживал сам Веселовский. Во-вторых, абсолютизация самостоятельности духовного процесса и игнорирование фактов зависимости культуры от реальной жизни (идеалистическая линия). Ко второму направлению в культурологии исследователи относят родного брата Александра Николаевича Веселовского – **Алексея Николаевича Веселовского** (1843-1918 гг.), литературоведа, профессора Московского университета, почетного академика Петербургской академии наук, специалиста по западноевропейской литературе.

Сравнительно-историческая школа Веселовского во многом создала базу современной российской науки о культуре, способствуя становлению семиотической культурологии.

- **Психолого-лингвистическая школа.**

В основе данной школы лежат представления о культуре через взаимосвязь сознания и языка, а также мифологического, художественного и научного познания мира.

Психолого-лингвистическая школа вызывала в последующей критической литературе больше всего споров и противоречивых оценок. Ее методологическая особенность была в том, что в отличие от других школ и направлений она основывалась на философии культуры и языка. Основоположник данного направления – русско-украинский языковед, литературовед, философ, член-корреспондент Петербургской академии наук, первый крупный теоретик лингвистики в России **Александр Афанасьевич Потебня** (1835-1891 гг.), который понимал сам метод познания не просто как способ познания, а более широко, как «душу и понятие содержания».

А.А. Потебня, окончивший в 1856 г. историко-филологический факультет Харьковского университета, увлекался этнографией, изучал «малорусское наречие» и собирал народные песни. Проработав недолгое время учителем словесности, с 1861 г. начал читать лекции в Харьковском университете. В 1862 г. им был выпущен труд *«Мысль и язык»*, в котором, несмотря на свой молодой возраст (всего 26 лет), Потебня сформулировал ряд оригинальных теоретических положений, показав себя думающим философом языка. В том же году он отправился в заграничную командировку, посещал лекции в Берлинском университете, побывал в нескольких славянских странах. По возвращении в 1874 г., защитив

⁵ Веселовский А.Н. Историческая поэтика. М.: Высшая школа, 1989. С. 390.

докторскую диссертацию, Потебня в 1875 г. становится профессором Харьковского университета. Также с 1875 г. Потебня – член-корреспондент Петербургской академии наук по отделению русского языка и словесности.

Потебня много занимался изучением соотношения мышления и языка, в том числе в историческом аспекте, выявляя, прежде всего, на русском и славянском материале, исторические изменения в мышлении народа. В своей работе **«О некоторых символах в славянской народной поэзии»** (1914 г.), исходя из философского обоснования первичности развития мысли по отношению к языку при его активной функции в отношении мысли, Потебня пишет, что отражение культурной действительности в языке и его символических формах происходит через особенности развития социального мышления мужчины и женщины: «Женщина – преимущественно хранительница обрядов и поверий давно застывшего и уже непонятного язычества. Оттого связь с языком и символизм, характеризующие женские песни, встречаются в мужских в гораздо меньшей степени»⁶.

Подчеркивая историзм в подходе к изучению самых разнообразных явлений, в том числе и психологических, Потебня, по сути, использует в качестве ведущего метода научных исследований историко-психологический подход. Абсолютизируя когнитивный процесс, Потебня исследует взаимосвязь между индивидуальным сознанием личности и общественным сознанием, понимаемым им как духовная жизнь народа. Для него личность есть часть народа, люди, не только объединенные общей деятельностью, но говорящие на одном языке. Исходя из духовного начала как основы и побудителя культурной деятельности человека, Потебня стремится изучить ее закономерности, опираясь при этом на психологические принципы и устанавливая взаимосвязь с объективированным миром и сознанием, сосредотачивая, таким образом, главное внимание на загадке человеческого процесса познания, сложностях его внутренних закономерностей через системы языка и культуры. Потебня подчеркивает, во-первых, ведущее содержательное начало духовной жизни как, прежде всего, нравственного начала, которое выявляется во всех сторонах духовной жизни: от мыслей до языка; во-вторых, неотъемлемым носителем этого нравственного начала духовной жизни Потебня называет язык, отражающий, выражающий и закрепляющий все то лучшее, что есть в культуре народа. При этом путь преобразования Потебня видит в нравственных исканиях и совершенствовании человека.

Проводя аналогию с языком, Потебня формулирует положение, что произведение искусства выступает, прежде всего, как знак, но его особенность именно в искусстве в том, что на мысли и чувства воздействует не столько изображенное, сколько выраженное в нем. Знаковость искусства предопределяет его условность, возможность символического воплощения реальных явлений и тем самым приводит к возникновению специфического

⁶ Потебня А.А. Эстетика и поэтика. М.: Искусство, 1976. С. 224.

языка искусства и культуры. Своим учением о знаковости искусства Потебня внес большой вклад не только в русскую, но и в мировую культурологию.

Опираясь на принципы самобытности, Потебня полагает, что каждый народ формирует в своем развитии свою собственную духовную жизнь с особыми традициями, нравами, культурными ценностями, языком и литературой. Отсюда мы видим выступления Потебни против государственного порабощения народов Российской империи путем лишения их народности как основы самобытной духовной жизни. Согласно его взглядам развитие человеческой цивилизации предполагает, прежде всего, развитие и обогащение самых разных наций и народностей.

В рамках психолого-лингвистической школы русской культурологии философия становится методологической основой не только культурологии, но и творчества (прежде всего, поэтического), но при этом она как бы растворяется в культурологической проблематике. Комплексность философско-лингвистического мышления самого ученого позволили ему глубоко и полно обозначить вопросы общих закономерностей развития культуры, проблемы художественного творчества и искусства, что открывало новые перспективы для развития отечественной культурологии. Но все же главной чертой концепции Потебни является психологизм, выраженный в стремлении через психологические исследования объяснить процессы духовной деятельности, развития общественной мысли и словесности.

Таким образом, мы видим, что русская академическая культурология, во многом вышедшая из филологии, потому как письменность была самой главной формой фиксации памяти, передачи словесной и интеллектуальной информации от поколения к поколению, формировалась, в первую очередь, под значительным влиянием русской общественно-философской мысли, с одной стороны, переработавшей идеи мирового философского наследия (прежде всего, немецкой философии), с другой – создавшей свои оригинальные концепции. Вся академическая наука о культуре занималась в основном эстетическими вопросами, находясь при этом в поиске новых подходов, реалистических осмыслений основных проблем культурного творчества, а также решения проблемы свободы творчества, без которой не существует истинное искусство.

1.3. Национальные особенности отечественной культурологии

Первыми мыслителями в России, выражавшими культурные идеи, были художники – миниатюристы, иконописцы и пр. По образному выражению Е.Н. Трубецкого древнерусские иконы являлись «умозрением в красках». Представителем такого подвижничества в иконописи был, несомненно, **Андрей Рублев** (1360-1428 гг.). Кроме того в мир культуры человека вводила и литература. Здесь мы получили в наследство размышления о культуре и искусстве, которые по праву можно назвать культурологическими, древнерусского писателя, составителя житий святых

Епифания Премудрого (XIV в. – 1420 г.), передавшего свои философски обобщенные впечатления и раздумья о многообразии и живописности творений человека с помощью метафорических и символических категорий.

Развитие русской культурной мысли нашло также яркое воплощение в спорах о красоте, которые велись в XVII веке знаменитым художником **Симоном Ушаковым** (1626-1686 гг.) вместе с художником и теоретиком живописи **Иосифом Владимировым** (1642-1666 гг.) со священником Русской церкви, протопопом **Аввакумом** (1620-1682 гг.) и его сторонниками. Главным предметом этих споров был вопрос о правилах и нормах русской православной традиции храмовой архитектуры и живописи и возможности их нарушения.

Еще более острая дискуссия о судьбах русской культуры развернулась в результате петровской модернизации и поворота России в сторону Западной Европы.

Первые систематические культурологические взгляды в России обычно связывают с творчеством поэта, публициста, богослова и философа, основоположника славянофильства как течения общественной и философской мысли **Алексея Хомякова** (1804-1860 гг.), подробнее о котором мы расскажем далее на страницах нашего учебно-методического пособия.

Также одним из первых отечественных культурологов по праву считается русский социолог **Николай Данилевский** (1822-1885 гг.), который в 60-70-х гг. XIX в. исследовал культурное своеобразие цивилизаций и о котором мы также еще расскажем.

Но у Хомякова и Данилевского был предшественник – не кто иной, как **Петр Чаадаев** (1794-1856 гг.), русский философ и публицист, объявленный правительством «сумасшедшим» за свои сочинения, в которых он резко критиковал действительность русской жизни. Труды Чаадаева были запрещены к публикации в императорской России. Именно Чаадаев начал осмысление особенностей культурного пути России, отличительных черт духовного мира русского народа (того самого «культурного кода»), показав своеобразие понимания им себя, мира и культуры. О творчестве и наследии Чаадаева мы также поговорим ниже.

Вообще сам термин «культурология» в Россию пришел с Запада. При этом в науковедческом отношении культурология с течением времени подтвердила свою самостоятельность, однако при предметном погружении в нее открывается немалое количество нерешенных вопросов. Объясняется это тем, что, во-первых, культурология – наука относительно молодая; во-вторых, культурология принимает на себя многозначность и противоречивость, свойственные определению самой культуры как объекта ее изучения; в-третьих, культурология имеет существенную специфику, которая роднит ее с философией, это тоже своего рода особое мышление.

Одно время в нашей стране равнозначным термину «культурология» был термин «культуроведение». Один из основоположников современной

отечественной культурологии **Юрий Рождественский** (1926-1999 гг.) даже в конце 1990-х гг. считал термин «культурология» преждевременным и предлагал использовать более корректное понятие «культуроведение», подчеркивая, что «в курсах и книгах о культуре мы имеем дело не со строгой дедукцией, а главным образом с эрудицией»⁷.

На рубеже XX-XXI вв. культурология в России быстро обрела самостоятельность и набрала научный вес. Сегодня в качестве перспективного утвердилось комплексное понимание культурологии, объединяющее социально-гуманитарные знания о культуре как системе. Культурология входит в состав наук, помогающих человеку, осмысливая происходящие в мире перемены и ускорение темпа самой жизни, выдерживать социальное напряжение и преодолевать отчуждение.

Таким образом, при отстаивании базовых ценностей и традиций национальной культуры культурология имеет принципиальное значение и, без сомнения, может сыграть важную и конструктивную роль. Содержание современных культурологических работ весьма обширно: от анализа межличностного общения представителей различных культур до изучения политики и экономики как феноменов культуры; а самая общая трактовка культуры современной отечественной культурологией сводится к пониманию культуры в качестве *всего, что окружает человека и влияет на восприятие им сегодняшних реалий.*

Примерный план практического занятия

Вопросы для обсуждения:

1. Культурогенез (процесс происхождения культуры).
2. Многообразие определений культуры в научном и общественном дискурсе.
3. Приоритетные цели культуры в рамках первых академических школ отечественной культурологии.
4. Национальные особенности отечественной культурологии.

Контрольные вопросы и задания для самостоятельной работы:

1. Какое определение культуры и почему Вы находите наиболее полным и точным?
2. Попробуйте дать свое собственное определение культуры.
3. В чем, на Ваш взгляд, актуальность и ценность определения культуры в рамках первых школ отечественной культурологии?
4. Кто был основоположником мифологической школы в России и в чем состоит значение этой школы в изучении культуры?

⁷ Рождественский Ю.В. Введение в культуроведение: Учеб. пособие для вузов. – 2-е изд., испр. М.: Добросвет, 2000. С. 3.

5. Опираясь на различные подходы к определению и пониманию культуры, выделите и кратко охарактеризуйте основные функции культуры.
6. Чем мир культуры отличается от мира природы?
7. Какие определения культуры доминируют в огромном многообразии культурологической мысли России?

Темы эссе:

1. «Чем выше культура, тем богаче язык» (А. Чехов).
2. «Сердце, воображение и разум – вот та среда, где зарождается то, что мы называем культурой» (К. Паустовский).

Библиографический список:

1. Антология исследований культуры. Интерпретации культуры / Отв. ред. и сост. Л.А. Мостова. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2008. 718 с.
2. Багдасарьян Н.Г. Культурология: учебник и практикум для академического бакалавриата. 3-е изд., перераб. и доп. М.: Издательство Юрайт, 2017. 410 с.
3. Буслаев Ф.И. О влиянии христианства на славянский язык: Опыт истории языка по Остромирову евангелию. М.: Унив. тип., 1848. 211 с.
4. Веселовский А.Н. Историческая поэтика. М.: Высшая школа, 1989. 404 с.
5. Емельянов Б.В. Русская философия XIX века. В 2 частях. Ч. 1: учебник для вузов. – 2-е изд., испр. и доп. М.: Издательство Юрайт, 2024. 446 с.
6. Кармин А.С. Основы культурологии. Морфология культуры: учебник для студентов вузов. СПб.: Лань, 1997. 509 с.
7. Культура и культурология: Словарь / Ред.-сост. А.И. Кравченко. М.: Акад. проект, 2003. 926 с.
8. Культурология: люди и идеи / Ред.-сост. Н.А. Конрадова, А.Н. Лылева. М.: Акад. проект, 2006. 537 с.
9. Культурология: учебник для вузов / Под ред. Ю.Н. Солониной, М.С. Кагана. – 3-е изд., испр. и доп. М.: Издательство Юрайт, 2017. 566 с.
10. Потебня А.А. Эстетика и поэтика. М.: Искусство, 1976. 614 с.
11. Пыпин А.Н. История русской литературы. – 2-е изд., пересм. и доп. Т. 1: Древняя письменность. СПб.: тип. М.М. Стасюлевича, 1902. 537 с.
12. Рождественский Ю.В. Введение в культуроведение: Учеб. пособие для вузов. – 2-е изд., испр. М.: Добросвет, 2000. 286 с.
13. Соловьев В.М. Культурология: учебник для вузов. – 2-е изд., испр. и доп. М.: Директ-Медиа, 2019. 616 с.
14. Трофимова Р.П. История культурологии в России: учебник для вузов. М.: Издательство Юрайт, 2025. 460 с.

Тема 2. Проблема самоопределения русской культуры: опыт прошлого и образы будущего

*Прошлое уже нам не подвластно,
но будущее зависит от нас.*
Петр Чаадаев

2.1. Осмысление культурного пути России. Петр Чаадаев

Бурное развитие России, начавшееся на рубеже XVIII-XIX вв. сопровождалось естественными спорами об историческом пути и предназначении России. В этих спорах ясно обозначились две парадигмы – *славянофильство* и *западничество*. Славянофилы идеализировали патриархальную Русь – Россию, основанную, по их убеждению, на религии, любви и согласии и противопоставляли ее историческое развитие развитию европейских государств. При этом в славянофильстве сочетались как прогрессивные, так и реакционные черты. Западничество ориентировалось на поиск путей обновления России вне ее, в рамках цивилизационного развития новой молодой индустриальной Европы. Славянофилы и западники поставили вопрос, по какому пути идти России и развиваться ее цивилизации, который остается одним из основных и в наше время.

Вместе с тем поводом для возникновения дискуссий между западниками и славянофилами фактически стало опубликование в 1836 г. в журнале «Телескоп» первого «философического письма» **Петра Яковлевича Чаадаева** (1794-1856 гг.). Оно стало важным событием в общественной жизни тогдашней России: в нем поднимался целый ряд общественно-политических и историко-культурных проблем.

П.Я. Чаадаев, внук знаменитого историка М.М. Щербатова, проходивший с 1808 по 1811 гг. обучение в Московском университете, был одним из наиболее влиятельных русских мыслителей XIX в., основоположником просветительской критики славянофильства. Отсюда Чаадаева нередко называют родоначальником или предтечей западничества как историко-культурной традиции. Прошедший Отечественную войну 1812 г., Чаадаев в чине офицера в 1816 г. был переведен в гусарский полк, расквартированный в Царском Селе. Именно здесь Чаадаев знакомится с Н.М. Карамзиным и А.С. Пушкиным, оказав на последнего огромное влияние. Достаточно вспомнить, что одно из самых знаменитых стихотворений Пушкина посвящено именно Чаадаеву и так и называется «К Чаадаеву». В 1821 г. Чаадаев подает в отставку и увольняется с военной службы. В 1823 г., в связи с ухудшением здоровья, Чаадаев уезжает путешествовать по Англии, Франции, Швейцарии, Италии, Германии. Не намереваясь уже вернуться в Россию, он в 1826 г. все же возвращается на Родину, где арестовывается по подозрению к причастности к декабристам. В

итоге Чаадаев был отпущен под подписку о неучастии его в любых тайных обществах. После переезда в Москву на постоянное жительство Чаадаев в 1829-1831 гг. пишет свои знаменитые **«Философические письма»**. Публикация первого из них в журнале «Телескоп» в 1836 г. вызвала резкое недовольство властей из-за выраженного в нем негодования по поводу отлученности России от «всемирного воспитания человеческого рода», «духовного застоя, препятствующего исполнению предначертанной свыше исторической миссии». В итоге журнал был закрыт, издатель журнала Н.И. Надеждин сослан, а сам Чаадаев – объявлен сумасшедшим. Как следствие, следующим сочинением Чаадаева становится **«Апология сумасшедшего»** (1837 г.). При том, что Чаадаев был лишен возможности печататься, его работы ходили в списках, и до конца своей жизни он оставался влиятельным мыслителем, оказавшим значительное воздействие на представителей различных направлений мысли и, как уже говорилось, во многом инициировавшим полемику западников и славянофилов.

«Философические письма» Чаадаева положили начало углубленному изучению проблемы исторической судьбы России. Для Чаадаева Россия в ее историческом развитии – главная тема размышлений. В качестве идеальной модели цивилизации Чаадаев рассматривает Запад, при этом сильно романтизируя западноевропейскую культуру и считая, что все остальные цивилизации – это лишь извращения европейской и, в конечном счете, тупиковые ее ответвления. Вместе с тем Чаадаев далеко не все принимает на Западе. Его не устраивают возвышение частных интересов, индивидуализм, безграничные потребности. Но он и не сторонник слепой любви к Родине: «Я нахожу, что человек может быть полезен своей стране только в том случае, если ясно видит ее; я думаю, что время слепых влюбленностей прошло, что теперь мы, прежде всего, обязаны родине истиной. Я люблю мое Отечество... Мне чужд, признаюсь, этот блаженный патриотизм лени, который приспособляется все видеть в розовом свете и носится со своими иллюзиями, которыми, к сожалению, страдают теперь у нас многие дельные умы»⁸. Чаадаев дополняет: «Я предпочитаю бичевать свою родину, предпочитаю огорчать ее, предпочитаю унижать ее, - только бы ее не обманывать»⁹. Чаадаев сожалеет, что Россия, по его мнению, не использует свой исторический шанс повторить в ускоренном темпе все то, что прошла Западная Европа, тем самым лишая себя возможности стать частью мировой цивилизации.

Одной из причин такого состояния России Чаадаев называет выпадение ее из единого христианского мира. Несмотря на то, что Россия – христианская страна, ее православие, как считает Чаадаев, - неподлинное христианство. От Византии Русь получила уродливо аскетическую, раболепствующую перед светской властью церковь. В результате у нас нет традиций исторического развития, а отсюда мы и оказались на обочине

⁸ Чаадаев П.Я. Философические письма; Апология сумасшедшего. М.: АСТ: Астрель, 2011. С. 249.

⁹ Там же. С. 107.

истории, историческое время для России как бы остановилось, она выпала из него.

Кроме того, Чаадаев впервые в истории русской мысли обратил внимание на влияние природы и географического фактора на жизнь народа. Тяжелые климатические условия оказывали естественное негативное влияние на социальные отношения.

Все негативные стороны быта русского человека приводят к его униженному состоянию. По мнению Чаадаева, русский человек отличается своей пассивностью, безынициативностью. Почему? В русском отсутствует свобода. Печать рабства в России лежит на всем: на человеческих отношениях, нравах, образовании.

Вместе с тем Чаадаев уверен, что у России большое будущее. Но единственно верной для России исторической перспективой, по мнению Чаадаева, является путь Запада. Как следствие, главной задачей России он называет воссоединение с другими народами и национальными культурами, но используя свой потенциал, свои возможности и свою свободу выбора. Чаадаев

Такая критическая концепция не могла не стать катализатором формирования большой дискуссии, которая в итоге и развернулась в общественной мысли.

2.2. Славянофильство и западничество: две парадигмы культурного сознания

Во второй половине 1830-х гг. начинает складываться учение *славянофильства*, у истоков которого стоял **Алексей Степанович Хомяков** (1804-1860 гг.), нередко называемый первым русским культурологом.

А.С. Хомяков, получив домашнее образование, в 1821 г. сдает экзамен на степень кандидата математических наук при Московском университете. К этому же времени относятся и первые стихотворные опыты Хомякова. В 1822 г. Хомяков определился на военную службу, а в 1825 г. временно оставил ее, уехав за границу. Занимался живописью в Париже, написал историческую драму «Ермак», напечатанную в 1832 г. В 1828-1829 гг. Хомяков участвует в русско-турецкой войне, после окончания которой выходит в отставку и уезжает в свое имение. В 1838 г. Хомяков приступает к своему основному фундаментальному труду **«Записки по всемирной истории»**, создававшемуся им на протяжении почти 20 лет и так и оставшемуся незавершенным.

В 1839 г. Хомяков представляет для обсуждения свою статью **«О старом и новом»**, в которой указывает на наличие двух точек зрения на прошлое Руси: с одной стороны, прошлое России ничтожно и только западная цивилизация поможет ей возродиться, а с другой – у России высокий потенциал духовности, что позволяет ей отринуть все западное. С этого, собственно, и началось оформление славянофильского течения.

Главный труд Хомякова «Записки по всемирной истории» (или «Семирамида») дошел до нас в незавершенном виде, но сохранившись в журнальных статьях. В них мы находим, что вещественный мир представлялся Хомякову внешним выражением свободно творящего Духа (Бога), а материальные факторы общественного развития – его внешними проявлениями. История человечества есть борьба двух противоположных начал, возникших в результате распада некогда существовавшего единства культур в связи с расселением людей по земле. В результате возникли два ведущих культурных образования – *иранское* (символизирующее устремленность народов к свободе, духовному богатству и миру с соседями) и *кушитское* (устремленное к материальным благам, строящее свою жизнь на насилии и завоевании). Хомяков считал, что Европа в XIX в. развивается по кушитскому типу, а славянство и Россия – по иранскому, сохраняя, прежде всего, духовную свободу. Русский народ, по Хомякову, как никакой другой предрасположен жить общиной. При этом сущностной силой соборности является любовь, которая в отличие от западной культуры, где она всего лишь чувство, хотя и высокое, в русской культуре – явление метафизическое.

Эстетическая концепция славянофилов подчинялась религиозно-нравственным принципам. Главным было утверждение народности искусства, то есть отображении в нем глубинных основ народной жизни и общенародных идеалов. Хомяков противопоставлял свободу художества несвободе художника. Художественное творчество, согласно славянофильской культурологической мысли, должно или отражать свойства действительности, приближающие народную жизнь к идеалу (патриархальность, гармоничность, религиозность, соборность и пр.), или же, наоборот, критически представлять все, что не соответствует этому идеалу. Отсюда мы видим нравоучительный, пророческий характер творчества славянофилов (в том числе и Хомякова), выступавших за возврат русской культуры от ее чрезмерной семиотичности к живым истокам с их глубинной сущностью культурных явлений. Хомякову принадлежит идея русской художественной школы, опирающейся на народные традиции. В качестве примеров такого русского народного «эталонного» творчества Хомяков считал в музыке – творчество М.И. Глинки, в изобразительном искусстве – А.А. Иванова, в литературе – Н.В. Гоголя.

В этической сфере славянофилы отстаивали идеи гражданской, практической, трудовой деятельности. К слову, Хомяков, первый из славянофилов, деятельно боролся за освобождение крестьян от барщины, а потом и вообще от крепостной зависимости. И даже в религии Хомякова больше всего интересовала практическая проблематика христианской этики: вопросы любви, добра, благоволения. По мнению Хомякова, вера в сочетании с этими этическими категориями должна была способствовать созданию гармоничной жизни на земле.

Особая роль в оформлении славянофильской культурологической мысли принадлежит религиозному философу, литературному критику и публицисту **Ивану Васильевичу Киреевскому** (1806-1856 гг.), главной темой которого было самоопределение русской культуры перед лицом западноевропейской.

Иван Васильевич Киреевский вместе со своим братом, писателем Петром Васильевичем Киреевским обучались в Московском университете. Иван Васильевич в 1823 г. поступает на службу в Московский архив Министерства иностранных дел и становится одним из организаторов Общества любомудрия, литературно-философского кружка, участники которого изучали немецкую идеалистическую философию. В начале 1830 г. И.В. Киреевский уезжает в Германию, где находился его брат Петр, и там сначала в Берлине слушает лекции Гегеля, а затем в Мюнхене лекции Шеллинга. Гегеля он рассматривает как рационалиста, последнюю и высочайшую из возможных вершин западной мысли, которой необходимо противопоставить русское мировоззрение, основанное на чувстве и чистой православной вере. В конце года Киреевский возвращается в Россию. В 1832 г. начинает издавать журнал «Европеец», почти сразу же запрещенный из-за статьи самого Киреевского «Девятнадцатый век», в которой были усмотрены требования конституции для России. С этих пор в академической среде Киреевский считается неблагонадежным, что мешает ему получить философскую кафедру в Московском университете. Вместе со старцами Оптиной пустыни Киреевский работает над изданием сочинений Отцов Церкви. В последние годы жизни он также работал над курсом философии.

Главенствующее место у Киреевского занимает идея цельности духовной жизни. Именно «цельное мышление» позволяет личности и обществу избежать ложного выбора между невежеством, которое ведет к «уклонению разума и сердца от истинных убеждений», и логическим мышлением, способным отвлечь человека от всего важного в мире. Вторая опасность для современного человека, если он не достигнет цельности сознания, особенно актуальна, полагал Киреевский, ибо культ телесности и культ материального производства, получая оправдание в рационалистической философии, ведет к духовному порабощению человека. Принципиально изменить ситуацию может только перемена «основных убеждений», «изменение духа и направления философии». Киреевский связывал рождение нового мышления с общим поворотом в общественном сознании, «воспитанием общества». Общими («соборными») усилиями должна войти в общественную жизнь новая, преодолевающая рационализм, философия. Цельность духа, по мнению Киреевского, сочетает в себе чувственный, душевный и духовный опыты. Человек может достичь этой цельности духа только путем постоянной аскезы, прежде всего, внутренней, выражающейся в борьбе со страстями. Только путем самостоятельного выстраивания собственной личности через обращение к мистическому опыту человек может преодолеть первородный грех. Идеал, по Киреевскому,

«закключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум, и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливаются в одно живое единство, и таким образом восстанавливается существенная личность человека в ее первоизданной неделимости»¹⁰.

В 1852 г. Киреевский пишет свою одну из самых известных статей «**О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России**», опубликованную в журнале «Московский сборник», который после этого был закрыт. В этой статье Киреевский сопоставляет русскую и вообще славянскую культуры с культурами народов Западной Европы, приходя к выводу, что главное различие заключается в раздвоенности западного сознания и цельности сознания русского, выразителями которого, по мнению Киреевского, являются русская литература и философия. При этом, как истинный патриот, Киреевский видел и недостатки в жизни русского народа, веря в возможность его обновления и возрождения: «Россия мучается, но это муки рождения. Тот не знает России и не думает о ней в глубине сердца, кто не видит и не чувствует, что из нее рождается что-то великое, небывалое в мире. Общественный дух начинает пробуждаться. Ложь и неправда, главные наши язвы, начинают обнаруживаться»¹¹.

Таким образом, мы видим, что славянофилы в решительном несогласии с концепцией Чаадаева впервые в истории русской культурологической мысли рассмотрели своеобразие отечественной культуры, национального мышления и характера в сравнении с соответствующими чертами западноевропейских народов, тем самым высоко оценив особенности русской культуры. Важна и общекультурная роль славянофильства, поднявшего и рассмотревшего проблемы национальной самобытности, традиционализма, народного суверенитета, деятельного творчества. Славянофилы и лично Хомяков выступали за политическое, экономическое и духовное раскрепощение славянских народов, их национальное самоопределение: «Будущая судьба славянских народов будет определена ими самими»¹².

Идейной реакцией, противостоящей славянофильству, было *западничество*, выразителем которого, прежде всего, был историк, декан историко-филологического факультета Московского университета **Тимофей Николаевич Грановский** (1813-1855 гг.), один из самых ярких общественных деятелей России середины XIX столетия.

До 1826 г. Т.Н. Грановский воспитывался дома. Домашнее воспитание было направлено в основном на изучение французского и английского языков. Затем учился в московском частном пансионе Ф.И. Кистера. В 1831 г. служил в Департаменте иностранных дел в Санкт-Петербурге, но вскоре

¹⁰ Полное собрание сочинений И.В. Киреевского: В 2 т. / Под ред. М. Гершензона. Т. 1. М.: Путь, 1911. С. 275.

¹¹ Там же. С. 81.

¹² Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. Т. 8. М.: Унив. тип., 1900. С. 413.

подал в отставку и поступил в 1832 г. на философско-юридический факультет Санкт-Петербургского университета. В студенческие годы Грановский посещал вечера профессора П.А. Плетнева, читавшего курс древнерусской литературы, где познакомился с В.А. Жуковским, В.Ф. Одоевским, А.С. Пушкиным. Окончив в 1835 г. университет, Грановский поступает на службу в библиотеку Гидрогеографического депо Главного морского штаба. В 1836 г. Грановский после знакомства с писателем и публицистом Н.В. Станкевичем, определившим развитие его взглядов, был рекомендован попечителю Московского учебного округа графу С.Г. Строганову, который командировал Грановского за границу для приготовления к профессорскому званию по кафедре всеобщей истории в Московском университете. Грановский выезжает в Берлин. В 1836-1839 гг. за границей. По возвращении с 1839 г. Грановский начинает читать лекции в Московском университете по истории западноевропейского Средневековья, а затем – древней истории и истории Нового времени. Современники высоко оценивали публичные лекции Грановского, хваля язык изложения, продуманность повествования, целостность художественного произведения. В 1850 г. Грановский был утвержден в степени доктора и в звании и должности профессора. Он продолжает читать публичные лекции, вскоре став самым популярным лектором в Московском университете. В 1855 г., за пять месяцев до своей смерти, Грановский был избран деканом историко-филологического факультета Московского университета.

При изучении идейных и методологических воззрений Грановского ключевое значение придается его небольшой по объему, но исключительно важной работе **«О современном состоянии и значении всеобщей истории»**, являющейся его речью, произнесенной на торжественном собрании Московского университета 12 января 1852 г.

Ведущее место в культурологической концепции Грановского занимает идея единства человеческого рода. Грановский считает, что история любого народа подчинена единым законам исторического развития. Первенствующее значение имеет общечеловеческое, а не национальное. Принятие христианства Киевской Русью позволило ей, по мнению Грановского, войти в мировую цивилизацию. Однако геополитические и исторические обстоятельства определили иной путь ее цивилизационного развития. В России в отличие от европейских стран государство стало формообразующим началом, подчинив себе личность. Вместе с тем Грановский утверждал, что благодаря усвоению социально-политического и культурного опыта Европы Россия в конечном итоге войдет в мир общечеловеческих ценностей, ведь «идея органической жизни ... сообщила внутреннее единство, существенное условие всеобщей истории»¹³.

После смерти Грановского как признанного лидера западников, по воспоминаниям Б.Н. Чичерина, «заменить его никто не был в состоянии». При этом это вовсе не означало, что прозападная ориентация русской

¹³ Грановский Т.Н. Лекции по истории Средневековья / сост. С.А. Асиновская. М.: Наука, 1986. С. 42.

культурологической мысли прекратила свое существование. Во второй половине XIX в. идеалы западничества по-новому и достаточно своеобразно сформулировал русский правовед, историк, социолог, профессор Петербургского университета **Константин Дмитриевич Кавелин** (1818-1885 гг.), которого иногда называют главным архитектором раннего российского либерализма.

В 1835 г. К.Д. Кавелин поступил на историко-филологическое отделение философского факультета Московского университета и практически сразу же перевелся на юридический факультет. В студенческие годы Кавелин сближается с братьями Киреевскими. В 1839 г. оканчивает курс Московского университета. В начале 1840-х гг. Кавелин примыкает к западникам, сблизившись с Грановским. В 1842 г. поступает в Петербурге на службу в Министерство юстиции помощником столоначальника. В это же время Кавелин становится участником кружка В.Г. Белинского, также активно сотрудничая с Н.А. Некрасовым, И.С. Тургеневым.

С 1844 г. Кавелин преподает историю русского законодательства в Московском университете. В этот период он близко сходитя с А.И. Герценом, войдя в его московский кружок. Деятельность Кавелина в Московском университете была плодотворной, студенты восхищались его лекциями и даже встречали аплодисментами. Правда, летом 1848 г. Кавелину из-за конфликта пришлось покинуть Московский университет.

С 1848 по 1857 гг. Кавелин часто меняет места службы в Петербурге и, наконец, в 1857 г. приглашается на кафедру гражданского права в Петербургский университет, а также получает поручение преподавать русскую историю и гражданское право наследнику престола, старшему сыну императора Александра II, цесаревичу Николаю Александровичу. Позже в 1858 г. Кавелина отстранили от преподавания наследнику престола из-за скандала, связанного с его знаменитой «Запиской об освобождении крестьян», расходившейся в рукописных списках, имевшей революционный фурор в общественном сознании России и стремительно сделавшей Кавелину политическое имя, ставшей, по сути, знаменем перемен эпохи императора Александра II. В 1861 г., после волнений в Петербургском университете, он оставляет и университет. С 1864 г. работает юрисконсульт в Министерстве финансов. Профессорская деятельность оставалась для него закрытой вплоть до 1877 г. Эти годы Кавелин занимается общественной деятельностью. И только в 1878 г. Кавелин вновь занимает кафедру гражданского права теперь в Военно-юридической академии.

Когда Кавелина хоронили в 1885 г. на похороны пришли видные деятели культуры и науки и на одном из венков от офицеров Военно-юридической академии была надпись: «Учителю Права и Правды!».

Справедливости ради отметим, что в конце жизни Кавелин отошел и от западничества, и от славянофильства. По его мнению, «воззрения западников и славянофилов – анахронизмы. Теперь возможно только одно воззрение – национальное, русское, основанное на изучении реальных явлений в жизни

русской земли, русского народа, прошлой и настоящей, без всякой предпосылки...»¹⁴.

Культурологические взгляды Кавелина сформулированы им в таких работах, как: «**Краткий взгляд на русскую историю**» (1887 г.), «**Мысли и заметки о русской истории**» (1866 г.). В них Кавелин критикует славянофилов, прежде всего, за то, что они настоящее оценивали с позиций идеализированного прошлого. Изменения в жизни народа, по его мнению, имеют внутренние причины, и прошлое этих народов обуславливает настоящее, которое, в свою очередь, и определяет будущее. Каждый этап происходит в борьбе, так как меняются формы жизни, и старое сопротивляется наступлению нового, выдвигая в качестве аргумента необходимость сохранения традиций. Но исторический прогресс неизбежен.

Условием исторического развития, по мнению Кавелина, служит творческая активность людей, в особенности крупных исторических личностей. Главной движущей силой исторического прогресса является стремление к достижению общего для человечества идеала. Но пути достижения этого идеала у народов разные. В Европе общественное развитие «делалось снизу», тогда как в России – «сверху», что определяется особенностями их исторического развития и ментальности народов. Главное различие между русским и европейскими народами, как считает Кавелин, состоит в отсутствии у русского народа личностного начала. Следовательно, русскому народу необходимо создавать личность, а европейским – развивать историческую личность в личность человеческую. Кавелин пишет об этом: «Наше движение историческое – совершенно обратное европейским. Последнее началось с блистательного развития индивидуального начала, которое более и более вставлялось, вдвигалось в условия государственного быта; у нас история началась с совершенного отсутствия личного начала, которое мало-помалу пробудилось и под влиянием европейской цивилизации начало развиваться. Конечно, должно наступить, рано или поздно, время, когда оба развития пересекутся в одной точке и тем выровняются»¹⁵.

По мнению Кавелина, Петр I положил начало «европеизации» России, то есть образованию у нас «личностного начала». Постепенно русские люди стали выходить из крепостной зависимости: сначала дворяне, затем купцы и горожане, а в XIX в. и крестьяне. А далее все это движение приведет к «народной монархии» с широким народным представительством в рамках земского самоуправления. Но все это случится только при одном условии, а именно укоренения в самом народе идей законности, справедливости и достойного существования.

Таким образом, западники видели причину отставания России в ее культуре и обычаях. Они считали, что основой прогресса российского

¹⁴ Корсаков Д.А. К.Д. Кавелин. Материалы для биографии. Из семейной переписки и воспоминаний // Вестник Европы. 1886. №11. С. 189.

¹⁵ Собрание сочинений К.Д. Кавелина. Т. 3: Наука, философия и литература. СПб.: тип. М.М. Стасюлевича, 1899. С. 581.

общества и способом преодоления отсталости должны стать западные ценности, включая демократию, свободу и научный прогресс.

2.3. Почвенничество как особый вариант российского культурного сознания

С 1860-х гг. в «пореформенной» России начала складываться идейная среда, в которой русская интеллигенция обращается к идее «русского социализма», отчасти проявившейся в философии *почвенничества*, основы мировоззрения которой восходят к идеям и концепциям так называемой «молодой редакции» журнала «Москвитянин» (1850-1856 гг.) во главе с поэтом, литературным и театральным критиком, переводчиком **Аполлоном Григорьевым** (1822-1864 гг.), который охарактеризовал почвенничество верой в народ, в развитие на собственной почве и сочетанием с взглядом на историю как на спонтанный органический процесс, принципиально не поддающийся рационализации.

Заметной фигурой почвенничества стал социолог, культуролог **Николай Яковлевич Данилевский** (1822-1885 гг.), труды которого в наши дни переживают как бы новое прочтение и весьма актуальны, несмотря на вековую давность.

Н.Я. Данилевский, получив в 1843 г. образование в Царскосельском лицее, поступил вольнослушателем на естественный факультет Санкт-Петербургского университета. Но сразу же после его окончания он был арестован за участие в кружке М.В. Буташевича-Петрашевского («кружок петрашевцев») и помещен в Петропавловскую крепость. Правда, суд не нашел достаточных данных для осуждения Данилевского, и после 100 дней заключения он был выслан в Вологду. В ссылке он участвует в научных экспедициях под эгидой Русского географического общества. Наряду с естественнонаучными занятиями Данилевский изучает историю мировой культуры, политические и культурные взаимоотношения России и Европы. В 1864 г. Данилевский переезжает в Крым, где продолжает заниматься ботаникой, работает директором Никитского ботанического сада и публикует свой труд «Дарвинизм», в котором критикует учение о естественном отборе. Именно в этот период у Данилевского возникает идея написания книги **«Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому»**, принесшей ему мировую известность. В Крыму он встречался с Л.Н. Толстым, обсуждая с ним проблемы истории России, а также с писателем-славянофилом И.С. Аксаковым. И вот в 1869 г. при активном содействии друга студенческих лет, философа и публициста Н.Н. Страхова выходят первые главы его фундаментального труда, а в 1871 г. отдельное издание. Но Данилевский, задумав написать многое о взаимоотношениях России и Европы, не успел полностью завершить свою работу, в связи с настигшей его болезнью сердца, которая впоследствии стала причиной его смерти.

В своей знаменитой книге Данилевский ставит весьма острые и до сих пор дискуссионные вопросы: «Европа ли Россия?», «Почему Европа враждебна России?», «Европейничество – болезнь русской жизни?» и многие другие. При этом идеи Данилевского были восприняты неоднозначно. Его обвиняли в панславизме, монархизме, консерватизме и даже национализме и шовинизме. Но Данилевский, анализируя исторические события, дипломатические и экономические отношения, различия в образе жизни, культуре, вероисповедании и пр., рассуждает над вопросом взаимоотношения России и Европы со своих оригинальных позиций. Напомним, что именно Данилевскому принадлежит концепция культурно-исторических типов (цивилизаций), законов их движения и развития. Он возражал против однолинейной схемы истории культуры, утверждая идею многообразия культур всех народов, когда каждый вносит свой вклад в общее культурное наследие.

В контексте предполагаемого формирования славянского культурно-исторического типа Данилевский рассматривает особый путь развития России в соотношении с Западом. Если славяне имеют право на культурно-историческую самобытность, то, по мнению Данилевского, необходимо признать, что начало формирования славянского культурно-исторического типа произошло в не совсем подходящее и удобное время, когда Запад находился в апогее своего цивилизационного развития, а начало взаимоотношений между Россией и Европой, заложенное Петром I через «прививку» европейской цивилизации, не дало никаких результатов: ни самобытной культуры, ни чужеземной. При этом развитие самобытной славянской цивилизации необходимо и, как считает Данилевский, в этом процессе «борьба с Западом – единственное спасительное средство»¹⁶. Европа, как считает Данилевский, есть поприще германо-романской цивилизации, и в этом отношении Россия не принадлежит к Европе по праву рождения. Но, может быть, Россия принадлежит к Европе «по праву усыновления»? Этим вопросом задается Данилевский. И отвечает, что те, кто являются сторонниками данной позиции, признают «превосходство во всем европейского перед русским и непоколебимо веруют в единую спасительную европейскую цивилизацию»¹⁷. Данилевский называет это «внешним политическим патриотизмом», предупреждая, что за этим кроется сомнение в ценности русской культуры и даже сознание банкротства. При этом, как утверждает Данилевский, признание того, что только европейская цивилизация является единственно возможной и достигшей наивысшего уровня развития, является заблуждением.

Несмотря на положительное отношение Данилевского в целом к исторической роли Петра I как государственного преобразователя, он считает, что петровские реформы привели к искажению народного быта, что,

¹⁶ Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М.: Ин-т русской цивилизации, 2008. С. 418.

¹⁷ Там же. С. 164.

в конечном итоге, стало причиной распространения в народном сознании болезни «европейничанья». Подражание, по мнению Данилевского, наносит вред искусству, народным промыслам, архитектуре, ведет к унижению народного духа и к подавлению чувства национального достоинства, а также препятствует осуществлению великой судьбы русского народа, лишая его историческую жизнь внутренней, созидательной силы. Как же излечить общество от этого недуга? Во многом это зависит от общественного настроения и объединения сил всех слоев русского общества.

Своей концепцией Данилевский пытается опровергнуть предрассудок, будто только Европа идет по пути прогресса, неустанного движения вперед, тогда как Восток – воплощение застоя. Если бы, как считает он, это соответствовало действительности, то было бы оправданным стремление России быть причисленной к Западу: «Ведь если не Запад, так Восток, ибо середины нет, как нет Европо-Азии или Западо-Востока»¹⁸.

России, по мнению Данилевского, принадлежит центр славянской культуры. Духовную основу славянского культурного типа составляет религиозная сторона культурной деятельности. Основу практической нравственности – православие. Оно же является основной чертой формирующегося славянского культурно-исторического типа или будущей самобытной славянской цивилизации.

С точки зрения политической независимости, как одного из условий самобытности цивилизации, Россия имеет устойчивую политическую структуру и организацию. В национальном характере русских, как отмечает Данилевский, присутствуют такие черты, как верность и преданность государственным интересам, умеренность в пользовании свободой, благоразумие и повиновение власти. Народы России «не выделяют себя из русского народа, но продолжают считать его интерес своим интересом, они образуют не новые центры русской жизни, а только расширяют единый, нераздельный круг ее»¹⁹.

Правда, справедливости ради необходимо отметить, что прогноз Данилевского о том, что в России по всей вероятности никогда не будет политической революции, не оправдался.

В почвенничестве мы находим идеи об общине как социально-экономической основе русского народного быта и об особом пути России. Почвенники признавали особой миссией русского народа спасение всего человечества, проповедовали идею сближения «образованного общества» с народом на народной или национальной «почве» с религиозно-этической основой. Принимая «европейскую культуру», почвенники одновременно обличали Запад – его буржуазность и бездуховность, отвергали любые революционные идеи, противопоставляя им христианские идеалы.

¹⁸ Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М.: Ин-т русской цивилизации, 2008. С. 71.

¹⁹ Там же. С. 486.

В современных дискуссиях о пути России вновь обнаруживаются противоположные точки зрения, соответствующие славянофилам и западникам XIX в., однако крайние и непримиримые позиции, которые демонстрируют новые представители двух культурных парадигм, показывают, что в реальности они иногда просто плохо понимают суть стоящих на протяжении многих десятилетий перед нашей страной проблем.

2.4. «Пробуждение» русской мысли: Александр Герцен

В общественное сознание навсегда вошла мысль Н.П. Огарева, повторенная позднее В.И. Лениным, что «Герцен первый снова разбудил наше уснувшее свободомыслие... Герцен разбудил самые спящие умы...». А потом прозвучали «канонические» строки Ленина о том, что декабристы «разбудили» Герцена, а уж он стал «звонить» в «Колокол».

Понять **Александра Ивановича Герцена** (1812-1870 гг.), писателя, публициста, философа – значит понять смысл и противоречия русской культуры до 1917 г. Ведь именно Герцен сумел сформулировать сущностные особенности развития русской культуры. Герцен как культуролог освобожден и отделен от своего общественно-политического образа революционера-демократа. Культура в интерпретации Герцена имеет аксиологический аспект и связана с духовными ценностями.

А.И. Герцен (фамилия его была придумана отцом от нем. *herz* – «сердце») получил дворянское домашнее образование, основанное на чтении произведений иностранной литературы, преимущественно конца XVIII в. Гувернеры-иностранцы дали ему твердое знание иностранных языков.

Еще в детстве Герцен познакомился и подружился с **Николаем Платоновичем Огаревым** (1813-1877 гг.), будущим поэтом и публицистом, с которым на протяжении всей своей жизни был связан дружбой так, что друзья стали, по образному выражению самого Герцена, двумя томами одной поэзии. «Казнь Пестеля и его товарищей окончательно разбудила ребячий сон моей души», - напишет позже сам Герцен²⁰. Позднее во время прогулки на Воробьевых горах Герцен и Огарев поклялись отомстить за казненных и сосланных декабристов, поднявшихся на борьбу против самодержавия, и повести борьбу за счастье народа, что и сделало во многом их дружбу верной, сердечной и самоотверженной.

Уже в 1829-1830 гг. Герцен пишет свою первую статью о творчестве Ф. Шиллера и зачисляется студентом на физико-математический факультет Московского университета, поскольку имел «сильную страсть» к естественным наукам. Вокруг Герцена и Огарева в университете сложился кружок революционного направления, деятельность которого продолжалась и после окончания ими университета. В 1834 г. Герцен вместе с другими членами кружка был арестован по ложному обвинению и в 1835 г. выслан в

²⁰ Герцен А.И. Собрание сочинений: в 30-ти т. / Ред. коллегия: В.П. Волгин и др. Т. 8: Былое и думы. 1852-1856. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1956 г. С. 61.

Пермь, а оттуда в Вятку, где и был определен на службу в канцелярию губернатора. А в 1837 г. по ходатайству поэта В.А. Жуковского Герцен был переведен на службу советником правления во Владимир.

В 1840 г. Герцену было разрешено вернуться в Москву и в этом же году он переезжает в Петербург, где по настоянию отца поступает на службу в канцелярию Министерства внутренних дел. Но уже в 1841 г. за резкий отзыв о деятельности полиции был выслан в Новгород, где служил в губернском правлении до 1842 г., после чего поселился в Москве. Герцен часто ездит в Петербург, посещая собрания кружка В.Г. Белинского, а после смерти отца, в 1847 г., навсегда покидает Россию.

В своих политических воззрениях Герцен, находясь в начале эмиграции во Франции, решительно обращается к социализму, сближаясь с французскими революционными деятелями, прежде всего, с П.-Ж. Прудоном. После начала гонений в отношении революционного движения Герцен скрывается в Швейцарии. И именно здесь под влиянием крушения старых идеалов и наступившей по всей Европе реакции у Герцена формируется оригинальная система взглядов об обреченности и «умирании» старой Европы и о перспективах России и славянского мира, призванных осуществить социалистический идеал. Позднее Герцен перебирается в Лондон, где основывает Вольную русскую типографию для печатания запрещенных изданий, а с 1857 г. начинает издавать еженедельную газету «Колокол». Живя в Лондоне, Герцен начинает работу над беспримерной в русской литературе панорамой русской и европейской жизни середины XIX в. – автобиографической хроникой, по форме близкой к роману **«Былое и думы»** (1852-1868 гг.). Согласно формулировке самого Герцена, главная тема его монументального произведения – «отражение истории в человеке, случайно попавшемся на ее дороге». Герцен пытается показать, как индивидуальная жизнь и общественно-политическая история Европы переплетаются, отражаются друг в друге и определяют друг друга. В 1865 г. Герцен снова переезжает в Швейцарию, туда же переводится и Вольная русская типография. Остаток жизни Герцен проведет здесь, но смерть настигнет его в Париже, куда он незадолго перед тем прибыл по своим семейным делам.

В Герцене особенно сильно было развито влечение к свободе мысли. Он своеобразно соединял в себе как западничество, так и славянофильство, отринув в первом – либерализм, а во втором – консерватизм и великодержавный шовинизм. Соединение этих идей во многом и положило начало нового взгляда и новой концепции, построенной, с одной стороны, на идеях прогрессизма, гуманизма и значения личности, а с другой – солидарности и общинности.

Разочаровавшись в западной культуре, при этом считая ее высшей ступенью в развитии мировой культуры, Герцен защищает русское будущее, утверждая, что в русской жизни, несмотря на то, что много безобразного, нет закоснелой в своих формах пошлости. Герцен ставит проблему

неравномерности в развитии народов, решая ее как проблему смены социально-культурных циклов («миров»), связывая их с определенным мирозерцанием и жизненными принципами. Вместе с тем Герцен – убежденный сторонник идеи единства исторического развития человечества. Рассматривая человечество в качестве единого целого, имеющего общую биографию, в которой каждое событие накладывает свой отпечаток, он полагает, что именно всемирность исторического процесса обеспечивает уникальные возможности для любого народа: «Мы должны уважить и оценить скорбное и трудное развитие Европы, которое так много дает нам теперь: мы должны постигнуть то великое единство развития рода человеческого, которое раскрывает в мнимом враге – брата, в расторжении – мир; одно сознание этого единства уже дает нам святое право, на плод, выработанный потом и кровью Западом»²¹.

Герцен конкретизирует различие культуры и цивилизации в своей критике мещанства, которое, по его мнению, есть признак культуры стагнации. Современные технические усовершенствования, предлагающие человеку комфорт и материальное благополучие, причем нередко не в меру, приводят к мещанскому образу жизни. Для западной цивилизации, по мнению Герцена, мещанство – окончательная форма развития. Следовательно, «если Европе не удастся подняться путем общественного преобразования, то преобразуются иные страны; есть среди них и такие, которые уже готовы к этому движению, другие к нему готовятся»²². В том числе Герцен имел в виду и Россию. При этом, несмотря на свое разочарование в Европе, Герцен утверждает, что Европа, опираясь на свои культурные традиции, может обрести второе рождение.

Культура, по мнению Герцена, есть важнейшая духовная ценность, в основе которой лежит разум. Отсюда формирование гуманной, свободной личности, живущей интересами своего народа и стремящейся к преобразованию общества на разумных началах, есть главная задача воспитания. Отсюда Герцен стремится к распространению просвещения и знаний среди народа и призывает ученых вывести науку из стен кабинетов, сделав ее достижения всеобщим достоянием. Образование, как подчеркивает Герцен, должно способствовать, прежде всего, развитию у учащихся самостоятельного мышления.

Таким образом, вопрос самоопределения русской культуры не получил единого ответа в культурологической мысли России, что вполне закономерно ввиду диалектической сложности воззрений различных парадигм российского культурного сознания.

²¹ Герцен А.И. Собрание сочинений: в 30-ти т. / Ред. коллегия: В.П. Волгин и др. Т. 2: Статьи и фельетоны. 1841-1846. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1954. С. 112.

²² Там же. Т. 6: С того берега. 1847-1851. С. 190.

Примерный план практического занятия

Вопросы для обсуждения:

1. Культурогенез и культурное наследие России (по «Философическим письмам» П.Я. Чаадаева).
2. Культурология западников и славянофилов: точки пересечения.
3. Критерии разграничения культурологии и философии культуры.
4. А было ли почвенничество? Полемика в русской культуре.
5. А.И. Герцен: социально-нравственные аспекты культурологической мысли.

Контрольные вопросы и задания для самостоятельной работы:

1. Почему проблема самоопределения явилась первым вопросом, вставшим перед пробудившимся самосознанием русского народа? Что послужило катализатором этого процесса?
2. В чем, на Ваш взгляд, противоречия П.Я. Чаадаева во взглядах на русскую и западную культуру?
3. Почему в начале XIX в. русская интеллигенция разделилась на западников и славянофилов в поисках ответа на вопрос, должна ли Россия следовать путем западноевропейского прогресса или искать свой собственный самобытный путь?
4. В чем состоят особенности культурного пути России с точки зрения западников и славянофилов?
5. Почему, с точки зрения некоторых авторов, способ самоидентификации человека в русской культуре – самоопределение через «не»?
6. Как в трудах отечественных философов XIX в. рассматривается творческий опыт русской культуры, определяющий ее своеобразие и сущностные особенности?
7. В чем, на Ваш взгляд, причина разного понимания и разных подходов к культурогенезу в России?

Темы эссе:

1. «Прекрасная вещь – любовь к отечеству, но есть еще нечто более прекрасное – это любовь к истине» (П. Чаадаев).
2. «Подражая иным культурам, мы теряем себя» (А. Хомяков).

Библиографический список:

1. Герцен А.И. Собрание сочинений: в 30-ти т. / Ред. коллегия: В.П. Волгин и др. Т. 2: Статьи и фельетоны. 1841-1846. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1954. 516 с.
2. Герцен А.И. Собрание сочинений: в 30-ти т. / Ред. коллегия: В.П. Волгин и др. Т. 6: С того берега. 1847-1851. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1955. 549 с.

3. Герцен А.И. Собрание сочинений: в 30-ти т. / Ред. коллегия: В.П. Волгин и др. Т. 8: Былое и думы. 1852-1856. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1956 г. 518 с.
4. Грановский Т.Н. Лекции по истории Средневековья / сост. С.А. Асиновская. М.: Наука, 1986. 427 с.
5. Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М.: Ин-т русской цивилизации, 2008. 812 с.
6. Дианова В.М., Солонин Ю.Н. История культурологии: учебник для вузов. – 4-е изд., перераб. и доп. М.: Издательство Юрайт, 2025. 471 с.
7. Егоров Б.Ф. От Хомякова до Лотмана. История русской литературы и культуры: учебник для вузов. – 2-е изд., испр. М.: Издательство Юрайт, 2025. 272 с.
8. Емельянов Б.В. Русская философия XIX века. В 2 частях. Ч. 1: учебник для вузов. – 2-е изд., испр. и доп. М.: Издательство Юрайт, 2024. 446 с.
9. Иконникова С.Н. История культурологии: учебник для вузов. – 3-е изд., перераб. и доп. М.: Издательство Юрайт, 2025. 420 с.
10. Корсаков Д.А. К.Д. Кавелин. Материалы для биографии. Из семейной переписки и воспоминаний // Вестник Европы. 1886. №11. 16 с.
11. Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. Т. 8. М.: Унив. тип., 1900. 480 с.
12. Полное собрание сочинений И.В. Киреевского: В 2 т. / Под ред. М. Гершензона. Т. 1. М.: Путь, 1911. 289 с.
13. Собрание сочинений К.Д. Кавелина. Т. 3: Наука, философия и литература. СПб.: тип. М.М. Стасюлевича, 1899. 1256 с.
14. Соловьев В.М. Культурология: учебник для вузов. – 2-е изд., испр. и доп. М.: Директ-Медиа, 2019. 616 с.
15. Чаадаев П.Я. Философические письма; Апология сумасшедшего. М.: АСТ: Астрель, 2011. 254 с.

Тема 3. Концепция народности и поиск русской идеи

*России нужны не проповеди (довольно она слышала их!),
не молитвы (довольно она твердила их!),
а пробуждение в народе чувства человеческого достоинства.
Виссарион Белинский*

3.1. «Народность» - главное философско-культурологическое понятие XIX века

В 1841 г. в статье «Общая идея народной поэзии» из цикла «Статьи о народной поэзии» «альфой и омегой эстетики нашего времени» литературный критик, публицист **Виссарион Григорьевич Белинский** (1811-1848 гг.) назвал «народность». При этом сам этот термин, несмотря на широкое его употребление в российском общественном дискурсе XIX в., не отсылал к какому-то конкретному набору идей. «Народность» требовалось определить, интерпретировать и обосновать.

Выучившись чтению и письму у учительницы и получив от отца уроки латыни, затем обучившись в уездном училище и не закончив губернскую гимназию, В.Г. Белинский в 1829 г. поступил в Московский университет. С 1829 по 1832 гг. он учился на словесном отделении философского факультета. В годы студенчества в различных кружках Белинский находит горячо любимых друзей, среди которых были Герцен, Огарев, Станкевич и другие. Поддавшись влиянию литературного романтизма, молодой студент Белинский решает выступить на литературном поприще с трагедией «Дмитрий Калинин», заключавшей в себе тирады против крепостного права. Представленная в цензуру, она не только не была разрешена к печати, но и послужила источником целого ряда неприятностей для автора. В итоге в сентябре 1832 г. официально «по слабости здоровья и притом по ограниченности способностей» Белинский был исключен из университета. Именно в это время родился один из многих знаменитых афоризмов Белинского: «Сила и понимание книги в ее своевременном прочтении». Оставшись безо всяких средств, Белинский перебивается уроками и переводами. Познакомившись с профессором Н.И. Надеждиным, который основал в 1831 г. новый журнал «Телескоп», Белинский начинает переводить статьи для этого журнала и в 1834 г. выступает с первой своей серьезной критической статьей, с которой и начинается его деятельность как литературного критика.

В это время Белинский, окруженный своими друзьями и находясь под влиянием знаменитого кружка Станкевича с его изучением философской системы Гегеля, «живет» философией, на все смотря и все решая с философской точки зрения. Идеи Гегеля развивались Белинским в статьях на страницах историко-литературного журнала «Московский наблюдатель», издававшегося в Москве с 1835 по 1839 гг. Именно к этому времени

относится отстаивание Белинским *теории «примирения с действительностью»*. Белинский развивает точку зрения, что действительность значительнее всех мечтаний. При этом он смотрит на нее глазами идеалиста, перенося в нее свой идеал и веря, что этот идеал соответствует действительности. Однако споры Белинского с кружком Герцена и Огарева, давно оставивших теоретическое философствование ради изучения вопросов общественно-политических, а также более тесное и непосредственное соприкосновение с русской общественной жизнью, вследствие переезда Белинского в Петербург, приводит его к разрыву с «примирением». С этих пор, по его собственным словам, «идеей идей, бытием бытия, вопросом вопросов, альфой и омегой веры и знания» для него становится социализм.

В 1835 г., уезжая на время за границу, Надеждин поручает Белинскому издание «Телескопа». Белинский старается всеми силами оживить журнал, привлекая к сотрудничеству свежие литературные силы из круга близких к нему людей и продолжая и после возвращения Надеждина принимать очень деятельное участие в его работе вплоть до самого запрещения журнала в 1836 г. В 1837 г. Белинский отправляется для лечения на Кавказ (в Пятигорск), где знакомится с М.Ю. Лермонтовым, а в начале 1838 г. становится негласным редактором «Московского наблюдателя», продолжая работать в нем до конца 1839 г., когда принимает предложение взять на себя критический отдел в литературном журнале «Отечественные записки» и переезжает в Петербург, где отдается работе с чрезвычайным увлечением и завоевывает своему журналу первое место в литературе по влиянию на тогдашних читателей.

Между тем здоровье Белинского, которое всегда было уязвимо, становилось все хуже: у него развивалась чахотка. Срочная работа становилась невыносима и в начале 1846 г. Белинский оставляет журнал и отправляется для лечения на юг России. Возвратившись в Петербург, Белинский становится постоянным сотрудником нового журнала «Современник», изданием которого занимались Н.А. Некрасов и И.И. Панаев, собравшие вокруг себя лучшие литературные силы того времени. Но дни Белинского были уже сочтены. Усилившаяся болезнь заставила его предпринять поездку за границу, в Германию, в 1847 г. Разочаровавшись в немецких врачах, он обратился к французской медицине и переехал в Париж. Вернувшись в Петербург, Белинский скончался в 1848 г.

Отношение к Белинскому со стороны властей и лояльной части интеллигенции было крайне отрицательным. Само имя Белинского было изъято из обращения и в печати заменялось выражением: «критик гоголевского периода». Все это привело к тому, что Белинский стал учителем и даже символом молодого поколения писателей – плеяды 1840-х годов.

Вообще понятие народности в отечественный публичный дискурс ввел в 1819 г. поэт, литературный критик, историк, сооснователь и первый председатель Русского исторического общества **Петр Вяземский** (1792-1878

гг.). Толкователем же этого термина стал именно Белинский, связавший его с общественной значимостью и национальным духом русского народа.

Белинский разделял суждения славянофилов об уникальной роли русского народа, обладающего особой духовной организацией, в мировой истории. К такому выводу он пришел, сопоставляя произведения западноевропейских национальных литератур. В первой крупной статье Белинского «Литературные мечтания. Элегия в прозе», напечатанной в 1834 г. в 10 номерах газеты «Молва», вызвавшей длительную полемику и оказавшей огромное влияние на развитие общественной мысли, идея народности тесно связывалась с всеобщим просвещением русского народа, который, по мнению автора, обладал умом, трудолюбием и стремлением «ко всему благому и прекрасному». Для народности важно присутствие русского духа и национальных интересов, духовного самосознания. Вместе с тем необходимо наличие прогрессивных мыслей, которые бы волновали большую часть населения России. Белинскому претили как дух национальной ограниченности, так и космополитизм богатых слоев общества. Отсюда Белинский противопоставляет такие понятия, как «народность», с одной стороны, и «псевдонародность» и «простонародность» - с другой. Псевдонародность возникает в том случае, когда мыслитель «не уловит жизни народа. Не постигнет его поэзии»²³ и покажет только внешнюю атрибутику изображения человека. К псевдонародному он относит, например, творчество А.С. Хомякова, подделывающегося, по мнению Белинского, под простонародность в лексике, поступках и т.д. Псевдонародность имеет много общего с простонародностью, которая выражается авторами – выходцами из низших слоев общества. Ставя на первое место правдивое изображение действительности, Белинский призывает творцов придерживаться запросов общества через выявление общественных интересов. Искусство должно быть понятным народу без деления его на богатых и бедных. В искусстве национальное Белинский определял как воплощение национального типа сознания, «русского мышления».

Таким образом, мы видим, что категория народности – одна из важнейших в культурологической мысли Белинского. В теоретических поисках его стимулирует не только проблема национальной самоидентификации, но и новые тенденции в искусстве, актуализировавшие вопрос об отношении искусства к окружающей действительности.

3.2. Народничество как идея самобытной модернизации: Николай Чернышевский и Николай Добролюбов

Долгое время *народничество* воспринималось как доктрина утопического крестьянского социализма, возникшая во второй половине XIX

²³ Белинский В.Г. Полное собрание сочинений: в 13 т. / ред. коллегия: Н.Ф. Бельчиков и др. Т. 2: Статьи и рецензии: Основания русской грамматики: 1836-1838. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1953. С. 25.

в. и представлявшая модель некапиталистической модернизации страны. В настоящее время в историко-философской литературе народничество определяется как идеология самобытной модернизации, как своеобразная реакция интеллигенции на развитие капитализма в России.

Народничество возникло на почве раскола интеллигенции и народа, что сделало возможным характерную для народнической интеллигенции идеализацию «народа-почвы» и тягу к сближению с ней. С другой стороны, отражала объективную потребность поставленная теоретиками народничества задача приобщения трудящихся масс к общечеловеческой культуре и цивилизации. Народники одними из первых в мире указали на необходимость выбора собственной (в нашем случае российской) модели построения современного общества, которая должна учитывать культурно-исторические особенности развития страны.

Первоначально идеи, развитые впоследствии народниками, в конце 1840 – начале 1860-х гг., были выдвинуты философом, литературным критиком, публицистом и писателем **Николаем Гавриловичем Чернышевским** (1828-1889 гг.).

Н.Г. Чернышевский, будучи из семьи священника, до 14-летнего возраста обучался дома под руководством отца, затем поступил в Саратовскую духовную семинарию. Пробыв в семинарии три года, в 1846 г. он поступает в Петербургский университет на историко-филологическое отделение философского факультета. Мировоззрение Чернышевского в это время формируется под влиянием французского и английского материализма XVII-XVIII вв., а также трудов естествоиспытателей (Ньютона, Лапласа и др.), сочинений Гегеля и в особенности антропологического материализма Фейербаха. В это же время Чернышевский начинает писать свои первые художественные произведения, вдохновляясь текстами Белинского и Герцена. В 1850 г., окончив университет, получает назначение в Саратовскую гимназию, где начинает преподавать словесность. Молодой учитель впервые использует свое положение для продвижения своих идей. После свадьбы переезжает в Санкт-Петербург, где с 1854 г. назначается учителем во Втором кадетском корпусе. Зарекомендовав себя прекрасным преподавателем, Чернышевский, правда, вступает в конфликт с одним из офицеров и подает в отставку.

В 1854 г. Чернышевский приходит в журнал «Современник» и становится фактически одним из его руководителей наряду с Некрасовым и Добролюбовым.

В 1855 г. состоялась защита диссертации «Эстетические отношения искусства к действительности», в которой Чернышевский подвергал резкой критике эстетику идеалистов и теорию «искусства для искусства». Сама защита стала большим общественным событием, а выступление Чернышевского было воспринято многими как действительно революционное. Тогдашний министр просвещения А.С. Норов помешал присуждению Чернышевскому ученой степени, и лишь в 1858 г. после смены

министра Чернышевский был утвержден в степени магистра русской словесности.

В 1860-е годы Чернышевский стал признанным лидером публицистической школы русского философского материализма, в основе которой, по его мнению, должен быть антропологический принцип, где человечество – обобщенный образ конкретного человека, а человек – исходный пункт и конечная цель.

После отмены крепостного права в 1861 г. деятельность Чернышевского приобретает наибольший размах. Формально не входя в тайное революционное общество «Земля и воля», Чернышевский, по сути, являлся его лидером и вдохновителем, поэтому находился под тайным надзором полиции. В мае 1862 г. власти журнал «Современник» закрывают, а в июле этого же года арестовывают и Чернышевского, помещая в Петропавловскую крепость по обвинению в составлении прокламации «Барским крестьянам от их доброжелателей поклон». В это время в служебной документации Чернышевский называется «врагом Российской империи номер один». Но Чернышевский продолжает работать и в тюрьме. Находясь под арестом, он пишет свой знаменитый роман «Что делать?», в котором наиболее полно масштабно излагает свои политические идеалы. Роман будет опубликован в 1863 г. в возобновленном журнале «Современник».

В 1864 г. Чернышевского приговорили к каторге и ссылке в Сибирь, где в общей сложности он пробудет свыше двадцати лет и лишь в 1883 г. ему будет дозволено вернуться в европейскую часть России, в Астрахань, где он проживет пять с половиной лет. В 1889 г. Чернышевский возвращается в родной для него Саратов, где через несколько месяцев умирает от болезни.

До 1905 г. сочинения Чернышевского были в России под запретом, что не мешало их широкой известности – книги печатались как за границей, так и в самой России. Знакомство с романом «Что делать?» и публицистикой Чернышевского считалось даже обязательным в либеральных и революционных кругах страны.

В рамках истории культурологической мысли заслуживает внимания главное философско-культурологическое сочинение Чернышевского – **«Антропологический принцип в философии»** (1860 г.), в котором сформулированы основные положения концепции *«разумного эгоизма»*, согласно которой человек действует, прежде всего, для того, чтобы избежать страдания и достичь удовольствия, что естественно. Однако некоторые удовольствия оборачиваются страданиями впоследствии, что приводит к идее разумного поведения, когда человек способен отказаться от немедленного удовольствия, чтобы потом избежать страданий или получить большее удовольствие. Чернышевский утверждает, что индивидуум «поступает так, как приятней ему поступать, руководится расчетом, велящим отказываться от меньшей выгоды и меньшего удовольствия для получения

большей выгоды, большего удовольствия»²⁴, даже если меньшая выгода ждет человека сейчас, а большая – потом. Дальнейшее развитие этой идеи приводит к выводу, что для подлинно разумного (то есть отождествляющего себя со своим разумом) человека даже самопожертвование во имя торжества идеала является, по существу, эгоистическим актом, поскольку такой ценой он утверждает свою волю. По Чернышевскому, главными факторами, формирующими нравственное сознание, являются «естественные потребности», а также «общественные привычки и обстоятельства». Удовлетворение потребностей, с его точки зрения, устранит препятствия расцвету личности, но для этого нужно изменить сами условия жизни (через революцию), а просвещение людей должно служить тому, что они научатся выбирать новые и прогрессивные пути, то есть становиться «новыми людьми», идеалы которых в служении народу, революционном гуманизме и историческом оптимизме.

Чернышевский выступает против тезиса, что прекрасное создается искусством. По его мнению, прекрасное – это свойство жизни, даже сама жизнь. Поэтому единственный путь для достижения прекрасного – подражание жизни в ее наиболее интересных проявлениях. Отсюда творения природы прекраснее любого художественного творчества. Предметом же искусства у Чернышевского является не прекрасное, а именно «интересное» (для большинства людей). Поскольку люди различны (например, по общественным классам), то у них разные интересы и разные представления об интересном, следовательно, искусство имеет классовую природу и не является всеобщим. Всеобщим могло бы быть «общеинтересное искусство», возможное только в классово-однородном обществе, к которому стремятся революционеры. Чернышевский выделяет три задачи искусства: воспроизведение жизненных явлений; их объяснение; их нравственная оценка (то есть оценка с позиции идеала). Искусство должно «помогать людям лучше понять жизнь», «быть учебником жизни», воспитывать в человеке определенное мировоззрение, а также подвигать человека к деятельности (для Чернышевского – служению революции). Кроме того, Чернышевский отрицает традиционные гендерные представления и в конце жизни даже пишет о том, что в далеком будущем понятия «мужчина» и «женщина» должны вовсе исчезнуть.

Формально не создав научной школы, Чернышевский при этом указал науке дорогу, теоретически обосновав свое представление о будущем обществе. Глубокие размышления о социуме приводят его к главной идее: каждый отдельный человек – должник общества за свое умственное развитие. Вместе с тем вся жизнь Чернышевского и вся его мысль были подчинены еще одной идее, а именно революционного переустройства общества.

²⁴ Чернышевский Н.Г. Избранные философские сочинения: В 3 т. / Под общ. ред. и с предисл. М.М. Григорьяна. Т. 3. М.: Госполитиздат, 1951. С. 254.

Учеником и последователем Чернышевского был литературный критик, поэт, публицист **Николай Александрович Добролюбов** (1836-1861 гг.).

Получив хорошую домашнюю подготовку, Н.А. Добролюбов, будучи так же из семьи священника, в 1847 г. был принят сразу на последний курс четвертого класса духовного училища. Затем с 1848 по 1853 гг. учился в Нижегородской духовной семинарии, а в 1853 г. поступил в Главный педагогический институт в Санкт-Петербурге. С 1854 г., после смерти родителей, у Добролюбова происходит духовный перелом, который он сам назвал «подвигом переделыванья» себя. В это время Добролюбов пишет свое первое политическое стихотворение, начинаются его первые столкновения с администрацией института. Добролюбов начинает разделять радикальные антимонархические, антирелигиозные и антикрепостнические воззрения, что находит отражение в его литературном творчестве. В 1856 г. произошло знакомство Добролюбова с Чернышевским, после которого Добролюбов начинает публиковаться в журнале «Современник», а с 1857 г. руководить критико-библиографическим отделом. В 1857 г. Добролюбов оканчивает институт, но за вольнодумство лишается золотой медали. С 1858 г. – репетитор по русской словесности во 2-м кадетском корпусе. В 1860 г. выезжает за границу для лечения туберкулеза; живет в Швейцарии, Германии, Франции, Италии; вернулся в Санкт-Петербург в 1861 г. безнадежно больным, где и умер в возрасте 25 лет.

Основные произведения Добролюбова – это его литературно-критические статьи: **«Темное царство»** (1859 г.), **«Что такое обломовщина?»** (1859 г.), **«Луч света в темном царстве»** (1860 г.) и др. В них можно найти отдельные интересные наблюдения над художественными текстами. Но в основном автор видел в своих произведениях повод для формулирования и донесения до читателей своих взглядов. В центре культурологической мысли Добролюбова – человек как последняя ступень эволюции материального мира, гармонично связанный с природой. Добролюбов считал «естественным состоянием» человеческой природы – равенство. Любое угнетение есть следствие ненормального устройства и должно быть уничтожено. Продолжая традиции Белинского и Чернышевского, Добролюбов развивает материалистические идеи о связи реалистического искусства с действительностью. Добролюбов пишет: «Мы постоянно выражали убеждение, что литература служит отражением жизни, а не жизнь слагается по литературным программам... Литература постоянно отражает те идеи, которые бродят в обществе, и больший или меньший успех писателя может служить меркою того, насколько он умел в себе выразить общественные интересы и стремления»²⁵. В художественных произведениях, по его мнению, следует искать художественное мировоззрение писателя, которое может вступать в противоречие с его «отвлеченными

²⁵ Добролюбов Н.А. Полное собрание сочинений: в 6 т. / под общ. ред. П.И. Лебедева-Полянского. Т. 4: Критика и публицистика: Статьи и рецензии, 1859-1860 гг. Л.: Художественная литература, 1934. С. 46.

рассуждениями» и с его общественно-политическими взглядами. Писатель, изучая жизнь, художественно отображает ее в своих произведениях, при этом, не всегда понимая общественное значение своих образов и даже иногда искажая правду при условии ошибочности взглядов.

Добролюбов критиковал действующую систему воспитания, при которой, по его мнению, в детях убивается «внутренний человек», от чего ребенок вырастает неподготовленным к жизни. Основной задачей воспитания он считал воспитание патриота и высокоидейного человека, гражданина со стойкими убеждениями, всесторонне развитого человека, развитие «личной самостоятельности ребенка и всех духовных сил его натуры», то есть воспитание единства мыслей, слов и действий.

Добролюбов, опираясь на своих предшественников, прежде всего, на Белинского и Чернышевского, углубил и расширил их идеи. Прожив очень мало – всего лишь 25 лет – он все же успел стать учителем для многих своих последователей, которые пытались внедрить передовые идеи в жизнь современной им России.

3.3. Русская культура и принцип народности искусства:

Дмитрий Писарев

Яркой звездой русской культурологической мысли XIX в. с неординарным подходом и оригинальной идеей стал литературный критик и публицист **Дмитрий Иванович Писарев** (1840-1868 гг.), считающийся третьим, после Чернышевского и Добролюбова, великим русским критиком-шестидесятником.

Д.И. Писарев, окончив в 1856 г. с серебряной медалью петербургскую гимназию, поступил на историко-филологический факультет Петербургского университета, который окончил в 1861 г. так же с серебряной медалью и степенью кандидата наук. Однако карьера ученого Писарева не привлекала, и он становится ведущим критиком и идейным вдохновителем прогрессивного журнала «Русское слово». За нелегальную статью-прокламацию, содержащую призыв к свержению самодержавия, с 1862 по 1866 гг. Писарев отбывал заключение в Петропавловской крепости, при этом с 1863 г. ему было разрешено продолжить литературную деятельность. Именно находясь в крепости, Писарев написал свои лучшие работы, большинство из которых носило острополемический характер и преследовало цель – активизировать общественную мысль. Его программным произведением можно считать статью **«Реалисты»** (1864 г.), в которой основное место занимает изложение взглядов на искусство и науку, представление о содержании понятия «реалист». После выхода из Петропавловской крепости сотрудничает с журналом «Дело», выпуск которого начался вместо запрещенного «Русского слова», а в 1867 г. переходит в «Отечественные записки» Некрасова. Летом 1868 г. в надежде поправить подорванное в заключении здоровье Писарев

уезжает к Рижскому заливу. Там его жизнь трагически оборвалась: 4 июля 1868 г. он утонул.

Его мысль в равной мере злободневна и теоретична. Философия – неотъемлемая ее принадлежность. Писарев – последователь Герцена, Белинского, Чернышевского и Добролюбова; его взгляды развивались в продолжение того, что было сделано ими.

Главной и непреложной истиной для Писарева была идея о решающей роли народных масс в истории. Он писал: «...великий глас народа... рано или поздно, всегда оказывается гласом Божиим, то есть определяет своим громко произнесенным приговором течение исторических событий»²⁶. Отсюда рост народонаселения «составляет непереносимое условие всякого прогресса»²⁷. При этом, по мнению Писарева, социальные преобразования можно ускорить, если следовать теории «разумного эгоизма», требующей руководствоваться наименьшей тратой сил для достижения наибольшей пользы для себя и общества. В условиях «обесценивания» личности, когда социальное насилие прикрывается проявлением «божественного права», Писарев призывал к ее самоутверждению, к свободе и братству. Он пишет: «Эгоизм – система умственных убеждений, ведущая к полной эмансипации личности и усиливающая в человеке самоуважение...»²⁸. Носителями «разумного эгоизма» выступают мыслящие «новые люди», у которых личная выгода совпадает с истинными интересами человечества. При этом Писарев уподобляет верхний, сравнительно немногочисленный, социальный слой маленькой статуэтке, а народ, основную массу населения, – глыбе гранита. Роль исторических деятелей, по мнению Писарева, неоднозначна. Среди них есть люди, придающие социальному движению организацию и единство, но поскольку в жизни человечества всегда идет борьба, не приходится «дивиться тому, что среди этого дикого хаоса возникают и формируются нравственные уроды изумительного безобразия»²⁹. Правда, как считает Писарев, зло заключается не только и не столько в отдельно взятом человеке, который его творит, сколько в состоянии умов, которое его допускает и терпит.

Умозрительная философия для Писарева – «пустая трата умственных сил, бесцельная роскошь, которая всегда останется непонятной для толпы, нуждающейся в насущном хлебе»³⁰. Свое же мировоззрение Писарев называет *реализмом*, что для него есть строго научный, трезвый взгляд на природу, человека и общество. Он много пишет о полезной мечте, которая соприкасается с жизнью и помогает жизни.

В своих эстетических воззрениях Писарев был последователем Чернышевского: для него жизнь так же выше искусства и порождает его. При

²⁶ Сочинения Д.И. Писарева: полное собрание в 6 томах. Т. 6. СПб.: Издание Ф. Павленкова, 1894-1907. С. 522.

²⁷ Там же. Т. 2. С. 524.

²⁸ Там же. Т. 1. С. 186.

²⁹ Там же. Т. 4. С. 224.

³⁰ Там же. Т. 1. С. 325.

этом искусство должно помочь социальному освобождению народных масс, служить классовым целям, а для этого оно должно проникнуться идеей «общечеловеческой солидарности» и правдиво изображать жизнь. Саму эстетику Писарев отвергает, прежде всего, как синоним застоя в искусстве. По его мнению, эстетика не может существовать, потому что в ее основе лежит субъективная категория прекрасного. Эстетике он противопоставляет реализм. Если какой-либо вид искусства не способствует социальному прогрессу, он должен быть отвергнут как бесполезный. Задача реализма – пропагандировать такие произведения искусства, которые бы воспитывали «мыслящих реалистов».

Проявлением идеализма, по Писареву, является, прежде всего, религия как следствие неконтролируемой человеческой фантазии. Пока человек знает, что образы, созданные им, живут лишь в воображении, он способен властвовать над ними. Как только образы ослепляют его, власть над ними утрачивается, они становятся призраками и начинают сами подчинять себе человека. В религии человек падает перед созданием собственной мысли. Галлюцинация подавляет критическую настроенность мысли. При объяснении возникновения религии Писарев обращается и к общественным явлениям, указывая на то, что в первобытную эпоху человек, ставший впоследствии властелином природы, был жалким рабом окружавших его предметов. В этой обстановке и формировалась сущность первых религий, когда человек искал забвения, чувствуя себя несчастным.

В целом идеи Писарева были посвящены утверждению передового в науке, философии и жизни, они были устремлены в будущее и служили, по мнению самого мыслителя, победе разума и справедливости.

3.4. «Русская идея» как форма национального самосознания

Со второй половины XIX в. культурологическая мысль в России сфокусировалась на *«русской идее»* – концепции, выражающей идею исторической уникальности, особого призвания и глобальной задачи русского народа и российского государства. Несмотря на то, что сам термин «русская идея» был введен в 1860 г. Ф.М. Достоевским, широко он стал известен, в том числе и за пределами России, после чтения в 1888 г. в Париже доклада с одноименным названием философом и публицистом, стоявшим у истоков русского «духовного возрождения» начала XX в., **Владимиром Сергеевичем Соловьевым** (1853-1900 гг.).

В.С. Соловьев родился в семье русского историка Сергея Михайловича Соловьева. Окончив с золотой медалью гимназический курс, в 1869 г. поступил на историко-филологический факультет Московского университета, вскоре переведясь на естественное отделение физико-математического факультета. В 1871-1872 гг. в мировоззрении Соловьева происходит идейный перелом, связанный с разочарованием в идеалах «людей шестидесятых годов». В 1872 г. с ним приключился бурный роман в

поезде на Харьков со случайной попутчицей Жюли, после которого, по его собственным воспоминаниям, он испытал мистическое видение Софии – особого представления мудрости или самой олицетворенной (воплощенной) мудрости. Соловьев оставляет физико-математический факультет и снова возвращается на историко-филологический, который оканчивает экстерном в 1873 г.

После окончания университета Соловьев был оставлен при кафедре философии, где в 1874 г. защищает магистерскую работу «Кризис западной философии», после чего, получив звание доцента философии, читает лекции в Московском университете. В 1875 г. Соловьев отправился в командировку в Лондон для работы в Британском музее, где знакомится со спиритизмом и изучает Каббалу. После он предпринял вояж в Египет, связанный с мистическим видением Софии, где оставался до 1876 г. Затем он через Италию и Францию возвращается в Москву, где вновь приступает к преподаванию в Московском университете.

В 1877 г. Соловьев увольняется из Московского университета, ректором которого был тогда его отец, из-за несогласия с позицией большинства Совета университета, требовавшего отказаться от общения с профессором Н.А. Любимовым, критиковавшим реформу российских университетов, и продолжает демонстративно поддерживать с ним отношения. В этом же году Соловьев переезжает в Санкт-Петербург, где становится членом Ученого комитета при Министерстве народного просвещения и одновременно начинает преподавать в Санкт-Петербургском университете. В Петербурге Соловьев начинает дружбу с Достоевским, после чего у него окончательно формируются его взгляды. В 1881 г. Соловьев прочитал лекцию, в которой призывал императора Александра III помиловать цареубийц Александра II во имя христианского милосердия, из-за чего ему было на некоторое время запрещено чтение публичных лекций, что в конечном итоге повлияло на прекращение университетской карьеры. В 1882 г. Соловьев оставляет преподавательскую деятельность.

Исследователи убеждены в том, что Соловьев значительными периодами поста и интенсивными занятиями подорвал свой организм, а кроме того, он постепенно отравлялся скипидаром, разрушительно действующим на почки. Комната, где он жил, обыкновенно пропитывалась запахом скипидара. Этой жидкости он придавал не то мистическое, не то целебное значение. К концу 1890-х гг. здоровье его стало заметно ухудшаться. Летом 1900 г. Соловьев приехал в Москву, где в скором времени и скончался.

В понимании Соловьева «русская идея» есть всемирное единение и христианское преображение жизни на началах истины, добра и красоты. Все это, по его мнению, воплощено в русской культуре, «всечеловечность» которой и есть основа «русской идеи». Одна из основных работ Соловьева – **«Чтения о богочеловечестве»** - цикл публичных лекций, прочитанных им в 1878 г. в Санкт-Петербурге, в которой он вводит понятие «всеединство»,

всеобъемлющим началом которого является Абсолютное – «всеединое сущее», Бог. В онтологии Абсолютное – субстанциональное начало, в гносеологии – истина, в этике – благо, в эстетике – красота. Оно – Единое, в нем заключено «все». Концепция *всеединства* имеет самое непосредственное отношение к культуре, ведь Абсолютное не мыслится вне мира, оно тесно с ним связано. Высшей идеей, объединяющей все остальные, является Мировая душа, всеединое.

При этом, несмотря на религиозную ориентацию концепции Соловьева, центральным элементом бытия, истории и культуры, по его мнению, является человек как высший смысл Богочеловеческого процесса. Соловьев считает, что в новом представлении, основанном на принципе всеединства, должны быть объединены вера в Бога и вера в человека: «Старая традиционная форма религии исходит из веры в Бога, но не проводит этой веры до конца. Современная безрелигиозная цивилизация исходит из веры в человека, но и она остается непоследовательною – не проводит своей веры до конца; последовательно и до конца осуществленные обе эти веры – вера в Бога и вера в человека – сходятся в единой полной и всецелой истине Богочеловечества»³¹.

Вместе с тем Соловьев замечает, что «своего учения не имею; но ввиду распространения вредных подделок христианства считаю своим долгом с разных сторон, в разных формах и по разным поводам выяснить основную идею христианства – идею Царства Божия как полноту человеческой жизни не только индивидуальной, но и социальной и политической, воссоединяемой через Христа с полнотой Божества»³². Бог всегда рядом с человеком, отсюда «человек дорог Богу не как страдательное орудие Его воли, таких орудий много и в мире физическом, а как добровольный союзник и соучастник Его всемирного дела»³³. Соловьев подчеркивает, что необходимо отличать процесс «человекобожеский», когда человек как бы подготавливается к встрече с Богом, от «Богочеловеческого», когда эта встреча происходит. Определяющим, при этом, является процесс Богочеловеческий. «Исторический процесс, - как пишет Соловьев, - есть долгий и трудный переход от зверочеловечества к Богочеловечеству, и кто станет серьезно утверждать, что последний шаг уже сделан, что образ и подобие зверя внутренне упразднены в человечестве и заменены образом и подобием Божиим, что никакой исторической задачи, требующей организованного действия общественных групп, больше нет?»³⁴. Напротив, исторический анализ развития человеческого общества приводит Соловьева к

³¹ Соловьев В.С. Сочинения: в двух томах / общ. ред. и сост. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 27.

³² Цит. по: Апостолов Л. Владимир Сергеевич Соловьев, великий философ земли русской. Тифлис, 1909. С. 52.

³³ Соловьев В.С. Сочинения: в двух томах / общ. ред. и сост. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 258-259.

³⁴ Там же. С. 261.

мысли, что оно дифференцировано, люди-атомы отчуждены от своей сущности, а в жизни господствует материальное начало.

Соловьев обращается к древнему учению об андрогинности человека, то есть об единстве мужского и женского начал. Когда-то изначально человек был един, а затем произошло его раздробление, в том числе на мужчин и женщин. Богочеловеческий процесс предполагает обратное их слияние посредством любви: «Истинный человек в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих»³⁵.

Связь с Богом делает человека уникальным существом – вечным и бессмертным, как Абсолют. Иными словами, человек, по Соловьеву, есть «второе абсолютное», духовный центр мира. Отсюда предназначение человека – стать «проводником всеединяющего Божественного начала в стихийную множественность – устроителем и организатором вселенной»³⁶. При этом воссоединение человека с Богом должно быть свободным от любой исключительности, самоутверждения и эгоизма. Гарантом свободы человека выступает его Богоподобие: «Человек не только имеет ту же внутреннюю сущность жизни – всеединство, которое имеет и Бог, но и свободен восхотеть иметь ее как Бог»³⁷. Реализовать себя как личность человек может только в обществе. Подчиняясь обществу, человек возвышается, а самостоятельное и свободное волеизъявление человека, в свою очередь, укрепляет общество, ведь «общество есть дополненная, или расширенная, личность, а личность – сжатое, или сосредоточенное, общество»³⁸. Личность, будучи общественной, постоянно связана с семьей, народом и человечеством. При этом духовное возрождение семьи, ее будущность диалектически связаны с духовно-нравственным развитием народа, который, в свою очередь, не может развиваться вне человечества.

Основополагающей этической категорией концепции всеединства является добро, а жизненной задачей человека, следовательно – служение добру. Именно добро, как ничем необусловленное, чистое явление, по Соловьеву, определяет нравственный смысл нашей жизни, и это определение совершается посредством совести и разума. Человек по своему назначению и принципу есть безусловная внутренняя форма для добра как своего содержания. Помимо всеобъемлющей категории добра, в этике Соловьева присутствует еще три первичных этических чувства: стыд (как выражение человеческого отношения к недолжному быть в его жизни), жалость (как человеческое отношение к другим людям и признание их самоценности) и благоговение (как чувство, испытываемое человеком перед авторитетом родителей).

³⁵ Соловьев В.С. Сочинения: в двух томах / общ. ред. и сост. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 513.

³⁶ Там же. С. 138.

³⁷ Там же. Т. 1. С. 140.

³⁸ Там же. Т. 2. С. 286.

Общее правило достойной жизни человека, а отсюда моральный закон общества, согласно концепции Соловьева, заключается в том, что человек ни при каких обстоятельствах не должен быть средством для достижения блага другого лица, класса или общества в целом: «Никакой человек ни при каких условиях и ни по какой причине не может рассматриваться как только средство для каких бы то ни было исторических целей – он не может быть только средством или орудием ни для блага другого лица, ни для блага целого класса, ни, наконец, для так называемого общего блага, то есть блага большинства других людей»³⁹. Человек, по Соловьеву, есть единственное активное, деятельное существо природы, осознающее свою деятельность и создающее идеалы. Следовательно, человек должен делать себя лучше, чем он есть в действительности, а общество в процессе своей эволюции должно становится более нравственным и духовным, ведь человек, являясь образом и подобием Бога, становящийся всеединым, самоценен.

По мнению Соловьева, человеческое развитие управляется тремя силами, воплощенными в трех основных культурах – мусульманском Востоке, западной цивилизации и славянстве. При этом у России нет оснований сторониться культуры Запада, включая даже и религиозную составляющую. Ценность западной культуры в том, что она представляет постепенное освобождение человеческой личности, человеческого «Я» от исторической связи, которая, основываясь на предании, соединяет, но вместе с тем порабощает людей. Из трех культурных сил, которые выделяет Соловьев – Восток, Запад и Россия – он отдает предпочтение третьей силе, то есть России, так как только она, как считает Соловьев, несет человечеству откровение высшего Божественного мира, тогда как на Востоке «бесчеловечный бог», а на Западе – «безбожный человек». Как пишет Соловьев, «чрезмерное развитие индивидуализма в современном Западе ведет к своему противоположному – к всеобщему обезличению и опошлению. Крайняя напряженность личного сознания, не находя себе соответствующего предмета, переходит в пустой и мелкий эгоизм, который всех уравнивает»⁴⁰. Вместе с тем Соловьев далек от «отрицательного» национализма, критикуя его: «Я решительный враг отрицательного национализма, или народного эгоизма, они не хотят понять той простой вещи, что для показания своей национальной самобытности на деле нужно и думать о самом этом деле, нужно стараться решать его самым лучшим, а не самым национальным образом»⁴¹. Соловьев утверждал идею национального призвания как идею осуществленного всеединства и всечеловечества, признавая даже равные права православия и католичества и стремясь объединить оба этих направления в общую кафеолическую (целостную) церковь.

³⁹ Соловьев В.С. Сочинения: в двух томах / общ. ред. и сост. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 345.

⁴⁰ Соловьев В.С. Три силы // В.С. Соловьев. Смысл любви: Избранные произведения / Сост., вступ. ст., коммент. Н.И. Цимбаева. М.: Современник, 1991. С. 28.

⁴¹ Там же. С. 154.

И все же, видимо, чувствуя утопичность своей концепции в условиях исторических реалий конца XIX в., в конце жизни, в предчувствии своего собственного конца, Соловьев представит другую историческую перспективу человечества, а именно предстоящий всеобщий конец: опустошительные войны, поражение западной культуры в борьбе с панмонголизмом, культ кумира и тоталитаризм и даже возможная победа Антихриста. А новое царство, если даже и возникнет, то только за пределами земной истории человечества.

По мнению философа А.Ф. Лосева, «мы не ошибемся, если вообще назовем все мировоззрение В. Соловьева не иначе как философией конца»⁴².

«Народность», по образному выражению Белинского, «волшебное слово, таинственный символ, священный гиероглиф какой-то глубоко знаменательной, неизмеримо обширной идеи». На протяжении всего XIX в. «народность» в России оставалась дискуссионным понятием. Сформулировать четкие критерии, согласно которым то или иное явление следовало считать подлинно «национальным», оказалось очень сложной задачей. При этом принципиальная открытость и неопределенность понятия во многом способствовали его популярности, ведь «народность» могла включать в себя новые смыслы, становиться частью разных культурных концепций. Именно это свойство «народности» и делало ее постижение столь интересным и увлекательным.

Примерный план практического занятия

Вопросы для обсуждения:

1. Народ как воплощение истинного национального начала.
2. Концепция народности как результат дискуссий о русской национальной идентичности.
3. Роль Н.Г. Чернышевского и Н.А. Добролюбова в формировании идеи народничества.
4. Просветительская основа русского народничества.
5. О пользе искусства по Д.И. Писареву.
6. История возникновения «русской идеи», ее основные элементы, дискуссии и примеры реализации.

Контрольные вопросы и задания для самостоятельной работы:

1. Как складывалось понятие «народности»? Какие факторы повлияли на его формирование?
2. Почему понятие «народность» стало одним из ключевых в культурном и интеллектуальном пространстве России XIX в.?
3. Как Н.Г. Чернышевский видел особый путь развития России?
4. Как Н.А. Добролюбов видел роль народа в истории?

⁴² Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. С. 676.

5. Какая связь существует между идеей соборности и «русской идеей»?
6. Кому принадлежит приоритет в осмыслении «русской идеи» и кем продолжен творческий поиск в этом направлении?

Темы эссе:

1. «Цивилизация общества выражается в расширении многообразия культуры» (В. Белинский).
2. ««Все то безобразно, в чем одна часть безмерно разрастается и преобладает над другими» (В. Соловьев).

Библиографический список:

1. Апостолов Л. Владимир Сергеевич Соловьев, великий философ земли русской. Тифлис, 1909. 53 с.
2. Белинский В.Г. Полное собрание сочинений: в 13 т. / ред. коллегия: Н.Ф. Бельчиков и др. Т. 2: Статьи и рецензии: Основания русской грамматики: 1836-1838. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1953. 766 с.
3. Добролюбов Н.А. Полное собрание сочинений: в 6 т. / под общ. ред. П.И. Лебедева-Полянского. Т. 4: Критика и публицистика: Статьи и рецензии, 1859-1860 гг. Л.: Художественная литература, 1934. 554 с.
4. Егоров Б.Ф. От Хомякова до Лотмана. История русской литературы и культуры: учебник для вузов. – 2-е изд., испр. М.: Издательство Юрайт, 2025. 272 с.
5. Емельянов Б.В. Русская философия XIX века. В 2 частях. Ч. 1: учебник для вузов. – 2-е изд., испр. и доп. М.: Издательство Юрайт, 2024. 446 с.
6. Емельянов Б.В. Русская философия XIX века. В 2 частях. Ч. 2: учебник для вузов. – 2-е изд., испр. и доп. М.: Издательство Юрайт, 2024. 436 с.
7. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. 719 с.
8. Соловьев В.М. Культурология: учебник для вузов. – 2-е изд., испр. и доп. М.: Директ-Медиа, 2019. 616 с.
9. Соловьев В.С. Смысл любви: Избранные произведения / Сост., вступ. ст., коммент. Н.И. Цимбаева. М.: Современник, 1991. 524 с.
10. Соловьев В.С. Сочинения: в двух томах / общ. ред. и сост. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги. Т. 1. М.: Мысль, 1988. 892 с.
11. Соловьев В.С. Сочинения: в двух томах / общ. ред. и сост. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги. Т. 2. М.: Мысль, 1988. 822 с.
12. Сочинения Д.И. Писарева: полное собрание в 6 томах. Т. 1. СПб.: Издание Ф. Павленкова, 1894-1907. 636 с.
13. Сочинения Д.И. Писарева: полное собрание в 6 томах. Т. 2. СПб.: Издание Ф. Павленкова, 1894-1907. 616 с.
14. Сочинения Д.И. Писарева: полное собрание в 6 томах. Т. 4. СПб.: Издание Ф. Павленкова, 1894-1907. 598 с.

15. Сочинения Д.И. Писарева: полное собрание в 6 томах. Т. 6. СПб.: Издание Ф. Павленкова, 1894-1907. 548 с.

16. Чернышевский Н.Г. Избранные философские сочинения: В 3 т. / Под общ. ред. и с предисл. М.М. Григорьяна. Т. 3. М.: Госполитиздат, 1951. 914 с.

Тема 4. Культурологические концепции в литературе

Литература народа есть полное, всестороннее сознание его.
Лев Толстой

4.1. Культурологические особенности русской литературы

В качестве определенной национальной традиции в русской литературе всегда выделялась ее наполненность глубокими философскими и культурологическими смыслами. Если в европейской литературе на протяжении многих веков главенствовало эстетическое начало, то в русской литературе изначальным было этическое начало с его нравственным стержнем, исходящим не от идеи должного, а от образа должной жизни. Литература в России практически всегда становилась ведущей формой общественного сознания, то есть вбирала в себя философию, политику, эстетику и этику. Этот синкретизм русской литературы прекрасно осознавали многие писатели и критики, и в XIX в. В.Г. Белинский писал: «Наш век есть век размышления. Поэтому рефлексия (размышление) есть законный элемент поэзии нашего времени»⁴³.

Русская литература имеет свои особенности, тесно связанные с особенностями развития культурологической мысли. Прежде всего, русскую литературу отличает резко выраженный социокультурный характер (она всегда решала те задачи, которые перед ней ставила конкретная эпоха), и постоянную тягу к философскому осмыслению жизни. Ведь еще в XVIII в. в литературных произведениях осмысливалась взаимосвязь личности и исторических обстоятельств, проповедовался гуманизм и нравственное совершенствование человека и общества, сила человеческого разума, а в веке XIX литература и вовсе становится в значительной мере пристанищем общественной и культурологической мысли. Эта особенность русской литературы XIX в. во многом обусловлена невозможностью в иных формах отражать самые острые проблемы современности. Поэтому русская публика воспринимала литературу как явление общественного самосознания, а писателей – как духовных вождей нации, защитников и спасителей. В свою очередь именно эта роль литературы заставляла русских литераторов XIX в. ощущать свою ответственность перед обществом, ставить в своих произведениях важные философские, социальные и психологические проблемы. Неслучайно произведения классиков русской литературы несут в себе огромный багаж культурологических взглядов, что делает их важнейшим источником истории культурологической мысли России.

Важной особенностью русской литературы являлось также ее положительное начало, несмотря на то, что ведущим методом литературы

⁴³ Белинский В.Г. Полное собрание сочинений: в 13 т. / ред. коллегия: Н.Ф. Бельчиков и др. Т. 4: Статьи и рецензии: 1840-1841. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1954. С. 520.

второй половины XIX в. становится критический реализм с его острым обличением общественных недостатков.

Осознание своего высокого предназначения и ответственности перед обществом обусловили высокую идейность русской классической литературы. Она не была просто средством развлечения. Важной ее особенностью было внимание к простому народу.

Еще одна особенность русской литературы – это ее своеобразное функционирование в обществе. Ведь нередкое существование в России цензуры (гласной или негласной), с одной стороны, и необходимость в распространении новых прогрессивных взглядов – с другой, приводило к тому, что русская литература существовала не только в письменном (опубликованном) виде. К примеру, неопубликованные произведения читались в салонах Петербурга и Москвы, обсуждались на заседаниях литературных кружков и обществ и, благодаря этому, передовые идеи проникали в общество.

Сменялись исторические эпохи, а вместе с ними и литературные традиции; менялся и образ человека в литературе. Героями древнерусской литературы становились, как правило, святые, священники или князья с их верностью священным заветам и храбростью – образы идеальные и достойные подражания. В XIX в. появляется уникальный тип героя, такой, как, например, «маленький человек» или даже «лишний человек». При этом в течение всего столетия развиваются и романтический герой, и герои сентиментализма и реализма. XX век внес в литературу еще один тип героя – бесстрашного бойца, истинного патриота, готового и воевать за свою страну, и трудиться ради нее.

В русской литературной классике, стремившейся раскрыть ландшафты человеческой души, благодаря русскому философствованию образы современников всегда получались выпуклыми, впечатляющими, доступными для понимания. *«Русское философствование»* – еще один уникальный феномен отечественной культурологической мысли, уникальная культурно-идентификационная мыслительная деятельность по определению своеобразия русского национально-культурного мышления о мире и человеке. Российское общественное сознание в лабиринтах истории выбрало не проложенный Западом путь профессиональной философии, а создание оригинальной «мыслительной среды обитания для разных умов, где они могут общаться между собой, находить общие темы и вопросы»⁴⁴. Совершенствовался этот особый жанр словесности, конечно, благодаря нашим классикам: практически все они приложили к этому руку и перо, но вершиной развития русского философствования справедливо считаются размышления о человеке и эпохе в романах Льва Толстого. Способность литературных культурно-философских текстов к актуализации через века и культурные эпохи позволяет плодотворно использовать литературный

⁴⁴ Креатив как территория прогресса. Сибирь XXI века: монография / Н.С. Бедова и др.; под ред. О.А. Карловой. Красноярск: СФУ, 2008. С. 25.

дискурс в оценке современной российской культуры. Уникальность русской литературы в этом отношении состоит в том, что она, по сути, является своеобразным исследовательским пространством по изучению характеров, человеческих типов, социальных обстоятельств и т.д., сочетая в себе возможность как художественного, так и научного познания мира и, в конечном счете, дает знания об окружающем мире, духовной и психологической реальности.

Являясь самосознанием культуры, произведения литературы, представленные в виде своеобразных психологических образований, отражают определенный тип художественного сознания и характеризуют определенный культурно-исторический тип человека. Литературные художественные произведения очень гибко реагируют на все перемены в духовном, социально-психологическом климате эпохи в его единстве эмоционально-чувственной, бытовой, интеллектуальной и философской сферы. Тексты запечатлевают, с одной стороны, «практические», с другой – «теоретические» формы социальной памяти, сознательные и бессознательные начала психики, мифологические и научные представления о человеке конкретной эпохи.

Для культурологической мысли России русская (прежде всего, классическая) литература представляет собой особую значимость для исследования традиционной ментальности русского народа и его национального характера, определивших во многом судьбы отечественной культуры на многие десятилетия. Культурные коды и смыслы, заложенные в литературе, остаются актуальными для объяснения многих социокультурных процессов и явлений в современном российском обществе.

4.2. Человек-эпоха в русской литературе – Николай Гоголь

В русской классической литературе XIX в. было несколько знаковых имен, соединивших в своем творчестве художественно-образный и философско-культурологический взгляд на окружающую действительность. К этим именам без сомнения следует отнести самого «загадочного» русского писателя, драматурга, «пророка абсурда», который вывел бессмыслицу и алогизм на уровень литературных приемов, первого представителя глубокого и трагического религиозно-нравственного стремления, оказавшего большое влияние на русскую и мировую литературу, **Николая Васильевича Гоголя** (1809-1852 гг.).

Н.В. Гоголь после окончания в 1828 г. Нежинской гимназии высших наук, намереваясь посвятить себя юридической карьере, уезжает в Санкт-Петербург, где начинает службу чиновником в Департаменте государственного хозяйства и публичных зданий, а позже в Департаменте уделов. В это же время Гоголь делает свои первые литературные шаги, которые позволили ему познакомиться с В.А. Жуковским, а вскоре и с А.С. Пушкиным. В государственной службе Гоголь вскоре разочаровался, но зато

получил информацию из жизни чиновников, которая и послужит материалом для его будущих произведений.

Единственной возможностью самовыражения для Гоголя становится литература. Он находит, что его «малая Родина» - Малороссия – возбуждает живой интерес в петербургском обществе и его первым крупным литературным делом, положившим начало его популярности, становится публикация книги «Вечера на хуторе близ Диканьки», вышедшей двумя частями в 1831 и 1832 гг. Эти рассказы, изображавшие невиданным прежде образом картины украинского быта, блиставшие веселостью и тонким юмором, произвели большое впечатление на все литературное сообщество того времени. Первая книга Гоголя рисует не Россию, но Украину. На раннем этапе своего творчества Гоголь видится всем украинским писателем, и только после позднейшего признания его таланта и появления русских тем Гоголя принимают как писателя русского. В более позднем творчестве Гоголь привязывал украинские национальные особенности к России, что контрастировало с его ранним прославлением украинской самобытности и подчеркнутыми различиями с Россией.

С конца 1833 г. Гоголь увлекся мыслью столь же несбыточной, сколь несбыточными были его прежние планы относительно службы: ему казалось, что он может выступить на ученом поприще. Он вынашивает идею написать всеобщую историю всех народов и даже с 1834 г. начинает работу на кафедре истории Средних веков Санкт-Петербургского университета, где пишет несколько статей по проблемам творчества и эстетики, что станет очень важным периодом для определения его философско-культурологической позиции. Однако после прочтения нескольких лекций, видимо, поняв, что научная задача ему не по силам, он сам отказался от профессуры в 1835 г. Правда, в 1844 г. Московский университет, «уважив отличные в ученом свете заслуги и литературные труды по части русской словесности», признал Гоголя своим почетным членом.

В 1836 г. Гоголь уезжает за границу, где пробудет с перерывами около десяти лет. Сначала он поселяется в Италии, затем живет в Германии, Швейцарии, бывает в Париже. За границей он продолжает литературную деятельность и завершает свое величайшее произведение – **«Мертвые души»**, жанр которого сам Гоголь обозначил как поэма. В нем мы встречаем много авторских размышлений о природе и человеке, о задачах писателя, о судьбе России. Гоголя, как мы можем увидеть, интересуется загадка России-тройки, находящейся в движении к пока неизвестному будущему. Появление первого тома «Мертвых душ» вызвало бурную полемику, а работа над вторым томом затянулась на несколько лет и, как известно, не принесла результатов. Гоголь дважды сжигает большинство глав рукописи.

Личность Гоголя всегда выделялась особой таинственностью. С одной стороны, он являл собой классический тип писателя-сатирика, обличителя пороков, блестящего юмориста, с другой – начинателя в русской литературе святоотеческой традиции, религиозного мыслителя и публициста.

Высокое представление о своем таланте и лежащей на нем обязанности приводит Гоголя к убеждению, что он творит нечто провиденциальное: для того, чтобы обличать людские пороки и широко смотреть на жизнь, надо стремиться к внутреннему совершенствованию, которое дается только богомыслием. Несколько раз пришлось ему перенести тяжелые болезни, которые еще больше увеличивали его религиозное настроение; в своем кругу он находил удобную почву для развития религиозной экзальтации – он принимал пророческий тон, самоуверенно делал наставления своим друзьям и, в конце концов, приходил к убеждению, что сделанное им до сих пор было недостойно той высокой цели, к которой он считал себя призванным.

1840-е годы – пора формирования и размежевания двух различных парадигм в современном ему обществе. Гоголь остался чужд этому размежеванию несмотря на то, что и западники и славянофилы предъявляли на Гоголя свои законные права. Он решает служить Богу на поприще литературы и его занимает мысль сказать обществу то, что он считал для него полезным, и он решает собрать в одну книгу все писанное им в последние годы к друзьям в духе своего нового настроения. Это были **«Выбранные места из переписки с друзьями»**. Книга произвела на литературных поклонников Гоголя тяжелое и даже удручающее впечатление. Гоголь мучительно переживал провал своей книги и решил, что не может продолжать работы, не исполнив давнишнего намерения поклониться Святому Гробу. В конце 1847 г. он переехал в Неаполь, а в начале 1848 г. отплыл в Палестину, откуда через Константинополь и Одессу вернулся окончательно в Россию, где до последнего года своей жизни продолжал работать над вторым томом «Мертвых душ». Однако перед самой своей смертью в 1852 г. он сжигает все свои тетради. Гоголь перестает выезжать из дому, строго соблюдает Великий пост, вплоть до того, что совсем перестает есть. Как результат – окончательное истощение и утрата сил. Он отказывается от помощи и лечения и внутренне готовится к смерти. Врачебный консилиум решает на принудительное лечение Гоголя, но писатель уже впадает в беспамятство и, не дожив месяца до своего 43-летия, умирает.

Творчество Гоголя пришлось на время, насыщенное поисками новых философско-культурологических идей. Он, конечно же, не мог не принять участия в этих поисках, отражая их в своем философско-эстетическом мировоззрении. В его работах присутствуют христианские мотивы, осмысление диалектики взаимодействия религии и искусства, их этического потенциала, воздействия на воспитание духовности. Гоголь считал, что искусство, возникающее в реальной действительности, есть ее специфическая, не поддающаяся логическому измерению сфера. Согласно его представлениям, новое искусство, чтобы осуществить свою воспитательную, а по сути своей спасительную, функцию должно быть синтетично. Оно должно примирить крайности и усвоить все плодотворные результаты предшествующих эпох. При этом Гоголь особо подчеркивает

религиозный характер нового искусства. Это искусство должно являть не наслаждение, а стремление сочувствовать и сопереживать, таким образом, способствуя очищению и преображению души. Самым ярким образцом такого синтеза искусства Гоголь считал творчество Пушкина, гармонично соединившее в себе живописность, музыкальность и лиризм.

Большая часть его творчества к середине 1840-х гг. посвящена изучению «души», в первую очередь ее «собственное строение» и направленность к Богу. Он пишет: «Состояние души страждущей есть уже святость, и все, что ни исходит оттуда, драгоценно, и поэзия, изникшая из такого лона, выше всех поэзий»⁴⁵. Пропуская через свое сознание весь негативизм российской действительности, Гоголь предлагает и себе, и другим начать исправление с себя, заняться осмыслением своего душевного состояния: «Душу и душу нужно знать теперь, а без того не сделать ничего. А узнавать душу может один только тот, кто начал уже работать над собственной душой своей...»⁴⁶. Вот эта работа по самовоспитанию через выработку новых душевных качеств, по мнению писателя, и есть путь к оздоровлению общества: «Устроить дороги, мосты и всякие сообщения... есть дело истинно нужное; но уладить многие внутренние дороги, которые до сих пор задерживают русского человека в стремлении к полному развитию сил его и которые мешают ему пользоваться как дорогами, так и всякими другими внешностями образования, о которых мы так усердно хлопчем, есть дело еще нужнейшее»⁴⁷. По мнению Гоголя, бездуховность лежит в умалении и даже потере веры в Бога. Гоголь всю свою жизнь верил в преображающую силу искусства, сопряженного с божественной верой. Отсюда из всех видов художественного творчества он отдавал предпочтение поэзии как искусству, обладающему наибольшей силой воздействия именно на душу человека.

Культурологическая мысль Гоголя – это своеобразное богоискательство, а с течением времени и переход литературы от искусства к религии. Искусство, по мнению Гоголя, может служить добру только, если идет об руку с религией. Искусство, предоставленное самому себе, в свою очередь неизменно обретает черты «бесовства», которое, с точки зрения писателя, продолжает множиться в мире и может завладеть даже душой художника. Противопоставить этому можно только «зрелость души», достигнутую путем духовно-нравственного самосовершенствования. Гоголь был уверен, что спасение России и ее народа – не только в социальных преобразованиях, но и в утверждении в народе христианского духа, богоискания и любви. В письме к обер-прокурору Синода А.П. Толстому Гоголь писал: «Нужно любить Россию... Не полюбивши России, не

⁴⁵ Гоголь Н.В. Полное собрание сочинений: в 14 т. / гл. ред. чл.-кор. АН СССР Н.Л. Мещеряков. Т. 12: Письма. 1842-1845. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1952. С. 263.

⁴⁶ Там же. Т. 8: Статьи. С. 351.

⁴⁷ Там же. С. 352.

полюбить вам своих братьев, а не полюбивши своих братьев, не возгореться вам любовью к Богу, а не возгоревшись любовью к Богу, не спастись вам»⁴⁸.

4.3. Федор Достоевский – «пророк» русской литературы

Художественная литература позволяла иными способами решать вечную проблему бытия и смысла человеческой жизни. Великими художественными открытиями, философско-культурологической глубиной русскую и мировую культуру обогатил **Федор Михайлович Достоевский** (1821-1881 гг.), один из самых читаемых писателей в мире (по данным ЮНЕСКО), столь сложный, столь неоднозначный и даже таинственный в самых, на первый взгляд, обычных вещах.

Первоначальное образование Ф.М. Достоевский получил в одном из лучших московских пансионов – пансионе Чермака. Домашний уклад Достоевских способствовал развитию воображения и любознательности. На семейных вечерах в гостиной вслух читали Карамзина, Державина, Жуковского, Пушкина, Полевого, Радклиф. Особенно Достоевский выделял позднее чтение отцом «Истории государства Российского» Н.М. Карамзина. В 1843 г. он оканчивает петербургское Главное инженерное училище. Достоевский всегда желал заниматься литературой, поэтому все свое свободное от занятий время уделял чтению и делал свои первые шаги в литературном творчестве. После непродолжительной работы в Инженерном департаменте в 1844 г. Достоевский подает в отставку, решив всецело посвятить себя литературе, и уже первое его оригинальное произведение – роман «Бедные люди» - принесло ему заслуженный успех, став, по мнению В.Г. Белинского, первым опытом русского социального романа. Достоевский поднимает тему пробуждения личности «маленького человека», его протеста против бесчеловечного существования.

Дальнейшая жажда деятельности, а также социалистические идеалы, принятые Достоевским от Белинского, привели его в кружок петрашевцев (встречи у общественного деятеля М.В. Буташевича-Петрашевского), где главными обсуждаемыми вопросами были свобода книгопечатания, перемена судопроизводства и освобождение крестьян. В числе многих петрашевцев в 1849 г. Достоевский был арестован и приговорен к смертной казни, которая в последнюю минуту была заменена каторгой, главным результатом которой и станет появление того самого оригинального писателя Достоевского, писателя-философа, писателя-пророка. После помилования в 1857 г. из еще не определившегося в жизни «искателя правды в человеке» Достоевский предстает глубоко религиозным человеком, единственным идеалом которого на всю последующую жизнь стал Иисус Христос.

⁴⁸ Гоголь Н.В. Полное собрание сочинений: в 14 т. / гл. ред. чл.-кор. АН СССР Н.Л. Мещеряков. Т. 8: Статьи. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1952. С. 301.

С 1861 г. Достоевский помогает брату издавать свой собственный литературно-политический журнал «Время», а после его закрытия в 1863 г. братья начинают выпускать журнал «Эпоха».

Летом 1862 г. Достоевский предпринял первую поездку за границу, побывав в Германии, Франции, Англии, Швейцарии, Италии и Австрии. Несмотря на то, что главной целью путешествия было лечение на немецких курортах, в Баден-Бадене писатель увлекся разорительной игрой в рулетку, что найдет отражение в его романе «Игрок». Эту страсть Достоевский навсегда поборет в себе лишь после проигрыша в 1871 г.

До конца своих дней в 1881 г. Достоевский не откажется от евангелических идеалов Христа и будет занят поисками нравственного братства людей. Он, близкий по своим воззрениям к почвенничеству, но сам себя причислявший к славянофилам, использует эти идеалы для утверждения своего варианта будущего общества, названного им *русским социализмом*. Достоевский всегда описывал русскую культуру как основанную на глубоком православном понимании христианства, а русский народ – как народ-богоносец, имеющий особое призвание, заключающееся в том, чтобы указать человечеству религиозный путь к спасению и возглавить его на этом пути. При этом надо признать, что в художественных произведениях и в публицистике Достоевского выражены религиозная вражда христианства к иудаизму и негативное восприятие евреев. Достоевский, рассматривая русских как единственный подлинный народ-богоносец, отрицательно относился к «иностранцам» и «инославным» вероисповеданиям, что, правда, было характерной чертой русского национализма того времени, а существование еврейского народа было живым опровержением его идей.

Достоевский, будучи не связанным с академической философией, в своем творчестве всегда философски осмысливал действительность. Еще в юности он писал своему брату: «Философию не надо полагать простой математической задачей, где неизвестное – природа... Заметь, что поэт в порыве вдохновения разгадывает Бога, следовательно, исполняет назначение философии. Следовательно, поэтический восторг есть восторг философии... Следовательно, философия есть также поэзия, только высший градус ее»⁴⁹.

В центре исканий Достоевского находится проблема человека и его бытия. При этом человек у Достоевского – существо духовно-нравственное, анализ сущности которого дан писателем в таких категориях, как свобода воли, добро, зло, нравственный идеал, любовь и т.д. Важнейшая из этих категорий для Достоевского – свобода, понимаемая им как духовный признак «природы человека», без которого не сможет осуществиться личность. Все идеи ценности человеческой личности отражаются у Достоевского в его последнем романе – «**Братья Карамазовы**» (1880 г.) – апогее прижизненной славы писателя, в котором исследуются проблемные вопросы века.

⁴⁹ Достоевский Ф.М. Письма / под ред. и с примеч. А.С. Долинина. Т. 1: 1832-1867. М.; Л.: Государственное издательство, 1928. С. 50.

В поисках ответа на эти вопросы Достоевский формулирует важную мысль о враждебности мира человеку и человека миру. Этот мир через законы природы приводит человека к мысли, что он лишь вещь, то есть ничтожество. Человек не может с этим согласиться и утверждает свободу воли человека, недетерминированность ее ничем, кроме себя самой. Человек поступает так, а не иначе не потому, что исходит из соображений о Высшем благе или Счастье человечества, а просто потому, что он так хочет, потому что он свободен, потому что «Я» - это я, а не безликий винтик мировой гармонии. Отсюда человек, который осознает свою свободу, видит себя уже не частью мира, а наоборот, мир как часть себя, подчиненную ему и существующую для него. Человек свободный всегда требует и от себя, и от мира большего, чем в них есть сегодня. Неприятие существования ради возведения «хрустальных дворцов», своеволие и даже бунт закономерны, считает Достоевский. «Философия бунта» Достоевского многогранна. Человек, осознающий трагическое несоответствие мира и человека, уходит с поверхности земли, в «подполье». Невозможность реализовать и сохранить свою личность вызывает наслаждение от страдания, но одновременно и попытку самоутверждения любой ценной, бунт. «Ведь все-то дело человеческое, кажется, действительно в том только и состоит, чтоб человек поминутно доказывал себе, что он человек, а не штифтик! Хоть своими боками, да доказывал, хоть троглодитством, да доказывал»⁵⁰. Но бунт опасен беспредельностью личностных претензий на право абсолютного своеволия. В мире человек человеку – волк, нужно доказывать свое «право» быть избранным, а теория исключительного «права» («теория Раскольников») оборачивается преступлением.

По мнению Достоевского, таинственное начало свободы в единении с Христом, в соблюдении его заповедей и даже в страданиях. Но человеку для начала еще нужно доказать, что Бог есть. В произведениях писателя мы встречаем немало богоборцев, не принимающих идею Бога. Бунтари, бросающие вызов обществу, в том числе и посредством богоборчества, есть, по образному выражению Достоевского, «бесы». Эти бунтари особенные. Продолжая идею Раскольникова, в качестве основного средства восстановления человека они берут неограниченное насилие и принцип всеобщего разрушения. Но, как показывает Достоевский в своих произведениях, подобный «бунт» ведет к еще большему порабощению человека и расчеловечиванию личности. И этот бунт – социализм, который Достоевский отвергает, прежде всего, из-за его атеистического характера. Рационалистические пути достижения счастья, исповедуемые социализмом, цели так и не достигают, потому что за этой целью стоит чувство ненависти к тем, кто мешает эту цель достичь. Отсюда и начинается бесовство.

Идеал для Достоевского – свободный человек в свободном от зла обществе. В этом аспекте Достоевский – оптимист. Из уст «смешного

⁵⁰ Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 томах. Т. 5: Повести и рассказы. 1862-1866. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1973. С. 117.

человека» мы слышим заветную мысль самого автора: «...Я видел и знаю, что люди могут быть прекрасны и счастливы, не потеряв способности жить на земле. Я не хочу и не могу верить, чтобы зло было нормальным состоянием людей»⁵¹. И эту веру Достоевский пронес через всю жизнь, находясь в постоянном поиске средств искоренения социального зла. Осуждая идею бунта, Достоевский предлагает свой противоположный способ переделки мира, включающий явное противоречие: внутренний («психический») поворот людей и страдание. И сама жизнь разрушает заветные идеи Достоевского. При этом, как величайший писатель-реалист, он сам показывает несостоятельность своих взглядов.

В романе «Братья Карамазовы» Достоевский предпринимает попытку решить извечную проблему свободы человека. В философской поэме «Легенда о Великом Инквизиторе», являющейся составной частью романа, писатель исследует противостояние добра и зла, свободы и несвободы. В споре с Христом Инквизитор утверждает, что человеку вовсе не нужна свобода и даже ему ненавистна. На противоположных позициях стоит Христос, возлагающий на человека огромную ответственность, достойную свободного существа, и желающий для людей свободной любви. Достоевский в этом споре ясно обозначил предел бездуховности и несвободы. Как писал Н.А. Бердяев, ««Легенда о Великом Инквизиторе» - самое анархическое и самое революционное из всего, что было написано людьми. Никогда еще не был произнесен такой суровый и уничтожающий суд над соблазном государственности, над империализмом, никогда еще не была с такой силой раскрыта антихристская природа земного царства и не было еще такой хвалы свободе, такого обнаружения Божественности свободы, свободности Христова духа»⁵².

Достоевский предлагает два пути достижения счастья: борьба со злом до его устранения и преумножение добра и любви. Первый путь проложен через борьбу, в результате чего растет нетерпимость. Второй путь обращен к вечному. Это путь самопожертвования. Идеалом на этом пути выступает сам Христос. При этом Христос выступает неким гарантом бессмертия человека. Достоевский пишет: «Итак, все зависит от того: принимается ли Христос за окончательный идеал на земле, то есть от веры христианской. Коли веришь во Христа, то веришь, что и жить будешь вовеки»⁵³.

Постулаты золотого века будущей «русской жизни», по Достоевскому, сводятся к трем требованиям: стремление личности развиваться по образцу идеального Богочеловека – Христа; объединение людей в этом стремлении; достижение бессмертия. При этом окончательной, завершенной картины золотого века Достоевский не дает, но пишет следующее: «Я не про здания

⁵¹ Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 томах. Т. 10: Бесы: роман: В 3 частях. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1973. С. 440.

⁵² Бердяев Н.А. Великий Инквизитор // О Великом Инквизиторе: Достоевский и последующие / Сложитель, авт. предисл. и цикла картин Ю. Селиверстов; Послесл. Г. Пономарева. М.: Мол. гвардия, 1991. С. 231.

⁵³ Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 томах. Т. 20: Статьи и заметки. 1862-1865. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1973. С. 174.

церковные теперь говорю и не про причины, а про наш русский «социализм» теперь говорю (и это обратно противоположное церкви слово беру именно для разъяснения моей мысли, как ни показалось бы это странным), цель и исход которого всенародная и вселенская церковь, осуществленная на земле... Я говорю про неустанную жажду в народе русском, всегда в нем присущую, великого, всеобщего, всенародного, всебратского единения во имя Христово... Не в коммунизме, не в механических формах заключается социализм народа русского: он верит, что спасется лишь в конце концов всесветным единением во имя Христово. Вот наш русский социализм»⁵⁴.

Идеалы Достоевского утверждались в постоянных сомнениях. Окончательных ответов на все поставленные им вопросы он так и не дает, о чем очень хорошо написал австрийский писатель С. Цвейг: «Ему нужен Бог, но он его не находит. ... Достоевский, поэт вечных противоречий, олицетворенный контраст, проповедует веру как необходимость и тем пламеннее проповедует ее другим, чем менее верит сам (в смысле постоянной, несомненной, спокойной, положительной веры, которая считает «тихое умиление» высшим долгом). ... Измученный «исканием Бога», он хочет видеть нашедшее Бога человечество; мучительно неверующий, он хочет видеть блаженно верующих»⁵⁵.

Культурологическая мысль Достоевского оказала большое влияние на русскую и мировую культуру. Литературное наследие писателя по-разному оценивается как на Родине, так и за рубежом. Время показало, что один из первых отзывов В.Г. Белинского оказался верным: «Его талант принадлежит к разряду тех, которые постигаются и признаются не вдруг. Много, в продолжение его поприща, явится талантов, которых будут противопоставлять ему, но кончится тем, что о них забудут именно в то время, когда он достигнет апогея своей славы»⁵⁶.

4.4. Лев Толстой – властитель умов

Одним из самых известных писателей-философов в мире, чьи взгляды легли в основу оригинального религиозно-философского течения, рассматривающего в аспекте христианского мировоззрения проблемы истинной и ложной любви, обретения человеком духовной свободы и его столкновения с бездуховной государственной машиной, с системой мнимых добродетелей, явился **Лев Николаевич Толстой** (1828-1910 гг.) – властитель умов своего времени, еще при жизни признанным главой русской литературы и оказавший сильнейшее влияние на развитие европейского гуманизма.

Образованием Л.Н. Толстого первоначально занимался губернатор-француз Сен-Тома. В 1844 г. Толстой поступает на восточное отделение

⁵⁴ Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 томах. Т. 8: Идиот: Роман. Л.: Наука. Ленингр. отделение, 1973. С. 36.

⁵⁵ Цвейг С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 4: Три мастера. М.: Изд. центр «Терра», 1992. С. 166-169.

⁵⁶ Белинский В.Г. Петербургский сборник, изданный Н. Некрасовым. СПб.: тип. Эдуарда Праца, 1846. 560 с.

философского факультета Казанского университета. Не имея интереса к восточным языкам, он переходит на юридический факультет, который, однако, тоже оставляет и с 1847 г. в течение четырех лет попеременно живет в Москве, Петербурге, Ясной Поляне. Эти годы Толстой посвящает интенсивной внутренней работе, изучением «диалектики души». Несмотря на сложности в обучении в университете, Толстой стал полиглотом: помимо французского и немецкого, которыми в совершенстве владел с детства, он свободно говорил на татарском, английском, турецком, знал латынь, украинский, греческий, болгарский, переводил с сербского, польского, чешского и итальянского. Кроме того, он начинает заниматься педагогикой и благотворительностью и в 1849 г. впервые открывает школу для крестьянских детей.

Зимой 1850-1851 гг. Толстой начинает писать первую повесть автобиографической трилогии «Детство», с которой и начинается его литературная деятельность. В это время в Ясную Поляну приехал служивший на Кавказе его брат Николай, который пригласил младшего брата присоединиться к военной службе на Кавказе. Толстой согласился не сразу, но весной 1851 г. он все же уезжает на Кавказ и вскоре, сдав в Тифлисе экзамен, поступает на военную службу в звании юнкера. В 1852 г. Толстой приезжает в Пятигорск, ставший литературной колыбелью писателя, ведь именно здесь им было завершено его первое произведение «Детство». При этом сравнительно позднее начало литературной деятельности очень характерно для Толстого: он никогда не считал себя профессиональным литератором, понимая профессиональность не в смысле профессии, дающей средства к жизни, а в смысле преобладания литературных интересов. Он никогда не принимал близко к сердцу интересы литературных кружков, неохотно беседовал о литературе, предпочитая разговоры о вопросах веры, морали и общественных отношений.

Военная служба на Кавказе и затем в Севастополе раскрыла творческие силы Толстого. Именно здесь он пишет многие свои произведения, которые печатаются в передовом тогда русском литературном журнале «Современник» и приносят писателю заслуженный успех. Итогом всего этого периода, этих размышлений о судьбах России и о своем месте в ее истории явилась «великая, громадная мысль» основать новую религию, соответствующую «развитию человечества, религии Христа, но очищенной от веры и таинственности, религии практической, не обещающей будущее блаженство, но дающей блаженство на земле»⁵⁷.

По возвращении в Петербург в 1855 г. молодого писателя радушно встретили в великосветских салонах и в литературных кружках. Наиболее близко он сдружился с И.С. Тургеневым, который представил его в кружке «Современника», после чего у Толстого установились дружеские отношения с такими известными литераторами, как Н.А. Некрасов, И.С. Гончаров, В.А.

⁵⁷ Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений / под общ. ред. В.Г. Черткова. — Репринтное воспр. изд. 1928-1958 гг. Т. 47: Дневники и записные книжки, 1854-1857. М.: Изд. центр «Терра», 1992. С. 37.

Соллогуб и др. Однако веселая и насыщенная жизнь оставила горький осадок в душе Толстого, в это же время у него начался сильный разлад с близким ему кружком писателей и в начале 1857 г. Толстой без всякого сожаления оставляет Петербург и отправляется в путешествие по Европе: Франция, Германия, Англия (в Лондоне он посещает А.И. Герцена), Швейцария, Италия, где пристально изучает вопросы народного образования.

В 1859 г. Толстой деятельно занялся устройством школ в своей Ясной Поляне. Яснополянская школа стала оригинальным педагогическим экспериментом. По мысли Толстого, все в преподавании должно быть индивидуально – и учитель, и ученик, и их взаимные отношения. В Яснополянской школе дети сидели, кто где хотел, кто сколько хотел и кто как хотел. Определенной программы преподавания не было. Единственная задача учителя заключалась в том, чтобы заинтересовать класс. Занятия шли успешно. Их вел сам Толстой при помощи нескольких постоянных учителей и нескольких случайных, из ближайших знакомых и приезжих. С 1862 г. Толстой даже стал издавать педагогический журнал «Ясная Поляна». Но вскоре Толстой оставляет занятия педагогикой и решает продолжить писательскую деятельность, обращаясь к работе над двумя своими самыми известными романами **«Война и мир»** (1863-1869 гг.) и **«Анна Каренина»** (1873-1874 гг.), в которых его целью было показать способность личности к нравственному росту, совершенствованию, противостоянию среде в опоре на силу собственной души.

В 1880-е гг. писателем все больше овладевает чувство неудовлетворенности. Его творчество в эти годы отмечено ростом политического радикализма и обличения существующего строя, он прекращает участвовать в церковной жизни из-за полного разочарования в церковной вере (в 1901 г. Толстой был даже отлучен от церкви) и приветствует первую российскую революцию 1905-1907 гг. Постепенно Толстой отказывается от прихотей и удобств жизни, много занимается физическим трудом, одевается в простейшую одежду, становится вегетарианцем, отдает семье все свое крупное состояние, отказывается от прав литературной собственности в пользу общественности. На почве искреннего стремления к нравственному усовершенствованию проходит третий период литературной деятельности Толстого, отличительной чертой которого является отрицание всех установившихся форм государственной, общественной и религиозной жизни. К концу жизни у Толстого окончательно испортились и отношения с женой, которая, по его мнению, не разделяла этих ценностей.

В 1910 г. Толстой, выполняя свое решение прожить последние годы соответственно своим взглядам, тайно покидает навсегда Ясную Поляну в сопровождении лишь своего врача и, по некоторым предположениям, решает уехать в Болгарию или на Кавказ, но в дороге тяжело заболевает и умирает.

На смерть Толстого отреагировали не только в России, но и во всем мире. В России прошли студенческие и рабочие демонстрации. Чтобы

почтить память Толстого, рабочие Москвы и Санкт-Петербурга остановили работу нескольких заводов и фабрик. Происходили легальные и нелегальные сходки, собрания, выпускались листовки, отменялись концерты и вечера, на момент траура были закрыты театры и кинематографы, приостановили торговлю книжные лавки и магазины. Многие люди хотели принять участие в похоронах писателя, однако правительство, опасавшееся стихийных волнений, всячески препятствовало этому. Люди не могли осуществить своего намерения, поэтому Ясная Поляна была буквально засыпана соболезнующими телеграммами. Демократическая часть российского общества была возмущена поведением правительства, долгие годы прямо третиравшего Толстого, запрещавшего его произведения, и, наконец, препятствовавшего чествованию его памяти.

Все творчество Толстого основано на поиске смысла жизни и путей изменения общественного устройства России. Как считает писатель, единственный путь к пониманию смысла жизни есть влечение человека к счастью. Душа, духовное выступают основой всеобщего блага, а цель жизни – способствование всестороннему развитию всего существующего.

Основой исторической жизни, носителем нравственного идеала и Божественности, по мнению Толстого, являются народные массы. Только народу дано истинное понимание смысла жизни: «Ведь наша мудрость, как ни несомненна она, не дала нам знание смысла нашей жизни. Все же человечество, делающее жизнь, миллионы – не сомневаются в смысле жизни... С тех пор как началась какая-нибудь жизнь у людей, у них уже был этот смысл жизни и они вели эту жизнь, дошедшую до меня. Все, что есть во мне и около меня, все это – плод их знания жизни. Те самые орудия мысли, которыми я обсуждаю эту жизнь и осуждаю ее, все это не мной, а ими сделано»⁵⁸. Изучение народной жизни привело Толстого к выводу, что смысл жизни постигается народом через веру, «и потому религия всегда была и не может перестать быть необходимостью и неустранимым условием жизни разумного человека и разумного человечества»⁵⁹. Однако речь идет не о всякой религии, а об «истинной», которая утверждает согласие жизни, знаний и разума человека с Богом. Для Толстого жизнь человека есть несомненная ценность, так как она часть Бога, который присутствует в человеке. Отсюда человек должен стремиться к самосовершенствованию, к слиянию с Богом. Именно на этом принципе самосовершенствования Толстой и строит всю свою культурологическую мысль.

По Толстому, Бог – не только благо, но и любовь. Следовательно, воссоединение с ним есть любовь к ближнему. Толстой выступает против всякого насилия, противопоставляя ему любовь. Бог в свою очередь через всеобщую любовь соединяет всех людей, отсюда все люди равны перед Богом. Следование заветам служения ближнему и всему живому, лежащим в

⁵⁸ Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений / под общ. ред. В.Г. Черткова. – Репринтное воспр. изд. 1928-1958 гг. Т. 23: Произведения 1879-1884. М.: Изд. центр «Терра», 1992. С. 30-31.

⁵⁹ Там же. Т. 35: Произведения, 1902-1904. С. 161.

основе истинного христианства, и позволит, по мнению Толстого, утвердить земное благополучие всех людей. При этом Толстой высоко оценивает роль науки и искусства в жизни человечества. Но подлинной наукой Толстой считает лишь учение о смысле жизни и долженствовании человека, то есть этику, потому что критерием прогрессивного развития общества, по его мнению, является уровень его нравственности и религиозности. Однако официальную религию Толстой считает недееспособной, она вместе с царизмом несет ответственность за бедственное положение народа, являясь инструментом обмана и эксплуатации.

Еще одной важной стороной его мысли является *философия ненасилия*. Злоба, по Толстому, это аналог бессилия; злой человек больше вредит себе, чем другим. Ненасилие как непротивление злу есть, прежде всего, борьба со злом в себе и в другом человеке. Формула подлинного ненасилия, посредством любви к Богу, дана в учении Христа: «Положение о непротивлении злему есть положение, связующее учение Христа в одно целое, но только тогда, когда оно не есть изучение»⁶⁰. На практике же ненасилие – это отказ быть судьей поступков других людей, «чтобы оценивать (не судить) людей как людей, чтобы не покушаться на их свободу, нравственное достоинство, – само их право определять свою жизнь»⁶¹.

Для Толстого философия ненасилия является, прежде всего, инструментом борьбы с государственным насилием, в чем бы оно ни проявлялось. К примеру, апологетика военного противостояния, кровопролитий – это, по мнению Толстого, плод многовекового богословского «творчества», принадлежащего не Богу, а церквям, пребывающим в идеологическом союзе со светской властью. Ответом Толстого на эту военную апологетику стали его трактат **«Царство Божие внутри вас, или Христианство не как мистическое учение, а как новое жизнепонимание»** (1890-1893 гг.) и статья **«Христианство и патриотизм»** (1893-1894 гг.).

Толстой не отрицает ни власти Бога над людьми, ни даже земной власти человека над человеком, основанной на качестве и полноте социально-ценных знаний, на авторитете, приобретенном заслугами и добрым, любовным отношением к подвластным как к ближним и равным. Его критике подвергалась только государственная власть, сущность которой во все века была и остается неизменной: авторитет силовой санкции, принуждения, совершаемого с помощью послушных вооруженных прислужников и в основном – в отношении собственных граждан, угнетенных и ропщущих. При этом главным идеологическим оружием власти Толстой называет патриотизм. В патриотизме писатель видит один из величайших обманов и считает его причиной самых мерзких и зlostных дел, на которые только способен человек, подчеркивая, что он «был высшей

⁶⁰ Цит. по: Принципы ненасилия: Классическое наследие: Сборник статей / Отв. ред. В.М. Иванов. М.: Прогресс, 1991. С. 72.

⁶¹ Гусейнов А.А. Вера, Бог и ненасилие в учении Льва Толстого // Свободная мысль. 1997. №7. С. 53.

идеей того времени, когда всякий народ считал возможным и справедливым, для своего блага и могущества, подвергать избиению и грабежу людей другого народа». Но с возникновением христианства ценности патриотизма потеряли смысл, потому что «высшими представителями мудрости человечества начала сознаваться высшая идея братства людей»⁶². Важно отметить, что Толстой не отказывается от естественного чувства любви к родной земле, к людям, с которыми делишь общие заботы и радости, ко всему, что принято называть малой или локальной родиной, и что естественным образом составляет ближайшее окружение человека. Толстой отрицает патриотизм как идеологию, как идею, на которой стоит общество и государство, потому что ясно видит его принципиальную несовместимость с универсальной истиной христианства.

Обнаруживая в патриотизме риск сползания обществ в военное противостояние, Толстой, прибегая к соединению художественного и публицистического начал, представляет поистине жуткую (но и пророческую) картину: «Зазвонят в колокола, оденутся в золотые мешки долговолосые люди и начнут молиться за убийство. ... Засуетятся, разжигающие людей под видом патриотизма, к ненависти и убийству, газетчики, радуясь тому, что получают двойной доход. Засуетятся радостно заводчики, купцы, поставщики военных припасов, ожидая двойных барышей. Засуетятся всякого рода чиновники, предвидя возможность украсть больше, чем они крадут обыкновенно, засуетятся военные начальства, получающие двойное жалованье и рационы, и надеющиеся получить за убийство людей высокоценимые ими побрякушки – ленты, кресты, галуны, звезды. Засуетятся праздные господа и дамы, вперед записываясь в Красный Крест, готовясь перевязывать тех, которых будут убивать их же мужья и братья»⁶³.

Но почему же, все-таки, ведутся войны? И почему их жертвы поддерживают поджигателей войны? Толстой не раз выражал уверенность, что все дело здесь – в идеологиях ложного, паразитического военно-государственного патриотизма, насаждаемых усилиями государственных деятелей и служащих им ученых и духовенства. Таким образом, Толстой стремится открыть людям-братьям глаза на усиливающуюся в мире опасность новых, все более кровопролитных военных столкновений. Он прямо ссылается на Христа как на образец, цитируя данный им завет обретения подлинного мира: «Мир оставляю вам, мир мой даю вам: да не смущается сердце ваше и да не устрашается», - сказал Христос. И мир этот действительно уже есть среди нас, и от нас зависит приобрести его»⁶⁴. Подражание Христу – не следование отвлеченной идее и не отстаивание идентичности, но единственный доступный человеку способ прервать цепь взаимного насилия и обрести истину тождества всех людей, которую и

⁶² Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений / под общ. ред. В.Г. Черткова. – Репринтное воспр. изд. 1928-1958 гг. Т. 90: Произведения, дневники, письма, 1835-1910. М.: Изд. центр «Терра», 1992. С. 428.

⁶³ Там же. Т. 39-40: Статьи, 1893-1898. Произведения 1886, 1903-1909. С. 62.

⁶⁴ Там же. С. 79.

являет собой Христос, открывающий возможность христианского отношения друг к другу.

Под влиянием идей Толстого в 1880-е гг. в России возникло религиозно-этическое общественное течение – *толстовство*, последователи которого – толстовцы – активно занимались просвещением и распространением взглядов Толстого (лидер толстовства, его близкий друг В.Г. Чертков станет редактором и издателем его произведений). Идеи Толстого могут казаться анархичными и даже утопичными, но они имеют свою ценность, прежде всего, как призыв к миру и ненасилию через любовь к ближнему своему.

Таковы наиболее важные аспекты становления культурологической мысли в России, лежащие в основе всей культурологической проблематики. Думается, что объективный и критический анализ позволит обучающимся и всем, кто так или иначе интересуется данными вопросами, самостоятельно воспринять те или иные мысли, что неизбежно натолкнет на самостоятельные размышления и индивидуальный поиск.

А мы переходим к основным страницам истории культурологической мысли в России XX века...

Примерный план практического занятия

Вопросы для обсуждения:

1. Литературный текст как факт культуры.
2. Отражение культурных традиций и ценностей в литературе.
3. О значении Н.В. Гоголя в истории русской литературы.
4. Ф.М. Достоевский – гений, пророк, мученик?
5. Интеллектуальные, философские и социальные искания Л.Н. Толстого.

Контрольные вопросы и задания для самостоятельной работы:

1. В чем, на Ваш взгляд, заключается самобытность русской литературы?
2. Почему Н.В. Гоголь считается мистической фигурой в русской литературе XIX в.?
3. Почему современники называли Ф.М. Достоевского пророком?
4. В чем, по Вашему мнению, заключаются пророчества Ф.М. Достоевского?
5. Как Ф.М. Достоевский понимал «народность»? Почему он призывал к «смирению перед правдой народной» и видел носителей народности в «серых зипунах»?
6. Что общего в суждениях о культуре было у Ф.М. Достоевского и В.С. Соловьева?

7. Почему, на Ваш взгляд, Ф.М. Достоевский, в отличие от многих других русских литераторов, столь близок и понятен зарубежному читателю?

8. В чем суть философии ненасилия Л.Н. Толстого и ее актуальность для современного мира?

Темы эссе:

1. «Искусства и искусства много возвышают душу» (Н. Гоголь).
2. «Страна, забывшая свою культуру, историю, традиции и национальных героев – обречена на вымирание» (Л. Толстой).

Библиографический список:

1. Белинский В.Г. Петербургский сборник, изданный Н. Некрасовым. СПб.: тип. Эдуарда Праца, 1846. 560 с.
2. Белинский В.Г. Полное собрание сочинений: в 13 т. / ред. коллегия: Н.Ф. Бельчиков и др. Т. 4: Статьи и рецензии: 1840-1841. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1954. 675 с.
3. Гоголь Н.В. Полное собрание сочинений: в 14 т. / гл. ред. чл.-кор. АН СССР Н.Л. Мещеряков. Т. 8: Статьи. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1952. 816 с.
4. Гоголь Н.В. Полное собрание сочинений: в 14 т. / гл. ред. чл.-кор. АН СССР Н.Л. Мещеряков. Т. 12: Письма. 1842-1845. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1952. 718 с.
5. Гусейнов А.А. Вера, Бог и ненасилие в учении Льва Толстого // Свободная мысль. 1997. №7. С. 46-55.
6. Достоевский Ф.М. Письма / под ред. и с примеч. А.С. Долинина. Т. 1: 1832-1867. М.; Л.: Государственное издательство, 1928. 590 с.
7. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 томах. Т. 5: Повести и рассказы. 1862-1866. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1973. 407 с.
8. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 томах. Т. 8: Идиот: Роман. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1973. 511 с.
9. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 томах. Т. 10: Бесы: роман: В 3 частях. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1973. 518 с.
10. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 томах. Т. 20: Статьи и заметки. 1862-1865. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1973. 432 с.
11. Егоров Б.Ф. От Хомякова до Лотмана. История русской литературы и культуры: учебник для вузов. – 2-е изд., испр. М.: Издательство Юрайт, 2025. 272 с.
12. Креатив как территория прогресса. Сибирь XXI века: монография / Н.С. Бедова и др.; под ред. О.А. Карловой. Красноярск: СФУ, 2008. 381 с.
13. О Великом Инквизиторе: Достоевский и последующие / Сложитель, авт. предисл. и цикла картин Ю. Селиверстов; Послесл. Г. Пономарева. М.: Мол. гвардия, 1991. 270 с.
14. Принципы ненасилия: Классическое наследие: Сборник статей / Отв. ред. В.М. Иванов. М.: Прогресс, 1991. 232 с.

15. Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений / под общ. ред. В.Г. Черткова. – Репринтное воспр. изд. 1928-1958 гг. Т. 23: Произведения 1879-1884. М.: Изд. центр «Терра», 1992. 581 с.
16. Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений / под общ. ред. В.Г. Черткова. – Репринтное воспр. изд. 1928-1958 гг. Т. 35: Произведения, 1902-1904. М.: Изд. центр «Терра», 1992. 708 с.
17. Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений / под общ. ред. В.Г. Черткова. – Репринтное воспр. изд. 1928-1958 гг. Т. 39-40: Статьи, 1893-1898. Произведения 1886, 1903-1909. М.: Изд. центр «Терра», 1992. 539 с.
18. Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений / под общ. ред. В.Г. Черткова. – Репринтное воспр. изд. 1928-1958 гг. Т. 47: Дневники и записные книжки, 1854-1857. М.: Изд. центр «Терра», 1992. 615 с.
19. Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений / под общ. ред. В.Г. Черткова. – Репринтное воспр. изд. 1928-1958 гг. Т. 90: Произведения, дневники, письма, 1835-1910. М.: Изд. центр «Терра», 1992. 474 с.
20. Цвейг С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 4: Три мастера. М.: Изд. центр «Терра», 1992. 624 с.

Глава 2. РУССКАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ XX ВЕКА

*Культура есть память.
Поэтому она связана с историей, всегда подразумевает непрерывность
нравственной, интеллектуальной, духовной жизни
человека, общества и человечества.
Юрий Лотман*

Тема 5. Серебряный век в культурологической мысли России: «эстетический переворот»

*Культура — это та веревка, которую можно бросить утопающему и
которой можно удушить своего соседа.
Павел Флоренский*

5.1. Серебряный век русской культурологии: обзор основных идей

Серебряный век – удивительный период в истории русской культуры начала XX столетия. Время расцвета философии, искусства, литературы. Это и время новых подходов в культурологической мысли, время новых эстетических ценностей. Непосредственным катализатором нового этапа развития русской культурологической мысли стала первая российская революция 1905-1907 гг. Политические потрясения заставляют интеллигенцию переключить внимание с социальных проблем на духовные и даже религиозно-философские.

Общей чертой большинства культурологических идей и концепций того периода было стремление преодолеть кризис рационализма XIX в., разочарование в способности одного лишь разума постичь окружающую действительность. Отсюда повышенный интерес к религиозно-мистическому опыту, интуиции, иррациональным аспектам человеческой психики.

Русская культурологическая мысль Серебряного века оказала огромное влияние на всю последующую русскую мысль. Среди основных тенденций, заданных культурологией начала XX в., можно выделить: попытку синтеза религиозной и научной мысли, постановку вечных вопросов о смысле жизни, интерес к иррациональному и мистическому опыту. Заложенные тогда идеи экзистенциализма, интуитивизма, софиологии получили развитие в трудах многих последующих русских философов и культурологов.

Несмотря на выдающийся вклад в развитие русской культурологической мысли, многие представители Серебряного века пережили трагическую судьбу. После 1917 г. новая большевистская власть враждебно относилась к представителям интеллигенции. Многие мыслители

подверглись репрессиям – тюремному заключению, ссылкам и даже расстрелам.

Несколько десятилетий спустя, осмысливая феномен Серебряного века в России, достаточно точную, продуманную и во многом выстраданную характеристику этому периоду даст Н.А. Бердяев: «В России появились души, очень чуткие ко всем веяниям духа. Происходили бурные и быстрые переходы от марксизма к идеализму, от идеализма к православию, от эстетизма и декадентства к мистике и религии, от материализма и позитивизма к метафизике и мистическому мироощущению. Веяние духа пронеслось над всем миром в начале XX века. Наряду с серьезным исканием, с глубоким кризисом душ была и дурная мода на мистику, на оккультизм, на эстетизм, на пренебрежительное отношение к этике, было смешение душевно-эротических состояний с духовными. Было немало вранья. Но происходило несомненно и рождение нового типа человека, более обращенного к внутренней жизни. ... То было освобождение человеческой души от гнета социальности, освобождение творческих сил от гнета утилитарности»⁶⁵.

Исследуя истоки русского духовного ренессанса, Н.А. Бердяев отмечает как минимум три таких источника: во-первых, марксизм 1890-х гг. как идеологическое течение; во-вторых, литературно-эстетический переворот с изменением эстетического сознания и переоценкой эстетических ценностей; и, в-третьих, немецкая философия и русская религиозная философия, к традициям которых произошел возврат.

Своеобразие русской культурологической мысли начала XX в. заключается, прежде всего, в уникальности исторического пути ее развития. Культурологические концепции отражали ее национальные проблемно-тематические парадигмы и национально-психологические особенности осмысления мира: ориентированность на решение социальных проблем; нравственные или религиозные пути спасения России; проблематика русской идеи; проблема сущности и существования человека и многое другое.

Самым известным сборником статей русской интеллигенции и об интеллигенции, бесспорно, стал сборник «**Вехи**», опубликованный в 1909 г. по итогам первой российской революции. В нем представители «нового религиозного сознания» осмысливали духовный и социальный опыт российского общества, его возможности и перспективы изменения социальной действительности. Эта проблематика вывела их на проблему интеллигенции и ее судеб в истории русского освободительного движения.

Первая в «Вехах» статья **Николая Бердяева «Философская истина и интеллигентская правда»** посвящена особенностям философских исканий русской интеллигенции и ее связи с мировой культурой. По мнению автора, одной из наиболее характерных ее особенностей является кружковый характер, сужающий горизонты сознания. Социальные идеалы – вот кумир,

⁶⁵ Бердяев Н.А. Русский духовный ренессанс начала XX в. и журнал «Путь» // Н.А. Бердяев о русской философии: в 2 т. Т. 2. Свердловск: Изд-во Уральского университета, 1991. С. 217-218.

которому поклоняется русская интеллигенция и, по мнению Бердяева, это материализм и атеизм.

Один из авторов сборника **Сергей Булгаков** в своей «веховской» статье **«Героизм и подвижничество. (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции)»**, говоря об интеллигенции, подчеркивает ее своеобразный духовный мир, неизбывную мечту о светлом будущем: «...известная неотмирность, эсхатологическая мечта о Граде Божьем, о грядущем царстве правды (под разными социалистическими псевдонимами) и затем стремление к спасению человечества – если не от греха, то от страданий – составляют, как известно, неизменные и отличительные особенности русской интеллигенции»⁶⁶. При этом несомненной заслугой русской интеллигенции является ее героизм, правда, имеющий и свою обратную сторону, а именно духовную гордыню, своеобразное понимание религии человекобожества.

В статье редактора сборника **Михаила Гершензона** **«Творческое самосознание»** говорится, что русская интеллигенция, по сути, живет двойной жизнью: с одной стороны, внутренне, она живет как бы вовне; а с другой стороны, внешне, она оторвана от народа, от его цельной души и цельного религиозного мирозерцания. В этом и состоит, по мнению автора, трагедия русской интеллигенции: между нею и народом – барьер непонимания.

Еще один автор сборника **Александр Изгоев** в своей статье **«Об интеллигентной молодежи, или Заметки об ее быте и настроениях»** обращает внимание на негативизм по отношению к внешней жизни, воспитывающий у молодежи увлеченность революционными методами изменения социальной действительности. Русская молодежь получает свое воспитание не в семье, не у педагогов или профессоров, а в товарищеской среде, уводящей ее в подполье, что во многом мешает ей заглядывать себе в душу и давать отчет в своих мыслях и поступках.

Правовой аспект деятельности интеллигенции в борьбе за социальные преобразования исследует **Богдан Кистяковский** в статье **«В защиту права. (Интеллигенция и правосознание)»**, на большом количестве примеров показывая, как низко правосознание русской интеллигенции. А без этого нет правового государства. Образованное русское общество, по мнению автора, к сожалению, не имеет таких традиций, как западное, где идеи права, защиты личности выражены в классических трактатах. Там правовая культура – это неотъемлемая часть общей культуры.

Отношение русской интеллигенции к революции исследуется в статье **Петра Струве** **«Интеллигенция и революция»**, в которой он приходит к мысли, что в России идея революционного преобразования не приведет к желаемым результатам. Социальный прогресс в России возможен лишь путем постепенного, эволюционного изменения социальной

⁶⁶ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество: (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи. Свердловск: Изд-во Уральского ун-та, 1991. С. 31.

действительности, связанного с выработкой новых религиозно-нравственных идеалов.

Этот же аспект через рассмотрение нравственных принципов русской интеллигенции выступает предметом размышлений **Семена Франка** в статье **«Этика нигилизма. (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции)»**, в которой автор утверждает о произошедшем крушении многообещающего общественного движения и развале нравственных традиций в среде русской интеллигенции. Ценности ее отныне носят сугубо утилитарный характер. Выход из этого Франк видит в том, что «от непроизводительного, противокультурного нигилистического морализма мы должны перейти к творческому, создающему культуру религиозному гуманизму»⁶⁷, заканчивая этими словами «Вехи» и знаменуя, таким образом, главную мысль их авторов.

Мало известен тот факт, что редактор сборника Гершензон поставил перед авторами одно условие – статьи друг друга не читать и не обсуждать. Отсюда еще больше впечатляет их единомыслие. Позднее один из авторов сборника Струве подчеркивал: «Сборник «Вехи», вышедший в 1909 г., был призывом и предостережением. Это предостережение, несмотря на всю вызванную им, подчас весьма яростную, реакцию и полемику, явилось на самом деле лишь робким диагнозом пороков России и слабым предчувствием той моральной и политической катастрофы, которая грозно обозначилась еще в 1905-1907 гг. и разразилась в 1917 г.»⁶⁸.

Отличительной особенностью интеллектуального ренессанса русской культурологической мысли начала XX в. было, по определению Бердяева, «религиозное беспокойство и искания». Обозначившаяся к концу XIX столетия утрата веры в Бога побудила мыслителей искать существенную опору, искать Бога, что требовало переосмысления всего философско-культурологического наследия. Таким образом, возникло широкое течение русской мысли, именуемое *«богоискательством»* или *«богостроительством»*, отличающееся творческим подходом и попыткой синтезировать различные области духовной культуры.

5.2. «Моя душа сплетена из грязи, нежности и грусти...».

Василий Розанов

Богоискательство, так или иначе, коснулось всех представителей русской культурологической мысли начала XX в. Все они шли к этому разными путями и у каждого из них были на то свои причины. Но первой и, пожалуй, наиболее оригинальной концепцией стали идеи философа и публициста **Василия Васильевича Розанова** (1856-1919 гг.), который связывал особенности отечественной культуры с огромным разнообразием

⁶⁷ Цит. по: Вехи. Свердловск: Изд-во Уральского ун-та, 1991. С. 198.

⁶⁸ Из глубины: Сборник статей о русской революции. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990. С. 19.

оттенков русской души, ее переменчивыми и даже во многом противоречивыми состояниями.

После окончания в 1878 г. гимназии (в связи с переездами В.В. Розанов обучался попеременно в костромской, симбирской и нижегородской гимназиях) он поступил на историко-филологический факультет Московского университета, где ему посчастливилось слушать лекции С.М. Соловьева и В.О. Ключевского. Окончив в 1882 г. университет, Розанов решает заняться свободным творчеством, преподавая до 1893 г. в гимназиях провинциальных городов – Брянска, Симбирска, Вязьмы, Ельца, Белого. Интересный факт: будучи учителем географии в Ельце, Розанов вступил в конфликт с учеником М. Пришвиным, что в итоге привело к отчислению будущего писателя из гимназии с формулировкой «за дерзость учителю». Во время провинциальной работы начинается философско-литературная деятельность Розанова. Затем он переезжает в Петербург, где на некоторое время становится чиновником в Департаменте государственного контроля, а позднее, когда творчество его было замечено, он зачисляется в штат газеты «Новое время», где проработает вплоть до 1917 г., став известным журналистом позднеславянофильского толка. В 1907 г. он совместно с писателями Д.С. Мережковским, Н.М. Минским и З.Н. Гиппиус основывает Санкт-Петербургское религиозно-философское общество. В революционном 1917 г. Розанов переезжает из тогдашнего Петрограда в Сергиев Посад, нищенствуя и голодая, но при этом принимая неизбежность революционной катастрофы и полагая ее трагическим завершением российской истории. С 1918 г. и до конца жизни в 1919 г. Розанов продолжал заниматься литературной деятельностью, сотрудничая с журналом «Книжный угол», где и будут опубликованы все его последние и ранее неопубликованные произведения.

Проблемы культуры нашли отражения в работах Розанова **«Сумерки просвещения»** и **«Религия и культура»** (обе 1899 г.).

Розанов принципиально непоследователен в своих идеях, однако он религиозно ориентирован, по сути, являясь мыслителем одной темы – христианства, представленной в его творчестве достаточно многоаспектно. В своих трудах Розанов рассматривает феномен религиозности вообще. При этом, не будучи атеистом, но слишком любящий жизнь во всей ее многокрасочности, Розанов задает Богу отчаянный вопрос: зачем Ты пришел? И сам же на него отвечает: смутить и отчаять. Ход мысли Розанова понятен, хоть и необычен: Христос слишком добр, светел, сладок и красив, а окружающий нас мир, который надо отвергнуть, чтобы быть со Христом – полон несправедливости, сер в своей обыденности. Но если отвергать этот мир, то нужно отвергнуть и Бога как создателя этого мира? Розанов, таким образом, подчеркивает противоположность мира и Христа. А так как Христос не от мира сего, следовательно, мир Христу и не нужен.

Розанов приходит к выводу о бесполости христианства, констатируя, что все содержание Нового Завета сводится к указаниям: не тяготей к

женщине, а, следовательно, нет супружества и семьи. Вместо того, чтобы брак покорить закону любви, покорили любовь закону брака. Церковь отказалась освятить пол и любовь. Как результат – у человека оказалось два враждебных начала: грешная плоть и высокая душа. При этом, изучая Ветхий Завет с его призывом плодиться и размножаться и, таким образом, с уважительным отношением к полу, Розанов пишет: «Я все сбиваюсь говорить по-старому «Бог», когда надо говорить Боги; ибо ведь их два... Пора оставлять эту навеянную нам богословским недомыслием ошибку. Два Бога – мужская сторона Его и сторона – женская»⁶⁹.

Для Розанова вопрос пола – главнейший. Пол как увеличительное стекло проявляет для него недостатки христианства и в то же время одухотворяет жизнь, делает ее прекрасной. У Розанова пол представлен основанием всего существующего, космическим началом, всеобщим, детерминирующим мировую гармонию. У каждого человека наличествуют «мужские» и «женские» начала, отсюда стремление к противоположному полу есть стремление к полноте жизни.

Половым напряжением Розанов объясняет и движение всемирной истории. Колебания полового чувства непосредственно влияет на развитие европейской цивилизации и выражается во взаимном умалении мужского и женского начал. Как пишет Розанов, «первоначальное грубое ворочанье камней культуры» связано с деятельностью первоначального самца (ранние эллины, Одиссей, викинги и пр.), однако постепенно степень полового напряжения понижается до умеренных и даже низких ступеней: «В этих умеренных ступенях зарождается брак, как привязанность одного к одной, как довольство одною. И, наконец, появляется таинственный «+0», полное «не-воление» пола, отсутствие «хочу»»⁷⁰. Таким образом, возникает совершенно новая ситуация культурного творчества.

Розанов разрабатывает концепцию «третьего пола» с его бесплотностью, бессеменностью. У людей «третьего пола», которых он называет «людьми лунного света», согласно его концепции, «в характере много лунного, нежного, мечтательного; для жизни, для дел – бесплодного; но удивительно плодотворного для культуры, для цивилизации. Здесь цветут науки и философия»⁷¹. Появление этого типа людей разрушает психологически тип социальной жизни и даже тип истории. Половое чувство переносится в иные сферы жизни, будь то духовное творчество, религия или культура. И именно в этих людях Розанов видит христианское начало, христианский идеал «святости».

Пансексуализм Розанова, в рамках которого и формируются его культурологические идеи, представляет собой, как мы видим, противоречивую, но тем и интересную попытку выхода из духовного кризиса, имевшего место в России на рубеже XIX-XX вв. При этом Розанов,

⁶⁹ Розанов В.В. Люди лунного света: Метафизика христианства. М.: Дружба народов, 1990. С. 31.

⁷⁰ Там же. С. 54.

⁷¹ Там же. С. 55.

слишком любя жизнь, сам далек от признания правоты аскетического монашества или иночества (монах или инок для Розанова есть собирательный образ «людей лунного света»), бесплотности, а также преступности своей невенчанной любви и незаконнорожденности своих детей (Розанов, состоя в официальном браке и не получив развода со стороны своей жены, тайно обвенчался и жил с другой женщиной, с которой у него были дети). Его жизненная ситуация приносила ему невыносимые душевные страдания. «Моя душа сплетена из грязи, нежности и грусти», – сказал однажды Розанов. Именно свою душу он и пытался раскрыть в своих произведениях и своих идеях. Культурологические взгляды Розанова вызывают очень противоречивые оценки, что объясняется его нарочитым тяготением к крайностям и характерной двойственностью его мышления.

В то же время его творчество посвящено одной теме – судьбе России и ее ключевым ценностям жизни и мировосприятия. Розанов писал, что «кроме русских, единственно и исключительно русских, мне вообще никто не нужен, не мил и не интересен». Характеристики, которые Розанов дает русскому обществу и русским, многогранны, в своих работах он наделяет их самыми разными эпитетами: они и «нигилисты», и «ленивые», и «русские вечные хлысты»; но в то же время они «славные», «духовная нация», «общечеловеки», которым свойственна «интимность, задушевность»; народ «неотесан и груб», «жесток», «русские люди – труха», и в то же время, «русский человек слишком теплый человек», «русский человек не техник, а идеалист». Мы видим, что Розанов стремился создать целостную картину из «неуловимого», и, следуя мысли Достоевского, находил «русскую идею» в исполнении Россией «христианской миссии» – соединении народов и «преображении человечества». В истории России Розанов выделяет три периода: христианство; политическая организация; индивидуальное творчество. Он утверждает, что Россию ждет исторический поворот, «еще более резкий и глубокий», и предполагает, «что характер четвертой фазы нашего исторического развития будет именно синтетический». Вместе с тем основу национального духа, русской идеи Розанов видел в приятии и смирении: «Счастливую и великую родину любить не велика вещь. Мы ее должны любить именно, когда она слаба, мала, унижена, наконец глупа, наконец даже порочна»⁷².

Первостепенное значение для Розанова имели культурно-исторические ценности. Исторические факты и причинно-следственные связи между ними отходили на второй план. Антиномическое мышление Розанова проявлялось не только в разнонаправленности его суждений, но и в том, что он не был автором крупных сочинений, создав особый стиль фрагментарных записей, применяя особый художественный прием и отдавая предпочтение художественным образам, смещая при этом представления и акценты.

⁷² Цит. по: Колесова И.С. Духовно-нравственный прорыв к сильной России: этическое учение И.А. Ильина // International Journal of Humanities and Natural Sciences, 2020. Vol. 6-2 (45). P. 79-81.

5.3. У истоков русского символизма: Дмитрий Мережковский

Проблематика культуры живо занимала «страстного охотника за идеями» (по словам Л.И. Шестова), выделявшегося в кругу своих современников неутомимостью интереса ко всем болевым точкам духовной жизни общества, **Дмитрия Сергеевича Мережковского** (1865-1941 гг.) – писателя, поэта, литературного критика, историка и философа, яркого и неоднозначного представителя Серебряного века, одного из основателей русского символизма.

В 1884 г. Д.С. Мережковский, окончив Третью классическую гимназию Санкт-Петербурга, в которой он начал писать первые стихи, поступил на историко-филологический факультет Петербургского университета, где увлекся философией и французской литературой и вошел в Литературное общество. В студенческие годы Мережковский знакомится с Н.К. Михайловским, Г.И. Успенским, которых впоследствии называл своими учителями, а также с И.А. Гончаровым, А.Н. Майковым и Я.П. Полонским. В 1888 г. Мережковский окончил университет и решил посвятить себя исключительно литературному труду.

Сразу же по окончании университета Мережковский предпринял путешествие по югу России: в Одессу, Сухум и Боржом, где и познакомился с Зинаидой Гиппиус, так же начинающей свою литературную деятельность. В Петербург они уже вернулись вместе, мужем и женой, основав, таким образом, один из самых оригинальных и творчески продуктивных супружеских союзов в истории литературы.

Мережковского привлекают к работе в журнале «Северный вестник», где состоялся его дебют и как критика. При этом каждое очередное выступление Мережковского на поприще истории мировой культуры вызывало в отечественной периодике «эффект скандала». Причиной неприятия очерков Мережковского была их жанровая новизна; «субъективная критика», практиковавшаяся писателем, стала популярной лишь много позже, как форма литературно-философского эссе. На этом поприще Мережковский получил признание, но запоздалое.

Весной 1891 г. Мережковский с супругой отправились в свою первую совместную поездку по Европе, где встретили А.П. Чехова и А.Н. Плещеева, проведя с ними некоторое время.

В 1892 г. Мережковский в Петербурге прочел нашумевшую лекцию «**О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы**», которая была повторена им дважды, а год спустя вышла отдельным изданием. Лекция, наряду со сборником стихотворений «**Символы**», считается манифестом символизма и модернистского обновления искусства. Мережковский обозначил три линии нового искусства, утверждая, что только «мистическое содержание», «язык символа» и импрессионизм способны расширить «художественную впечатлительность» современной русской словесности. Отмечая, что все три составляющие нового движения уже

присутствуют в творчестве Толстого, Тургенева, Достоевского, Гончарова, автор объявлял модернизм, по сути, продолжением тенденций русской литературной классики.

С 1900 г. на квартире у Мережковских начинают проходить первые «мистические собрания», целью которых было создание «новой церкви», идею которой первой сформулировала Гиппиус. Затем в 1901 г. супруги организывают «религиозно-философские собрания» для создания своего рода трибуны для «свободного обсуждения вопросов церкви и культуры... неохристианства, общественного устройства и совершенствования человеческой природы».

Поддержав сочувственно первую российскую революцию, Мережковский после поражения России в русско-японской войне 1904-1905 гг. окончательно уверился в «антихристианской» сущности русского самодержавия. Он сближается с эсерами и неонародниками, а в 1906 г. Мережковские отправляются в свою первую парижскую эмиграцию – «добровольное изгнание», призванное послужить «переоценке ценностей». Позднее, в 1908 г., поддавшись уговорам прибывшего в Париж Бердяева, рассказавшего им о новой ситуации, складывающейся в стране, Мережковские приняли решение вернуться в Россию. В 1909 г. по совету врачей супруги снова отправляются в Париж на лечение, где пробудут до 1911 г. К участию России в войне с Германией Мережковский отнесся крайне отрицательно. Супруги демонстративно отказались участвовать в каких бы то ни было верноподданнических манифестациях и выразили, кроме того, неодобрение в связи с переименованием столицы из Петербурга в Петроград. На некоторое время Мережковский отошел от политики и погрузился в литературную и публицистическую деятельность. Но в начале 1915 г. писатель сближается с будущим председателем Временного правительства России А.Ф. Керенским и даже примыкает к М. Горькому в попытке создать «левопатриотическое» общество, целью которого стал бы скорейший выход России из войны с минимальными потерями.

Наступил 1917 г., в котором, как вспоминала Гиппиус, они «следили за событиями по минутам». Мережковские приветствовали Февральскую революцию, а вот октябрьские события, напротив, вызвали яростный протест Мережковского. Когда Н. Юденич подходил к Петрограду, Мережковские еще надеялись на свержение власти большевиков, но узнав о поражении А. Колчака и А. Деникина, решили бежать из России.

Живя во Франции, Мережковский начинает осознавать опасность надвигающегося фашизма, но при этом в 1941 г. после нападения Германии на СССР Мережковский надеется, что большевизм и национал-социализм уничтожат друг друга. Этого Мережковскому не простят. Заклейменный русской эмиграцией за германофильство, писатель оказался в общественной изоляции вплоть до самой своей смерти в декабре 1941 г. Гиппиус, тяжело переживая смерть мужа, позже признается: «Я умерла, осталось умереть

только телу». Зинаида Николаевна переживет мужа на 4 года и скончается в Париже в 1945 г.

Культурологическая мысль Мережковского изложена в очерках, вошедших в две книги: «Грядущий Хам» (1906 г.) и «Не мир, но меч» (1908 г.), и сводится к положению, что христианство исчерпало свою роль в качестве антитезиса язычества. Впереди – стадия синтеза с характерным для нее «концом истории» и вступлением в «сверхисторическую» фазу вечного блаженства. Путь к этому проходит через духовную революцию. В этом «сверхисторическом» обществе миссия культуры в том, чтобы нести любовь, устранять ненависть, заменять эгоизм самоуважением и равноправием. Но его «Третий Завет» так и остался красивой религиозной мечтой. Зато явление «Грядущего Хама» начало сбываться, ведь именно так он расценил установление большевистской власти в России.

В своем знаменитом эссе Мережковский подверг критике социализм и мещанство, объединив их: «Социализм желает заменить один общественный порядок другим, власть меньшинства, властью большинства. Сила и слабость социализма как религии в том, что он предопределяет будущее социальное творчество и тем самым невольно включает в себя дух вечной середины, мещанства, неизбежное метафизическое следствие позитивизма, как религии, на котором и сам он, социализм, построен»⁷³. И далее Мережковский, обращаясь к молодому поколению интеллигенции, как бы завещает ему: «Не бойтесь никаких соблазнов, никаких искушений, никакой свободы, не только внешней, общественной, но и внутренней, личной, потому что без второй невозможна и первая. Одного бойтесь – рабства худшего из всех возможных рабств – мещанства и худшего из всех мещанств – хамства, ибо воцарившийся раб и есть хам, а воцарившийся хам и есть черт, - уже не старый, фантастический, а новый, реальный черт, действительно страшный, страшнее, чем его малюют, - грядущий Князь мира сего, Грядущий Хам»⁷⁴.

По Мережковскому «хамство» в России имеет три «лица»: прошлое, настоящее и будущее. В прошлом лицо хамства – это лицо церкви, воздающей кесарю Божье, это «православная казенщина», служащая казенщине самодержавной. Настоящее лицо хамства связывалось Мережковским с российским самодержавием, с огромной бюрократической машиной государства. Но самое страшное лицо хамства – будущее, это «лицо хамства, идущего снизу – хулиганства, босячества, черной сотни»⁷⁵. Однако этим трем «лицам» хамства противостоят в России три начала духовного благородства, а именно: живая плоть народа, его живая душа и живой дух России – интеллигенция. И «для того, чтобы в свою очередь три начала духовного благородства и свободы могли соединиться против трех начал духовного рабства и хамства, нужна общая идея, которая соединила бы интеллигенцию, церковь и народ; а такую общую идею может дать только

⁷³ Мережковский Д.С. Грядущий Хам // Новое время. 1990. №39. С. 41.

⁷⁴ Там же. С. 42.

⁷⁵ Там же. С. 43.

возрождение религиозное вместе с возрождением общественным. Ни религия без общественности, ни общественность без религии, а только религиозная общественность спасет Россию»⁷⁶. «Никогда еще люди так не чувствовали сердцем необходимость верить и так не понимали разумом невозможность верить» - так описывает Мережковский современную ему мировоззренческую ситуацию.

Большинство художественных и публицистических произведений Мережковского несут в себе философско-культурологические размышления писателя на религиозные, исторические и современные ему темы. И все они, так или иначе, связаны с богоискательством, с его попыткой создать ни много ни мало, но новую религию «Третьего Завета», у истоков которой, по его мнению, стоял В.С. Соловьев с его идеей Богочеловечества.

5.4. Концепции культуры в русском религиозном экзистенциализме

Как мы видим, русская культурологическая мысль на протяжении всей своей относительно непродолжительной истории демонстрировала неизменное внимание к проблемам существования человека, предлагая при этом разнообразные пути их решения. Вопросы существования человека, его ценности и свободы выходят в русской культурологии на первый план. Идеи проблематики человеческой жизни, осознание несовершенства бытия и наличия в нем иррациональных начал определили на рубеже XIX-XX вв. переход русской мысли к *экзистенциальным проблемам*, таким как трагизм человеческого существования, жизнь перед лицом безнадежности, выбор жизненного пути и т.д.

Первым русским философом-экзистенциалистом принято считать **Льва Шестова** (1866-1938 гг.), однако в культурологии «у водоразделов мысли» стоял другой мыслитель, чье творчество на ранних этапах имеет экзистенциальную окраску и чья философия осмысляла культуру в целостности, обращаясь к ее сущностным религиозным проявлениям, - философ, богослов, священник Русской православной церкви **Павел Александрович Флоренский** (1882-1937 гг.).

П.А. Флоренский после окончания 2-й Тифлисской гимназии в 1899 г. поступил на физико-математический факультет Московского университета, где познакомился с поэтом А. Белым, а через него и со многими видными представителями культуры Серебряного века: В. Брюсовым, К. Бальмонтом, Д. Мережковским и З. Гиппиус, А. Блоком. Окончив в 1904 г. университет, Флоренский поступает в Московскую духовную академию, сделав, таким образом, свой духовный выбор. К концу обучения в академии в 1908 г. Флоренский заканчивает свой главный труд «**Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах**» (название является цитатой из Библии, в которой дается характеристика Церкви), окончательно опубликованный в 1914 г. По окончании академии Флоренский остается в

⁷⁶ Мережковский Д.С. Грядущий Хам // Новое время. 1990. №39. С. 42.

ней читать лекции по курсу истории философии. В 1911 г. он принимает священнический сан и назначается профессором Московской духовной академии по кафедре истории философии.

Революционные события 1917 г. Флоренский воспринял как живой апокалипсис и в этом смысле метафизически приветствовал, правда, склоняясь к теократическому монархизму. В это время он сближается с Розановым и даже становится его духовником.

В 1918-1920 гг. участвовал в работе Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой лавры, убеждая новые власти, что Троице-Сергиева лавра есть величайшая духовная ценность и в духовном смысле «живой музей». В это время на Флоренского начинают поступать первые доносы с обвинениями в создании монархического кружка.

В 1927 г. Флоренского по рекомендации пригласили в качестве профессора во ВХУТЕМАС (Высшие художественно-технические мастерские), где он преподавал вплоть до 1927 г. Флоренский, как инженер по образованию, с 1919 г. работал в области техники и принимал участие в ГОЭЛРО (Государственная комиссия по электрификации России). Однако летом 1928 г. Флоренский был выслан в Нижний Новгород, где, правда, продолжил работу в радиолaborатории. В том же году при содействии супруги М. Горького Е. Пешковой его возвращают из ссылки и даже дают возможность эмигрировать, но Флоренский решает остаться в СССР, что станет для него трагическим исходом.

В 1933 г. Флоренского арестовывают и осуждают на 10 лет заключения, определяя работать в научно-исследовательском отделе управления БАМЛАГа. В 1934 г. Флоренского отправляют на Соловки, где он работает на лагерном заводе йодной промышленности. В 1937 г. особой тройкой НКВД по Ленинградской области он был приговорен к высшей мере наказания и расстрелян. В 1958 и 1959 гг. будет полностью реабилитирован по двум приговорам.

Культура, по мнению Флоренского, не существует как единый во времени и пространстве процесс. Он отрицает эволюцию и прогресс в культуре. С его точки зрения существует два доминирующих и сменяющих друг друга типа культуры – *средневековый* и *возрожденческий*.

Средневековая культура объективна и характеризуется целостностью, органичностью, соборностью, диалектичностью, динамикой, активностью, волевым началом, прагматизмом, реализмом и конкретностью. В свою очередь культура Возрождения субъективна и отличается раздробленностью, индивидуализмом, логичностью, статичностью, пассивностью, иллюзионизмом, отвлеченностью и поверхностностью. Флоренский – сторонник средневековой культуры и отрицает человекобожническую культуру Возрождения, которая, по его мнению, несет в себе начала энтропии, то есть хаоса. Возрожденческая культура, по мнению Флоренского, к началу XX в. себя исчерпала и формируется культура нового типа.

По Флоренскому, культура производна от миропонимания, то есть от религиозного культа, она «есть борьба с мировым уравнением – смертью. Культура (от «культ») есть органически связанная система средств к осуществлению и раскрытию некоторой ценности, которая принимается за безусловную и потому служит предметом веры. Вера определяет культ, а культ – миропонимание, из которого далее следует культура»⁷⁷. Отсюда Флоренский не признает за культурой первичность и самодостаточность. Именно религиозный культ как сакральный источник вечности открывает человеку духовную гармонию и тайны пространства и времени: «Довольно философствовали над религией и о религии... надо философствовать в религии, окунувшись в ее среду»⁷⁸. В культурологической концепции Флоренского культ, во-первых, отвечает за исход борьбы Хаоса (как начала мира) и Логоса (как упорядочения и усложнения мира) и, во-вторых, является способом воспроизведения в культуре структур ее бытия.

Культурологическая мысль Флоренского утверждает органическую связь человека и культуры с природой, основанную на признании духовных ценностей, преобразующих жизнь человека и делающих ее духовной и соборной. Перед человеком, создающим культуру, открывается его соразмерность космосу. При этом человек как микрокосм призван утвердить своей деятельностью и культурой макрокосм или Божественный Лад (Строй).

Культура в свою очередь развивается, по Флоренскому, в своеобразной пространственно-символической сфере – *пневмосфере* – «особой части вещества, вовлеченной в круговорот культуры или, точнее, круговорот духа»⁷⁹. Понятие пневмосферы у Флоренского определяет своеобразное пространственное видение существования культуры, а так как культура для Флоренского – это деятельность человека по организации пространства (культовая практика), то, следовательно, и искусство родственно с ней и, таким образом, религиозно ориентировано. Культ определяет эстетическое видение мира. Красота связана с идеальной сущностью Софии, а через нее – с Божественной Красотой. И человек, чтобы приобщиться к этой Красоте, должен «жить в Боге». Как вершину искусства Флоренский исследует иконописание – «конкретную метафизику бытия», в которой, по его мнению, заключена пространственная структура всеединства и «все подчинено единой цели, верховному эффекту катарсиса».

Своеобразие концепции Флоренского состоит в том, что он, развивая философию всеединства, акцент при этом делает на богопознании, то есть не философизировать культуру, а наоборот, конкретизировать ее положениями ортодоксального православия.

⁷⁷ Флоренский П.А. Автобиографическая статья // Энциклопедический словарь Русского библиографического института «Гранат» / Под ред. проф. В.Я. Железнова, проф. М.М. Ковалевского и др. 7-е изд. Т. 44. М.: Т-во «Бр. А. и А. Гранат и Ко», 1931. С. 843-844.

⁷⁸ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Гаудеамус: Академический проект, 2012. С. 824.

⁷⁹ Флоренский П.А. Макрокосм и микрокосм // Богословские труды: научно-богословский журнал РПЦ. Сб. 24. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1983. С. 231.

Самым известным русским философом, творчество которого проходило в рамках религиозного экзистенциализма, был **Николай Александрович Бердяев** (1874-1948 гг.).

Н.А. Бердяев в 1894 г. поступил на естественный факультет Киевского университета, перейдя через год на юридический факультет. После двукратного ареста (сначала за участие в студенческой демонстрации, затем за хранение и распространение нелегальной литературы) был исключен из университета в 1898 г., а в 1900 г. сослан в Вологду, позже в Житомир.

В 1903-1904 гг. Бердяев принимает участие в организации «Союза освобождения» (нелегального политического движения за введение в России политических прав и свобод), оставаясь в душе, по замечанию самого Бердяева, «социалистом». В этот период у Бердяева складываются дружеские отношения с разного рода мыслителями, писателями, деятелями культуры, среди которых Л. Шестов, С. Булгаков, Д. Мережковский, А. Белый, В. Розанов, З. Гиппиус, В. Иванов и др., и он погружается «в очень напряженную и сгущенную атмосферу русского культурного ренессанса начала XX века».

Революцию 1905 г. Бердяев приветствовал, хотя ему были неприятны «характер, который она приняла, и ее моральные последствия». В 1907 г. Бердяев принимает участие в организации Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге. В следующем году он переезжает в Москву, где после знакомства с участниками «Кружка ищущих христианского просвещения» в его жизни начинается период наибольшей близости к христианству. В 1913 г. после написания им антиклерикальной статьи «Гасители духа» с обличительной критикой Синода был приговорен к ссылке в Сибирь, но начавшаяся Первая мировая война помешала исполнению приговора, и Бердяев три года провел в ссылке в Вологодской губернии.

В октябре 1917 г. в течение непродолжительного времени был членом Временного совета Российской республики (Предпарламента) – совещательного органа при Временном правительстве. В 1918 г. – он вице-председатель Всероссийского союза писателей. В 1919 г. создал Вольную академию духовной культуры, просуществовавшую вплоть до его высылки из Советской России на печально знаменитом так называемом «философском пароходе». В этот период Бердяев читает ряд курсов по метафизике истории, философии Достоевского и др. В 1920 г. избирается профессором Московского университета, при этом дважды подвергается аресту.

После своего отъезда из России Бердяев жил сначала в Берлине, где познакомился с философами М. Шелером, Г. Кайзерлингом, О. Шпенглером; затем с 1924 г. – в Париже, где создает Религиозно-философскую академию и при ней журнал «Путь». Он много пишет и печатается, активно участвует в европейском философском процессе, поддерживая отношения с такими философами, как Э. Мунье, Г. Марсель, К. Барт и др., принимает самое активное участие в деятельности Русского студенческого христианского движения. В 1946 г. Бердяев получил советское гражданство в связи с указом

Президиума Верховного Совета СССР «О восстановлении в гражданстве СССР подданных бывшей Российской империи, а также лиц, утративших советское гражданство, проживающих на территории Франции», но так и не вернулся в Россию, окончив свою жизнь во Франции.

Свои взгляды на культуру Бердяев изложил в работах **«Кризис искусства»** (1918 г.), **«Смысл творчества: опыт оправдания человека»** (1919 г.), **«Воля к жизни и воля к культуре»** (1922 г.), **«О культуре»** (1923 г.), **«Человек и машина (проблема социологии и метафизики техники)»** (1933 г.). Именно в них он раскрывает собственное видение духовной культуры и противопоставляет понятия «культура» и «цивилизация», считая, что культура имеет «душу», являясь высшим потенциалом духовного развития общества.

В осмыслении культуры Бердяев отходит от наукоцентризма в сторону высшего миропонимания, основанного на свободном необъективированном виде познания – религиозном, так как именно оно предполагает высочайший уровень духовной общности. При этом культура, по его мнению, может служить как добру, так и злу.

Бердяев вслед за Мережковским ставит проблему конца истории, под которой понимает глубокий и острый кризис, вызываемый всеобщей отчужденностью, враждой, безличностью и бездуховностью. Последним оплотом гуманизма долгое время, как он считает, была Россия, но и она не устояла под влиянием западного мира с его рационализмом и атеизмом, с чем он и связывает природу большевизма. Но исторический оптимизм Бердяева связан с постсоветской Россией, когда все творческие идеи прошлого, перечеркнутые советской эпохой, вернутся и Россия, объединив все лучшее в западной и восточной культуре, станет носительницей этой двуединой культуры.

Главной категорией в культурологии Бердяева является свобода как абсолютная, иррациональная категория, существующая как нечто, как субстанциональная сила, способная творить из ничего. Это, по Бердяеву, и есть основа бытия, из которой рождается Боготворец, в свою очередь рождающий мир. Таким образом, дуализм Бога-Творца и несотворенной свободы освобождает Бога от ответственности за зло, происходящее в мире, ведь Бог всеблаг, но не всемогущ, он не имеет никакой власти. Человек же – дитя Божье и дитя свободы, «творение Бога через Премудрость, через Божию идею и вместе с тем дитя меонической несотворенной свободы, дитя бездны, небытия»⁸⁰. Свобода, пронизывая всю человеческую деятельность, является состоянием творящего сознания. При этом вне свободы возможна только имитация мысли.

Понятие «культура», по мнению Бердяева, происходит от слова «культ», а, следовательно, культура не есть осуществление новой жизни, нового бытия, она есть осуществление новых ценностей, то есть ее

⁸⁰ Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: АСТ: Хранитель, 2006. С. 34.

достижения в первую очередь символичны, а не реалистичны. Культура является источником и носителем духовной жизни общества и личности.

Схожее понятие «цивилизация», наоборот, имеет сугубо мирское происхождение. Цивилизация абсолютно не связана с символикой культа, она родилась в борьбе с Природой, насквозь «буржуазна» и «демократична». Любая цивилизация, с точки зрения Бердяева, означает апофеоз общего, повторяющегося однообразия, господства материального над идеальным, методов и орудий – над духом и душой, стандарта – над оригинальностью и неповторимостью.

Таким образом, мы видим, что Бердяев различает культуру и цивилизацию. По его мнению, культура духовна, а цивилизация имеет «машинную основу». С развитием общества жизнь делается все более технической. Отсюда техническим становится и мышление, и всякое творчество, и всякое искусство.

При этом цивилизация, по Бердяеву, не есть последняя цель человеческого развития и верховная ценность. С одной стороны, цивилизация освобождает человека от власти стихийных сил природы, но с другой – она есть «объективация человеческого существования» и потому несет с собой порабощение, делая человека своим рабом, и «начинает погибать образ человека»⁸¹, обостряется чувство одиночества и покинутости. По мнению Бердяева, «болезнь одиночества есть одна из основных проблем философии человеческого существования как философии человеческой судьбы»⁸². Высшее общественное устройство, названное им *персоналистическим социализмом*, должно, по его мнению, соединить в себе два принципа: аристократический (с утверждением качественных характеристик личности) и демократический (с утверждением принципа справедливости и братства).

Цивилизация, однако, как считает Бердяев, не истребляет культуру полностью: свои качественные характеристики она меняет на количественные, сохраняя за культурой ее самоценность. В пространстве истории человечества существует четыре состояния: варварство, культура, цивилизация и «религиозное возрождение». Именно религия, по мнению Бердяева, должна стать важнейшим инструментом восстановления культуры, выражая магистральную линию развития человеческой истории.

5.5. «Мир через Культуру». Николай Рерих

На особой исторической этимологии слова «культура», весьма популярной в среде русских мыслителей начала XX в., определяющей его происхождение от латинского корня «культ» (то есть преклонение, почитание, священнослужение) и суффикса «-ур» - архаического корня,

⁸¹ Бердяев Н.А. Философия свободного духа // Н.А. Бердяев. Диалектика божественного и человеческого. М.: АСТ, 2003. С. 220.

⁸² Бердяев Н.А. Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения. Париж: YMCA-press, 1934. С. 57.

общего для многих восточных языков, означающего «свет», «огонь» и восходящего к древнейшему культу огня и света, базируется культурологическая концепция художника, писателя, путешественника, академика Императорской Академии художеств, оставившего после себя богатое и многообразное творческое наследие, **Николая Константиновича Рериха** (1874-1947 гг.).

Н.К. Рерих, которого с детских лет привлекала живопись и история, в 1893 г. одновременно поступает на юридический факультет Петербургского университета и в Высшее художественное училище при Императорской Академии художеств. В это время, занимаясь в студии известного художника А. Куинджи, он тесно общается с известными деятелями культуры того времени – В. Стасовым, И. Репиным, Н. Римским-Корсаковым, Д. Григоровичем, С. Дягилевым. В студенческие годы Рерих становится членом Русского археологического общества, а с 1898 г. начинает сотрудничество с Петербургским Археологическим институтом, проводя самостоятельные археологические раскопки.

Судьбоносной для молодого Рериха стала встреча с Л.Н. Толстым, обратившемся к нему со словами напутствия в творческой жизни. Также духовным напутствием для Рериха станет и общение с о. Иоанном Кронштадтским.

Уже в 24 года Рерих становится помощником директора музея при Императорском обществе поощрения художеств и одновременно помощником редактора художественного журнала «Искусство и художественная промышленность».

В 1903-1904 гг. Рерих совершает большое путешествие по России, посетив более 40 городов с целью изучения корней русской культуры. После этого он активно участвует во многих художественных проектах – от возведения и оформления архитектурных сооружений до работ для театральных постановок. Как художник Рерих работал в области станковой, монументальной (фрески, мозаика) и театрально-декорационной живописи.

С 1906 по 1918 гг. Рерих являлся директором Школы Императорского общества поощрения художеств, одновременно занимаясь преподавательской работой. Помимо русской философии, начинает изучать философию Востока, постоянно участвует в зарубежных выставках. В 1909 г. Рерих был избран академиком Российской академии художеств.

В 1910 г. Рерих возглавил художественное объединение «Мир искусства», членами которого были А. Бенуа, И. Грабарь, В. Серов, К. Петров-Водкин, Б. Кустодиев и др. В это время он создает картины антивоенного характера и пишет статьи, посвященные охране мира и культуры.

В 1916 г. из-за тяжелой болезни легких Рерих по настоянию врачей с семьей переезжает в Великое княжество Финляндское, на побережье Ладожского озера. Близость к Петрограду позволила ему продолжить заниматься общественными делами. После Февральской революции 1917 г.

становится помощником председателя Особого совещания по делам искусств при комиссаре Временного правительства (председателем был М. Горький). Однако после октябрьских событий 1917 г., отделения Великого княжества Финляндского от России и закрытия границ в ходе последующей гражданской войны Рерих оказался отрезанным от Родины.

В 1918 г., получив приглашение из Швеции, Рерих проводит там персональные выставки. На общественном поприще вместе с писателем Л. Андреевым организует кампанию против большевиков, активно сотрудничает с эмигрантскими организациями, помогающими войскам генерала Н. Юденича. В 1919 г. Рерих переезжает в Лондон, надеясь оттуда отправиться в Индию, однако из-за финансовых трудностей ему приходится задержаться. По приглашению С. Дягилева оформляет театральные постановки, а также проводит персональные выставки, знакомится с Р. Тагором, поддерживает отношения с Г. Уэллсом, Д. Голсуорси и др.

В 1920 г. по приглашению Чикагского института искусств Рерих переезжает в США, где организует имеющие исключительный успех выставки, читает лекции о русском искусстве, об этическом и эстетическом воспитании, учреждает «Мастер-Институт объединенных искусств» и Музей Рериха.

В 1923 г. Рерих покидает Америку и следует в Париж, а затем в Индию – свою давнюю мечту – начиная масштабную Центрально-Азиатскую экспедицию в поисках Шамбалы – мифической страны в Тибете, упоминаемой в древних текстах индуизма и буддизма.

В 1934 г., несмотря на свое достаточно терпимое отношение к большевикам и СССР, Рерих в своем публичном выступлении в Харбине противопоставил себя как фашистам, так и коммунистам, а в следующем году он опубликовал в эмигрантской прессе эссе, в котором выразил возмущение актами вандализма в Советской России.

Для систематизации и обработки обширного научного материала, собранного во время экспедиции, Рерих основывает в Индии Институт «Урусвати», что в переводе с санскрита означает «свет утренней звезды». Здесь же, в Западных Гималаях, в долине Куллу, пройдет последний период жизни художника. В это время продолжается активное сотрудничество Рериха с культурными центрами Америки и Европы.

С 1936 г. Рерих стремится вернуться на Родину, но все безуспешно. После начала Великой Отечественной войны, находясь в Индии, Рерих с самых первых дней использует все возможности, чтобы помочь России, перечисляя деньги в фонд советского Красного Креста и Красной Армии. После окончания войны художник последний раз запрашивает визу на въезд в Советский Союз, но уходит из жизни, так и не узнав, что в визе ему отказали. При этом перед смертью Рерих оставляет завет: «Любите Родину. Любите народ русский. Любите все народы на всех необъятностях нашей Родины. Пусть эта любовь научит полюбить и все человечество. ...

Полюбите Родину всеми силами – и она вас возлюбит. Мы любовью Родины богаты. Шире дорогу! Идет строитель! Идет народ русский!».

Философско-культурологическое наследие Рериха отличается особым стилем, органично соединяя в себе нравственно-философское и поэтично-образное видение и осмысление культуры. В своих философско-художественных очерках (прежде всего, в совместной с его супругой Еленой Рерих серии книг «*Живая этика*», опубликованной в 1924-1938 гг.) Рерих создает новую концепцию культуры, основанную на идеях «*Живой Этики*» (Агни-йога).

Культура, по мнению Рериха, тесно связана с космической эволюцией человечества и есть величайший устой этого процесса. Культура покоится на Красоте и Знании (здесь Рерих, повторяя известную фразу Достоевского, вносил в нее свою поправку – «осознание Красоты спасет мир»). Красота познается человеком лишь посредством Культуры, неотъемлемой частью которой является творчество. В понятие культуры Рерих включал синтез лучших достижений человеческого духа в области религиозного опыта, науки, искусства, образования: «Культура есть почитание Света. Культура есть любовь к человеку. Культура есть благоухание, сочетание Жизни и Красоты. Культура есть синтез возвышенных и утонченных достижений. Культура есть оружие Света. Культура есть спасение. Культура есть двигатель. Культура есть сердце»⁸³. Отсюда принципиальное отличие культуры от цивилизации: если культура имеет отношение к духовному миру человека, то цивилизация есть лишь внешнее обустройство человеческой жизни во всех ее материальных аспектах.

Культура, по Рериху, строится на фундаменте неограниченного познания, просвещенного труда, неустанного творчества и благородной жизни. На вершине ее – подлинная, самоотверженная любовь к человечеству и отечеству, к природе и каждой личности как высшей ценности.

Девиз, провозглашенный Рерихом и ставший основой его культурологической концепции – «*Мир через Культуру*». По мнению Рериха, «жизнь преобразается подвигами Культуры. Трудны они во времена узкого материализма, но, тем не менее, мы знаем, что лишь эти подвиги составляют двигательную силу человечества»⁸⁴. Следовательно, необходимо безмерно укреплять в общественном сознании традицию почитания Культуры. Движение за культуру должно приобрести широкий общественный размах, вызвать сочувствие и поддержку у всех слоев общества. И здесь, по мнению Рериха, предстоит проделать два вида работы: просветительскую и охранительную: «Да, да, именно об Искусстве и Культуре нужно думать во все времена жизни, и в самые тяжкие. Во всех условиях нужно хранить то, чем жив дух человеческий»⁸⁵. При этом Рерих предостерегает общество от

⁸³ Рерих Н.К. О вечном....: Книга о воспитании. М.: Политиздат, 1991. С. 86.

⁸⁴ Рерих Н.К. Избранное. М.: Сов. Россия, 1979. С. 263.

⁸⁵ Рерих Н.К. О вечном....: Книга о воспитании. М.: Политиздат, 1991. С. 321.

опошления движения за культуру, чтобы драгоценное понятие Культуры ни в коем случае не попало в число модных заголовков.

С большим почтением Рерих относился к благородной деятельности работников культуры, считая их не только просветителями народа, но и активными борцами против невежества и пороков общества. По Рериху, труд работника культуры подобен работе врача, так как он заботится о духовном оздоровлении жизни: «Терпим ко всем, для каждого имеет ободряющее слово, открыт сердцем ко всему, где его опыт и знания могут быть полезны. Культура как символ света направлена против тьмы, жестокости, насилия»⁸⁶.

Культурологические идеи Рериха, в конечном счете, выражались в предложении и разработке им в 1928 г. в соавторстве с доктором международного права и политических наук Парижского университета Г. Шклявером и членом Гаагского международного суда Ж. Праделем проекта Договора об охране художественных и научных учреждений и исторических памятников (*Пакт Рериха*). Вместе с Договором Рерих предлагает отличительный знак для идентификации объектов охраны – Знамя Мира, представляющее собой белое полотнище с красной окружностью и вписанными в нее тремя красными кругами, символизирующими единство прошлого, настоящего и будущего в круге вечности (по другой версии – религия, искусство и наука в круге культуры). Подписание Пакта состоялось в 1935 г. в Вашингтоне при личном участии президента США Ф. Рузвельта представителями двадцати одной страны Северной и Южной Америки. В 1938 г. к Пакту присоединилась Индия. Рерих надеялся, что Пакт будет иметь и воспитательное значение, со школьных лет воспитывая молодое поколение на благородных идеях сохранения истинных ценностей всего человечества.

Поиск истоков и духовных основ мировой культуры получили отражение в живописном и литературном наследии Рериха, посвященном легендарной Шамбале. Шамбала – это буддийское наименование места пребывания в Гималаях, на границе Индии и Непала, общины великих Махатм, таинственная страна и состояние души, соединения человека с Богом, будущее эпохи духовности, культуры, разума и мировой общины, в которой воплощены мечты о земном Рае и будущем всеобщем братстве. Вход в эту страну известен лишь избранным. В понятии Шамбалы выражено представление о новой эре могучих энергий, которыми может овладеть человек, прежде всего, эре Агни – космического Огня. При этом сила людей связана с радостью, которая есть особая мудрость, которую нужно создавать, замечать и распознавать: «Умейте призвать радость. Кроме всех Муз, есть и Муза радости. Призвать эту покровительницу можно лишь словами и мыслями прекрасными. Не вздумайте угрожать ей и требовать, она приходит путем прекрасным»⁸⁷.

⁸⁶ Рерих Н.К. О вечном....: Книга о воспитании. М.: Политиздат, 1991. С. 317.

⁸⁷ Агни-Йога. Надземное. Ч. 2: Внутренняя Жизнь. М.: Сфера, 1995. С. 158.

Творческое наследие Рериха, несомненно, содействует преодолению антагонизма во имя мира на Земле, ведь его концепция заложила основы нового мышления, о котором так настойчиво и много говорят наши современники. Рерих верил в безграничные возможности творчества человека и развития его способностей путем, прежде всего, увеличения потенциала психической энергии, расширяющей представления о пределах человеческих возможностей.

Таким образом, в рамках русской культурологической мысли Серебряного века была предпринята попытка решить вечные проблемы человеческие бытия с позиции современного человека, столкнувшегося с трагизмом существования в «царстве буржуазности». И эти идеи в дальнейшем были восприняты и развиты многими мыслителями XX столетия. Культурологические концепции Серебряного века имели большое значение для развития русской культуры. Прежде всего, они показали необходимость сохранения и возрождения духовности в условиях нового века.

Примерный план практического занятия

Вопросы для обсуждения:

1. Поиск синтеза веры и разума в культурологической мысли Серебряного века.
2. Появление «нового религиозного сознания».
3. В.В. Розанов: философия парадоксального мира.
4. Д.С. Мережковский: между традицией и новаторством.
5. Константы духовной культуры в русском религиозном экзистенциализме.
6. Мир через культуру: история проекта «Пакт Рериха».

Контрольные вопросы и задания для самостоятельной работы:

1. Как в сборнике «Вехи» преломились и нашли отражение вопросы культуры?
2. Обоснуйте основные подходы и дискуссии в определении Серебряного века.
3. Как воспринимался «рубеж веков» в сознании современников Серебряного века?
4. Какие новые духовные ценности появились в мировоззрении людей конца XIX – начала XX вв.?
5. Как в творчестве В.В. Розанова представлены темы пола и брака и почему эти темы были ключевыми в позднем периоде?
6. Каким был главный принцип ранних русских символистов?
7. Какие три главных начала «нового искусства» выделял Д.С. Мережковский?

8. Как символисты определяли понятие «символ»?
9. Какие направления представлены в русском религиозном экзистенциализме и чем они отличаются?

Темы эссе:

1. «Не «мы мысли меняем как перчатки», но, увы, мысли наши изнашиваются, как и перчатки» (В. Розанов).
2. «Культура есть любовь к человечеству» (Н. Рерих).

Библиографический список:

1. Агни-Йога. Надземное. Ч. 2: Внутренняя Жизнь. М.: Сфера, 1995. 844 с.
2. Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: АСТ: Хранитель, 2006. 478 с.
3. Бердяев Н.А. Философия свободного духа // Н.А. Бердяев. Диалектика божественного и человеческого. М.: АСТ, 2003. 414 с.
4. Бердяев Н.А. Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения. Париж: YMCA-press, 1934. 178 с.
5. Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, М.О. Гершензона, А.С. Изгоева, Б.А. Кистяковского, П.Б. Струве, С.Л. Франка. Свердловск: Изд-во Уральского ун-та, 1991. 235 с.
6. Емельянов Б.В. История русской философии XX века: учебник для вузов. – 5-е изд., испр. и доп. М.: Издательство Юрайт, 2025. 249 с.
7. Из глубины: Сборник статей о русской революции. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990. 298 с.
8. Иконникова С.Н. История культурологии: учебник для вузов. – 3-е изд., перераб. и доп. М.: Издательство Юрайт, 2025. 420 с.
9. Колесова И.С. Духовно-нравственный прорыв к сильной России: этическое учение И.А. Ильина // International Journal of Humanities and Natural Sciences, 2020. Vol. 6-2 (45). P. 79-81.
10. Мережковский Д.С. Грядущий Хам // Новое время. 1990. №39. С. 40-42.
11. Н.А. Бердяев о русской философии: в 2 т. Т. 2. Свердловск: Изд-во Уральского университета, 1991. 288 с.
12. Рерих Н.К. Избранное. М.: Сов. Россия, 1979. 382 с.
13. Рерих Н.К. О вечном...: Книга о воспитании. М.: Политиздат, 1991. 462 с.
14. Розанов В.В. Люди лунного света: Метафизика христианства. М.: Дружба народов, 1990. 297 с.
15. Соловьев В.М. Культурология: учебник для вузов. – 2-е изд., испр. и доп. М.: Директ-Медиа, 2019. 616 с.
16. Трофимова Р.П. История культурологии в России: учебник для вузов. М.: Издательство Юрайт, 2025. 460 с.

17. Флоренский П.А. Автобиографическая статья // Энциклопедический словарь Русского библиографического института «Гранат» / под ред. проф. В.Я. Железнова, проф. М.М. Ковалевского и др. Т. 44. М.: Т-во «Бр. А. и А. Гранат и Ко», 1931.

18. Флоренский П.А. Макрокосм и микрокосм // Богословские труды: научно-богословский журнал РПЦ. Сб. 24. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1983. С. 230-241.

19. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Гаудеамус: Академический проект, 2012. 904 с.

Тема 6. Культурологическая мысль Русского зарубежья

*Культура, как она обычно понимается у нас,
целиком отмечена печатью утилитаризма.*

Семен Франк

6.1. Культурология евразийства: культурно-историческая концепция самобытности

1917 год, приход к власти большевиков и последующая Гражданская война в России сопровождались огромной по масштабам эмиграцией, в которой оказались лучшие интеллектуальные силы страны, продолжившие свою деятельность в европейских центрах – Берлине, Париже, Праге и т.д., где возникали различные идейные движения и организации.

Обновленным и теоретически продолженным вариантом «русской идеи» стала, возникшая в среде русской эмиграции 1920-1930-х гг., концепция *евразийства*, центральной идеей которой является понимание России-Евразии как самобытной цивилизации, объединившей элементы Востока и Запада, как самостоятельного географического и исторического мира, расположенного между Европой и Азией, но отличающегося от обеих в геополитическом и культурном аспектах.

Эту концепцию выдвигали так называемые евразийцы, первыми из которых по праву можно считать **Петра Николаевича Савицкого** (1895-1968 гг.), географа, экономиста, философа, культуролога, и **Николая Сергеевича Трубецкого** (1890-1938 гг.), лингвиста, философа, этнографа и историка, которые и заложили теоретическую основу евразийского учения.

П.Н. Савицкий обучался на экономическом факультете Петроградского политехнического института имени Петра Великого, где впоследствии продолжил занятия наукой под руководством П.Б. Струве, примкнув и к возглавляемому им правому крылу кадетской партии, а позднее став одним из теоретиков русского национал-либерализма, публикуясь в журналах Струве «Великая Россия» и «Русская мысль».

В 1916-1917 гг. Савицкий работал за границей, в русском посольстве в Норвегии. В Россию вернулся непосредственно перед октябрьскими событиями 1917 г., после которых уехал на Украину, вступив там в вооруженную борьбу на стороне гетмана П. Скоропадского с войсками С. Петлюры. В 1919 г. примкнул к Вооруженным силам Юга России под командованием А. Деникина и стал заместителем министра иностранных дел в правительствах сначала А. Деникина, а затем П. Врангеля. С остатками врангелевской армии Савицкий и эмигрирует в Константинополь, где совместно со Струве возобновит издание журнала «Русская мысль», но со временем под влиянием идей Н.С. Трубецкого отойдет от Струве из-за идейного конфликта.

В 1920 г. Савицкий переезжает в Болгарию, где участвует в выпуске первого евразийского сборника **«Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев»** (1921 г.). С конца 1921 г. в Чехословакии, где становится приват-доцентом русского юридического факультета в Праге – эмигрантского высшего учебного заведения, существовавшего с 1922 по 1933 гг. Преподавал географию и экономику во многих учебных заведениях (Русский народный университет, Русский институт сельскохозяйственной кооперации и др.). В 1930-х гг. преподавал в Пражском немецком университете русский и украинский языки и руссиеведение. В 1940-х гг. был директором русской гимназии в Праге.

Савицкий поначалу надеялся на скорое падение большевиков и поэтому был готов вернуться в Россию в любое время. Отсюда, как и многие евразийцы, попал под влияние операции ОГПУ под названием «Трест», поверив в существование в СССР законспирированного антибольшевистского подполья – «Монархического объединения Центральной России». По линии «Треста» в 1927 г. Савицкий тайно посещает СССР и встречается с местоблюстителем Патриаршего престола митрополитом Петром, который благословил его на борьбу за воссоздание национальной России.

В годы Второй мировой войны Савицкий занимался антинацистской пропагандой, выступая, прежде всего, против набора русских эмигрантов во власовскую армию, за что подвергался преследованиям со стороны гестапо. Но в 1945 г. после освобождения Праги советской армией был арестован органами СМЕРШ как бывший участник Белого движения (несмотря даже на патриотическую позицию в годы войны), перенаправлен в Москву, где был осужден на 8 лет лагерей за контрреволюционную деятельность. Отбывал наказание в Дубравлаге, в Мордовии.

В 1956 г. Савицкий был освобожден и реабилитирован. От предложения остаться в Москве отказался и вернулся в Чехословакию, где до конца жизни (умер Савицкий во время событий «Пражской весны») занимался переводами, переписываясь с «последним евразийцем» Л.Н. Гумилевым, так и оставшись верным идеям евразийства.

Помимо вышеупомянутого евразийского сборника, раскрытие культурологического аспекта евразийской концепции Савицкого представлено в его статье **«Миграция культуры»** (1921 г.), в которой история мировой культуры рассматривалась им как постепенное смещение культурных центров с юга на север.

Истинный идеолог евразийства Савицкий по соображениям старшинства уступал руководящие роли в официальных евразийских организациях лишь Трубецкому.

Н.С. Трубецкой, сын ректора Московского университета, философа Сергея Николаевича Трубецкого, с 13 лет посещавший заседания этнографического отдела Московского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете, а в 15 лет

опубликовавший свою первую научную работу, в 1908 г., окончив экстерном гимназию, поступает на историко-филологический факультет Московского университета, где проходит обучение по циклу философско-психологического отделения. Затем Трубецкой переводится на отделение западноевропейских литератур и наконец – на отделение сравнительного языкознания. После окончания университета в 1912 г. был оставлен при нем и направлен в научную командировку в Германию, где стажировался в Лейпцигском университете в 1913-1914 гг. Вернувшись, стал преподавать в Московском университете. Революционный 1917 г. застал его в научной поездке на Кавказ и Трубецкой остается в Кисловодске и с 1918 г. преподает в Ростовском университете.

В 1920 г. Трубецкой эмигрирует в Болгарию, где преподает в Софийском университете и участвует в издании вышеупомянутого сборника **«Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев»**. Затем в 1923 г. переезжает в Вену и начинает преподавать в Венском университете. В 1920-е гг. Трубецкой активно публикуется в периодических изданиях евразийцев, но в 1929 г. в знак протеста против просоветской и прокоммунистической направленности газеты «Евразия» вышел из состава руководящих органов евразийского движения, продолжив поддерживать личные контакты с Савицким.

В 1930-х гг. выступал в печати против национал-социализма. В 1938 г. после аншлюса Австрии Трубецкой подвергся притеснениям со стороны гестапо. По признанию Савицкого, от концлагеря Трубецкого спас только титул князя. Во время обысков была конфискована значительная часть его научных рукописей и впоследствии утрачена. Не перенеся потери, в этом же году Трубецкой скончается от инфаркта миокарда.

Среди сочинений Трубецкого, посвященных евразийской концепции, прежде всего, стоит отметить работу **«Наследие Чингисхана. Взгляд не с Запада, а с Востока»**, изданную в Берлине в 1925 г.

Евразийцы подчеркивали факт глубокого культурного переворота, совершающегося в XX в. и связанного с кризисом западно-европейской культуры. В новой культурной эпохе центральное место будет принадлежать не Европе, а России. На смену западной культуре придет новый тип культуры, следовательно, по мнению евразийцев, духовную опору следует искать, прежде всего, в русских корнях, русской традиции и на русской почве. Задача русской культуры – обогатить западную культуру здоровыми началами, содержащимися в православии, духовном богатстве России и коллективистской основе русской души.

В соответствии с евразийской концепцией, признавалось определение России как особого исторического и географического пространства. Россия, по мнению евразийцев, не принадлежит ни к Востоку, ни к Западу, являясь отдельным культурным миром, порожденным особым субконтинентом – Евразией. Россия как Евразия есть, по определению Савицкого, *месторазвитие*, то есть географический, этнический, хозяйственный,

исторический и культурный ландшафт одновременно, а «флагоподобному широтно-полосовому зональному сложению евразийских низменностей-равнин противостоит мозаическое дробное зональное сложение Европы»⁸⁸. Отсюда параллельным и горизонтальным географическим зонам Евразии (пустыне, степи, лесу, тундре) соответствует особый «волновой» ритм исторического развития. Исходя из этого, русскую историю евразийцы рассматривают посредством соотношения между *лесом* и *степью*: от объединения леса и степи в древнейшие времена, далее через борьбу леса и степи и сначала победу степи над лесом, а затем победу леса над степью снова к объединению леса и степи.

Вместе с тем, по мнению Трубецкого, интересам России-Евразии ближе восточный («*туранский*») элемент. Этим объясняется особое отношение евразийцев к монголо-татарскому периоду в истории России, которому они придавали большое значение в культуре. Киевская Русь, согласно евразийской концепции, не есть основа Русского государства, ведь почти вся территория России некогда составляла часть Монгольской империи. При этом, как пишет Трубецкой, «Россия есть лишь часть монархии Чингисхана»⁸⁹. Трубецкой, не подвергая сомнению тяжесть потрясения от вторжения войск Чингисхана на Русь, обнаруживает в этом процессе и положительную сторону. В качестве главного довода им выдвигается сохранение монголами христианско-православных устоев, при том, что западная экспансия в это же время преследовала цель католизации России. Также монгольский тип организации власти способствовал созданию мощного Московского царства, которое и легло в основу будущей Российской империи. Отсюда культуuroобразующей силой евразийцы считали вовсе не славянский элемент, а азиатский, воплощенный в Монгольской империи: «Монголы формулировали историческую задачу Евразии, положив начало ее политическому единству и основам ее политического строя»⁹⁰. Затем для «обрусения» монгольской идеи государственности была заимствована византийская государственная система, что и привело к трансформации монгольской государственной идеи в православно-русскую и Москва стала «объединительницей евразийского мира».

Такой подход встретил много критики, выражающейся в том, что «Византизм означал цезарепапизм, то есть абсолютную концентрацию в руках светского правителя мирской и духовной власти. После христианизации Руси первыми подобной установки придерживались киевские князья. От них и вели свою родословную московские государи. В империи Чингисхана вообще не существовало государственной религии, там все веры были равны. Так что Москве от монголов перенимать было нечего: все необходимое она находила в своей «собственной античности» (Д.С.

⁸⁸ Савицкий П.Н. Россия – особый географический мир. Прага: Евразийское кн. изд-во, 1927. С. 45-46.

⁸⁹ Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М.: АГРАФ, 1999. С. 31.

⁹⁰ Там же. С. 32.

Лихачев) – древнекиевских временах, к которым и восходило ее политическое бытие. Не понимать (а тем более не знать) Трубецкой этого не мог, однако «евразийский соблазн» (по образному выражению Г.В. Флоровского) заставлял его упорно отказываться от бесспорных исторических фактов»⁹¹.

Евразийцы подчеркивали особое значение общности развития населяющих Россию-Евразию народов и близость их культур, отрицая культурный европоцентризм и утверждая взаимодействие культур евразийских народов при устойчивой самоценности и самобытности каждого из них. При этом, по их мнению, Российская империя не была евразийской моделью государства, так как слишком тесно сближалась с европейским миром. Идея единого общеевразийского государства получила практическое выражение в создании СССР. Именно Советский Союз оказался подающим большие надежды евразийским проектом, поскольку стал на путь самобытного исторического развития, прерванного Петром I.

Позднее идеи евразийцев получили продолжение в трудах советского ученого, археолога, историка, востоковеда, этнолога и философа, доктора исторических наук **Льва Гумилева** (1912-1992 гг.), сына Н. Гумилева и А. Ахматовой, и рассматривались им в качестве универсального ключа в диалоге культур.

6.2. Метафизика культуры. Сергей Булгаков

Огромный пласт культурологических воззрений, ранее практически никем не исследовавшийся и не выделявшийся в качестве самостоятельного объекта изучения, мы находим в философском наследии философа, богослова, экономиста, православного священника **Сергея Николаевича Булгакова** (1871-1944 гг.), наиболее известного своим учением о Софии, Премудрости Божьей, получившим неоднозначную оценку и даже осуждение со стороны Русской православной церкви и Русской православной церкви за границей.

С.Н. Булгаков до 1888 г. учился в Орловской духовной семинарии, но потеряв веру и даже совершив попытку самоубийства, перешел в классическую гимназию, среди учителей которой был В.В. Розанов. В юности увлекся марксизмом, а в 1894 г. окончил юридический факультет Московского университета и был оставлен при кафедре политической экономии и статистики для подготовки к профессорскому званию. Параллельно с 1895 г. Булгаков начал преподавать политическую экономию в Императорском Московском техническом училище.

С 1898 г. в течение двух лет стажировался в Германии, где лично общался с представителями германской социал-демократии. После защиты диссертации в 1901 г. переехал в Киев, где был назначен профессором

⁹¹ Замалеев А.Ф. Курс истории русской философии: Учеб. пособие для гуманит. вузов. М.: Наука, 1995. С. 157.

Киевского политехнического института и приват-доцентом Киевского университета Святого Владимира.

Под влиянием философии Канта Булгаков возвращается к идеализму, а философия В.С. Соловьева, делающая христианство организующим принципом общественного творчества, становится для него последним словом мировой философской мысли, что ярко им представлено в виде сборника **«От марксизма к идеализму»**, вышедшего в 1903 г.

В 1906 г. по возвращении в Москву преподавал в Московском университете, а также в Московском коммерческом институте. В этом же году Булгаков избирается депутатом II Государственной думы от Орловской губернии как беспартийный кандидат.

В 1911 г. Булгаков в составе большой группы либерально настроенных преподавателей покидает Московский университет в знак протеста против политики Министерства народного просвещения во главе с министром Л.А. Кассо по ограничению свободы собраний в университетах вплоть до их закрытия. Среди подавших в отставку профессоров Московского университета были известные ученые: психиатр В.П. Сербский, естествоиспытатель К.А. Тимирязев, философ и правовед Е.Н. Трубецкой, химик Н.Д. Зелинский, физик П.Н. Лебедев, юрист Г.Ф. Шершеневич, естествоиспытатель В.И. Вернадский, математик С.А. Чаплыгин, историк А.А. Кизеветтер, правовед Б.А. Кистяковский, правовед П.И. Новгородцев и многие другие (всего около 130 человек).

Последующие годы станут для Булгакова периодом наибольшей общественно-публицистической активности и переходом от лекций и статей на темы религии и культуры к оригинальным философско-культурологическим разработкам.

В 1917 г. Булгаков – член Всероссийского поместного собора Православной российской церкви. Октябрьские события 1917 г. воспринял отрицательно. В 1918 г. Булгакова рукополагают сначала в диакона, затем в священника и в этом же году он покидает Москву, переезжая сначала в Киев, а после в Крым, где находились его жена и дети. В 1919-1920 гг. – член Таврического епархиального собора в Симферополе и профессор политической экономии и богословия Таврического университета, откуда будет уволен после прихода в Крым большевиков.

В 1922 г. Булгаков был арестован по обвинению в политической неблагонадежности и выслан в Константинополь в составе так называемого «философского парохода» без права возвращения в РСФСР. После недолгого пребывания в Константинополе переехал в Прагу и с 1923 г. занял должность профессора по кафедре церковного права и богословия на юридическом факультете Русского научного института, параллельно начав службу в пражском Свято-Николаевском соборе.

В 1925 г. Булгаков переезжает в Париж, где принимает активное участие в создании Свято-Сергиевского православного богословского института, в котором и будет работать до своей кончины в 1944 г., совершив

в 1934 г. большую поездку по США в рамках деятельности в экуменическом движении и успев в оккупированном Париже написать труд «Расизм и христианство», развенчивающий идеологию фашизма.

Культурологическая мысль Булгакова, в сжатом виде изложенная в его речи на съезде православной культуры в 1930 г., опубликованной под названием «**Догматическое обоснование культуры**», основывается на его интересе к вопросам бытия, материального мира во всем его объеме (от проблем пола до проблем социального устройства общества), но обязательно рассматриваемых им в аспекте христианского миропонимания. Реальный мир представляется Булгакову живым, то есть обладающим «душой мира», которой «свойственна собственная свобода, поскольку она есть общее начало жизни творения»⁹². Иное название «души мира» – *София* – связующее звено между Богом и миром. По Булгакову, Бог сотворил мир из самого себя, и тварная София в нем стала воплощать Божественный замысел об этом мире – Благо, Истину и Красоту. Вообще явление Красоты в мире означает, по мысли Булгакова, ее Божественное происхождение. Основное ее условие в мире заключается в переходе форм от несовершенных к совершенным. При этом красота природы – низшая форма прекрасного, а духовная красота человека – высшая. В конечном итоге Красота есть устройство мира в Боге, знак вечности; она абсолютна, трансцендентна, бытийна.

К тварному миру относится и человек, являющийся носителем Софии, ее творческого потенциала: «Природа человекообразна, она познает и находит себя в человеке, человек же находит себя в Софии и через нее воспринимает и отражает в природу умные лучи Божественного Логоса, через него и в нем природа становится софийна»⁹³. Человек, как и Бог, является творцом, но творчество, по Булгакову, это не более, чем воссоздание идеального первообраза: «Человеческое творчество не содержит поэтому в себе ничего метафизически нового, оно лишь воспроизводит и воссоздает из имеющихся, созданных уже элементов и по вновь находимым, воссоздаваемым, но также данным уже образцам. Человеческое творчество создает не «образ», который дан, но «подобие», которое задано»⁹⁴. Таким образом, человек творит мир по законам Красоты, распознавая в нем его софийные первообразы.

По мысли Булгакова, история человечества «вызревает», приближаясь к трагическому своему завершению. Искусство, хотя и софийно по своей сути, утрачивает возможность действовать на путях преобразования мира и, следовательно, не достигает заложенной в нем софийности. В этом подлинная трагедия искусства. Но при этом Булгаков явно заявляет о возможности спасения тварного мира без каких-либо исключений. В итоге спасутся все (как у Достоевского: «красотою мир спасется»), поскольку

⁹² Булгаков С.Н. Невеста Агнца. М.: Общедоступный Православный ун-т, основанный протоиереем Александром Менем, 2005. С. 143.

⁹³ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: Наука, 1990. С. 139.

⁹⁴ Там же. С. 140-141.

именно Красота представляет несомненную реальность, находящуюся в мире и своими чувственными образами просветляющую путь человека к Богу.

Булгаков, не отрицая роли Запада как школы демократии и правового государства, не считает при этом идеальными ни европейскую культуру, ни западную цивилизацию в целом, так как, по его мнению, они слишком обделены в духовной сфере и замкнуты в так называемом культурном эпикурействе с его «комфортом жизни». По мысли Булгакова, именно России уготовано по праву наследия эллинской культуры в будущем реализовать свой упущенный шанс стать творческим продолжателем эллинизма. При этом, учитывая советские реалии, он все больше убеждался в том, как мало еще развито в России культурное сознание, что обрекает страну и народ на культурное одиночество, изоляцию и замкнутость.

В целом культурологическая установка Булгакова заключается в очеловечении мира, обожении человека и оцерковлении культуры. И именно в православии, с его точки зрения, и заложен необходимый потенциал для воплощения этой установки в жизнь.

6.3. Концепция культурного самоопределения в творческом наследии Ивана Ильина

В культурологической мысли России, в ее переломный период, находит свое оригинальное отражение проблема *культурного самоопределения* русского народа, представленная в трудах философа и публициста **Ивана Александровича Ильина** (1883-1954 гг.).

И.А. Ильин во время обучения на юридическом факультете Московского университета получил фундаментальную подготовку по праву под руководством философа-правоведа П.И. Новгородцева. Больше всего студента Ильина интересовала немецкая классическая философия, он изучает труды Канта, Шеллинга, Гегеля, причем, будучи наполовину немцем, свободно читал их на языке оригинала. В 1906 г. по окончании университета Ильин по предложению Е.Н. Трубецкого был оставлен для приготовления к профессорскому званию. С 1909 г. – приват-доцент по кафедре энциклопедии права и истории философии права Московского университета.

В 1910 г. Ильин отправляется в научную командировку за границу и проводит два года в городах Германии и Франции, занимаясь изучением новейших течений европейской философии. По возвращении в Россию Ильин с 1913 г. продолжил работать в Московском университете, а также читать лекции на Московских высших женских курсах.

Октябрьские события 1917 г. Ильин воспринял как катастрофу, рассматривая само образование советского государства как отрицание «исторической России», и решил активно бороться с незаконным режимом. В 1918 г., получив звание профессора, он трижды подвергался аресту и в общей сложности около двух месяцев содержался в неволе. Только известность Ильина помогла ему избежать наказания, и он был оправдан за

недостаточностью доказательств. В 1921 г. Ильин становится председателем Московского психологического общества. Однако уже в 1922 г. в результате обвинений в антисоветской деятельности Ильина вместе с другими видными общественными деятелями выслали в Германию на знаменитом «философском пароходе».

В Германии Ильин с 1923 по 1934 гг. служил профессором в Русском научном институте в Берлине, став одним из главных идеологов Белого движения в эмиграции, а в 1933 г. даже поддержав приход к власти в Германии национал-социалистов, что, правда, не помогло ему избежать репрессий со стороны новых немецких властей – за отказ в участии в антисемитской пропаганде Ильин в 1934 г. был уволен из института. В 1938 г. переезжает в Швейцарию, продолжив там научно-публицистическую деятельность вплоть до самой смерти в 1954 г.

Справедливости ради отметим, что в сентябре 1941 г. Ильин, составив «Тезисы о России и неизбежном поражении Германии», осудил захватнические планы национал-социалистов в Европе, а также действия вермахта на восточных оккупированных территориях. После Второй мировой войны, перед смертью, Ильин признает ошибочность своей оценки нацистского режима в Германии, отметив «нескрываемое нравственное и политическое отвращение» к нему, при этом оставшись верным антикоммунистическому политическому принципу «непримиримости», то есть отказа от всякого сотрудничества с советским правительством.

Особенностью культурологической мысли Ильина является ее органическая слитность с его философскими взглядами. Прежде всего, Ильин исследует систему ценностей, в которой живет человек и развивается человечество. В своих предметных работах о культуре – **«Путь духовного обновления»** (1935 г.), **«Основы художества. О совершенном в искусстве»** (1937 г.), **«Основы христианской культуры»** (1938 г.) – основной миссией культуры и ее главной нравственной задачей Ильин определяет борьбу со злом. Отсюда человек, по Ильину, как носитель высшего божественного начала находится в постоянном нравственном выборе праведного и правильного пути. И помогает ему в этом выборе именно культура. Ильин пишет: «...Семья является первичным лоном человеческой культуры...»⁹⁵.

В вышедшей в 1944 г. на немецком языке книге **«Сущность и особенность русской культуры»** Ильин определяет феномен русской культуры, причем достаточно широко, включая веру, ход исторического развития, историю становления государства, общественные проблемы, но, прежде всего, особую стихию, пронизывающую весь русский мир. Русская культура, по мнению Ильина, есть живая душа народа, осеняющая его великая творческая сила, идеи и идеалы которой нацелены в вечность и наполнены божественными, магическими, ирреальными смыслами. Сущность русской культуры Ильин определяет тем, что русский человек в большинстве случаев преодолевает трудности не путем дальновидного

⁹⁵ Ильин И.А. Путь духовного обновления. М.: Ин-т русской цивилизации, 2017. С. 155.

расчета, а посредством импровизации и экспромта: «Русский народ, прежде всего – народ чувства, и главный его творческий акт – акт сердца. К тому же это народ-созерцатель, главный его творческий акт – созерцание сердцем и поиски прекрасного»⁹⁶. При этом, по мнению Ильина, русскому народу необходима дисциплина воли и мышления, иначе он легко впадает в беспомощную мечтательность, анархизм и авантюризм, тем самым становясь прожигателем жизни, хотя и при сохранении добродушия.

В свете концепции культурного самоопределения Ильин, прежде всего, применяет понятие *патриотического самоопределения*, подразумевающего «самостоятельное и самобытное обретение родины»⁹⁷. Затем он вводит понятие *жизненного самоопределения*, в основе которого лежат «не возможности своего личного произвола, потребностей и страстей, но – необходимость и верность духовного порядка»⁹⁸. Далее Ильин дает подробное описание *духовного самоопределения*, что предполагает для человека возможность свободной творческой деятельности по освоению и созданию культурных ценностей на основе следования закону своей совести. Поскольку культура, как считает Ильин, подразумевает в своей основе наличие духовности как смыслообразующей категории, то под *культурным самоопределением* он понимает осознание и свободное выявление народом своей духовной воли в отношении смысла и целей своей деятельности. Таким образом, смысл концепции культурного самоопределения Ильина заключается не столько в определении нравственной основы свободы и воли, в истинных целях человеческой деятельности, сколько в раскрытии ее глубинного позитивного начала, в основе которого находится то самое жизнеутверждающее ядро духовного потенциала русского народа.

Главным наследием русской культуры Ильин считает язык, песню, молитву, сказку, жития святых, поэзию, историю, армию (как волевою силу государства), территорию и хозяйство (труд как источник здоровья и свободы). Вместе с тем Ильин не противопоставляет русскую культуры мировой культуре: «Великое русское велико для всех народов; ...гениальное греческое – гениально для всех веков; ...героическое у сербов – заслуживает преклонения со стороны всех национальностей; ...то, что глубоко и мудро в культуре китайцев или индусов, - глубоко и мудро перед лицом всего человечества»⁹⁹.

Большое значение Ильин придает культуре личного духа, так как «где личный дух пренебрежен и унижен, общественность будет больною и творчески бессильною»¹⁰⁰, тем более, как он пишет, «духовная культура

⁹⁶ Ильин И.А. Сущность и своеобразие русской культуры // Собрание сочинений: в 10 т. Т. 6, кн. 2. М.: Русская книга, 1996. С. 615.

⁹⁷ Ильин И.А. О патриотизме // Справедливость или равенство?: публицистика 1918-1947 гг. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т, 2006. С. 363.

⁹⁸ Ильин И.А. Творческая идея нашего будущего // Собрание сочинений: в 10 т. Т. 7. М.: Русская книга, 1998. С. 469.

⁹⁹ Ильин И.А. Сущность и своеобразие русской культуры // Собрание сочинений: в 10 т. Т. 6, кн. 2. М.: Русская книга, 1996. С. 256.

¹⁰⁰ Там же. С. 327.

народа не есть его почетное кладбище; не есть только музей его лучших свершений или все множество его вещественных и сверхвещественных созданий; нет – она живет и в нас, в его сынах, связанных со своей родиной любовью, молитвою и творчеством; она живет незримо в каждом из нас. И каждый из нас то бережет и творит ее в себе, то пренебрегает ею и запускает ее...»¹⁰¹.

При этом жизнь человека, как утверждает Ильин, основывается на самовоспитании; искусство жить есть воспитание самого себя на пути к Божественному, а любовь – действующая в человеке сверхъестественная сила, объединяющая его с другими людьми и с Богом. Отсюда основой новой культуры должна стать именно любовь, ведь культура без любви, по мнению Ильина, является мертвенной и лицемерной. Неотъемлемой частью любого культурно-творящего акта, согласно концепции Ильина, должно стать *«сердечное созерцание»*, под которым философ понимает непосредственное восприятие *«силой духовной любви и художественного вчувствования»*¹⁰². Если культура, мышление и воображение не проходят через сердечное созерцание, они ведут человека к экзистенциальному тупику: *«Созерцание возвышает наш дух; человек созерцающий – это человек окрыленный»*¹⁰³. Результатом утраты сердечной созерцательности становится вытеснение совести, но даже в мире, наполненном страданиями, можно обрести счастье, которое есть *«блаженство любящего и поющего сердца»*.

Культурологические идеи Ильина вызывали неоднозначную реакцию в среде Русского зарубежья. Главным его оппонентом выступил Н.А. Бердяев, охарактеризовавший концепцию Ильина как создающую атмосферу духовного удушья¹⁰⁴. Бердяев обвиняет Ильина в непомерной духовной гордыне и исступленном отвлеченном морализме, сравнивая его идеи с большевизмом, ведь, как и большевики, Ильин, по мнению Бердяева, разделяет человечество на два антагонистических лагеря, где первый присваивает себе абсолютную истину, а второй – по природе своей пребывает во тьме и пороке и должен стать предметом *«воздействия силой»*¹⁰⁵. С точки зрения Бердяева, Ильин в своем обожествлении государства нивелирует христианскую концепцию свободы воли, то есть Бог как источник добра подменяется у Ильина государством. Бердяев прямо утверждает, что в концепции Ильина *«нет ничего не только православного, но и вообще христианского»*¹⁰⁶.

В целом в основе культурологической мысли Ильина лежат духовная стойкость в смирении с тем, чего нельзя изменить; воля, смягченная следованиям разумным желаниям своего сердца, способного отличить

¹⁰¹ Ильин И.А. Основы христианской культуры. М.: Эксмо, 2011. 701 с.

¹⁰² Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. 586 с.

¹⁰³ Ильин И.А. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 5. М.: Русская книга, 1995. 604 с.

¹⁰⁴ Бердяев Н.А. Кошмар злого добра // Журнал «Путь». 1926. №4. С. 103-116. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Berdyaev/koshmarzlogo-dobra/ (дата обращения: 19.11.2024).

¹⁰⁵ Там же.

¹⁰⁶ Там же.

правду от лжи; а также верность своему призванию при осознании своего жизненного предназначения. Все это приобретает в страданиях как ступенях к их преодолению с помощью молитвы, сердечного созерцания, эмоционального постижения, утешения и отвлечения с радостью.

6.4. Концепция социокультурной динамики. Пителир Сорокин

Ключевой фигурой культурологической мысли Русского зарубежья считается русский и американский социолог, высланный из Советской России вместе с другими представителями интеллектуальной и культурной элиты страны, **Пителир Александрович Сорокин** (1889-1968 гг.).

По воспоминаниям самого П.А. Сорокина, нашедшим свое отражение в его автобиографическом романе «Долгий путь» (1963 г.), обучаясь в обычной сельской школе в Вологодской губернии, где он родился среди народа коми, параллельно он знакомился с творчеством А.С. Пушкина, Н.В. Гоголя, И.С. Тургенева, Ф.М. Достоевского, М. Твена, Ч. Диккенса, с житиями святых, Священным Писанием и многим другим. «Раннее культурное просвещение» - так пишет Сорокин об этом периоде самообразования. Во многом стимулом и основой развития творческих наклонностей Сорокина, как он сам признавал, была его религиозность. Он был певчим, регентом церковного и руководителем школьного хоров, знал псалмы и тексты молитв, детали и тонкости церковной службы, понимал тайны обрядов и икон.

После окончания с отличием церковно-приходской школы в 1904 г. у Сорокина начинается следующий этап его образования, связанный с обучением в церковно-учительской семинарии в Костромской губернии, где он знакомится с будущим экономистом Н.Д. Кондратьевым, чья судьба сложится трагически (Кондратьев в 1938 г. был расстрелян по сфальсифицированному обвинению). Годы учебы в учительской семинарии стали для Сорокина решающими в плане становления его мировоззрения. Религиозность сменяется «полуатеизмом», монархизм – демократизмом, а политическая индифферентность уступает место революционному порыву. В 1906 г. Сорокин вступает в партию социалистов-революционеров (эсеров) и даже становится руководителем их ячейки в семинарии и округе, за что позже был арестован в Кинешме, затем освобожден под надзор полиции, но отчислен из семинарии. В эти годы он знакомится с трудами революционных классиков: Н.К. Михайловского, П.Л. Лаврова, М.А. Бакунина, К. Маркса, Ф. Энгельса, В.И. Ленина, Г.В. Плеханова, В.М. Чернова. Но свое предпочтение он отдает научной теории эволюции, роли созидательных идей и личности и отвергает марксизм. Как вспоминает сам Сорокин, он становится «бродячим миссионером революции» и ведет пропагандистскую работу под псевдонимом «товарищ Иван».

Осенью 1907 г. в возрасте 18 лет он переезжает в Санкт-Петербург, где начинать жизнь надо было буквально «с нуля». Сорокин поступает на бесплатные курсы и получает место репетитора. В 1909 г. в Великом Устюге,

куда он временно переезжает к своим родственникам, он успешно сдает экзамены экстерном за все восемь классов гимназии, получает аттестат о среднем образовании и возвращается в столицу. Отныне для Сорокина открывается путь к его заветной цели – высшему образованию.

Так как его интересы в это время сосредотачиваются на социологии, Сорокин поступает в частный Психоневрологический институт, созданный В.М. Бехтеревым и М.М. Ковалевским, где на тот момент была единственная в России кафедра социологии. В институте расширяется его круг знакомств, возникают новые отношения с такими людьми, как социолог М.М. Ковалевский, правовед Л.И. Петражицкий, физиолог И.П. Павлов, писатель и публицист М.Е. Кольцов. Будучи студентом, Сорокин получает должность ассистента и секретаря профессора М.М. Ковалевского и начинает читать лекции и писать научные труды.

В 1910 г. Сорокин поступает на юридический факультет Санкт-Петербургского университета, где так же знакомится с известными учеными. Среди его преподавателей, например, были экономист М.Н. Туган-Барановский и философ Н.О. Лосский. Окончив университет в 1914 г., Сорокин остается на кафедре для подготовки к степени магистра.

Параллельно своей основной академической деятельности Сорокин приобретает репутацию активного партийного лидера, идеолога и участника разного рода политических демонстраций.

Выполнив программу подготовки магистров за два года, диссертацию Сорокин защитит лишь в 1922 г., так как помешали наступившие в России революционные события. Зато все эти промежуточные годы он находится в самой гуще событий, общается с известнейшими политиками того времени П.Н. Милюковым, И.Г. Церетели, Н.С. Чхеидзе, Н.Д. Авксентьевым, В.М. Черновым, М.А. Спиридоновой и др. Министр-председатель Временного правительства России в 1917 г. А.Ф. Керенский даже предлагает Сорокину ряд должностей в правительстве, и он в итоге становится секретарем комитета по науке, при этом возглавив редакцию новой эсеровской газеты «Воля народа». В это время Сорокин публикует ряд статей об отношении к войне, о свободе, о формах правления.

После прихода к власти большевиков положение интеллигенции стало особенно тяжелым. Голод, разруха гражданской войны, жесткая цензура, преследования, неопределенность будущего и, как следствие, невозможность творческой работы создавали невыносимую атмосферу в обществе. Как пишет сам Сорокин: «Я был в царстве смерти»¹⁰⁷.

В итоге 1922 г. становится последним годом жизни Сорокина в России. Советская власть принимает решение о высылке за границу подозреваемых в антисоветской деятельности. Покидает Россию и Сорокин.

В Чехословакии, где в начале эмигрантского этапа своей жизни обосновывается Сорокин, ему была предоставлена специальная стипендия и

¹⁰⁷ Сорокин П.А. Долгий путь: Автобиографический роман / Пер. с англ. П.П. Кротова, А.В. Липского. Сыктывкар: Союз журналистов Коми ССР, 1991. С. 129.

работа в Карловом университете в Праге. В эмиграции Сорокин издает множество книг и статей по социологии, его приглашают с лекциями в США. Как результат в 1929 г. Сорокин получает приглашение возглавить первую в США кафедру социологии, а в 1931 г. он становится деканом социологического факультета в Гарвардском университете. И именно в это время Сорокин начинает свой большой труд **«Социальная и культурная динамика»**, тома которого вышли в 1937 и 1941 гг. Именно в этой работе наиболее полно изложена культурологическая концепция Сорокина. Примечательно, что в 1949 г. Сорокин организовал Гарвардский исследовательский центр по созидательному альтруизму, в работах которого обосновывалась решающая роль альтруизма и любви в преодолении социальных кризисов. В рамках центра стали изучаться такие феномены, как дружба, любовь, гармония, согласие и др.

Мировое сообщество признало высокий научный авторитет Сорокина. Он стал членом королевских академий изящных искусств и наук Бельгии, Румынии, был избран президентом Международного социологического института и Социологического конгресса, Американской социологической ассоциации.

Сорокин утверждал, что сущностью и основой культуры любого общества являются ценности, значения, нормы и символы: «Всякая великая культура есть не просто конгломерат разнообразных явлений, сосуществующих, но никак друг с другом не связанных, а есть единство, или индивидуальность, все составные части которого пронизаны одним основополагающим принципом и выражают одну, и главную, ценность. Именно ценность служит основой и фундаментом всякой культуры»¹⁰⁸. При этом главным критерием для выявления типов культуры у Сорокина выступает господствующее мировоззрение, исходя из которого он выделяет три типа культуры:

- идеациональная (лежит в основе брахманской Индии, буддистской и ламаистской культур, греческой культуры с VIII по конец VI вв. до н.э., европейского Средневековья и основывается на принципе сверхчувственности и сверхразумности Бога как единственной ценности и реальности;

- чувственная или сенситивная (доминирует в европейской культуре с XVI в. и характеризуется чувственным восприятием действительности);

- идеалистическая или смешанная (сочетает в себе черты идеациональной и чувственной культуры и отличается признанием реальности, с одной стороны, частично сверхчувственной, с другой – частично чувственной, то есть ориентируется и на Бога, и на человека).

Сорокин вводит понятие *«культурный менталитет»*, которое обозначает ценности и значения, отдельные образы, идеи, желания, чувства,

¹⁰⁸ Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика: исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений / Пер. с англ. В.В. Сапова. СПб.: Изд-во Рус. Христиан. гуманитар. ин-та, 2000. С. 46-47.

эмоции, образующие в совокупности сферу внутреннего опыта, реализующегося во внешних событиях, объектах и процессах. Каждая культура индивидуальна и имеет собственный менталитет, на основе которого возникает особый, присущий именно данной культуре, тип личности, в свою очередь обладающий своим специфическим менталитетом и поведением.

Сорокиным также было введено понятие «энергия культуры». Она обладает огромной силой, умножая духовный потенциал человека и раскрывая его возможности. Важнейшим источником созидательной энергии культуры человечества, согласно концепции Сорокина, является феномен любви. Постигается любовь как объединяющая и гармоническая космическая сила, противостоящая хаосу и разрушению, с одной стороны; как альтруистическая сила, проявляющаяся в помощи и сотрудничестве – с другой; а также как психологическая сила, выражающаяся в сочувствии, симпатии, дружбе, преданности и т.д., то есть в слиянии и идентификации с любимым как высшей ценностью: «Самые кровавые революции и мировые войны нашего времени привели все человечество, особенно воинственный и беспокойный Запад (включая Россию), на грань апокалиптической катастрофы. Вдохновленные ненавистью, боины не улучшают социальное благосостояние, не излечивают социальные недуги. Только благоразумно управляемые силы любви и свободной кооперации могут выполнить эти функции»¹⁰⁹. Сорокин формулирует принцип «альтруизации» через культуру, которая должна, по его мнению, пропитывать человечество благодатью любви и освобождать его от вражды.

Согласно концепции Сорокина, культура способствует сплочению народов, социальных групп, являясь мощным импульсом единства и согласия. При этом кризисы культуры, по его мнению, являются мучительным, но необходимым этапом зарождения новой совершенной и прогрессивной культуры. Сорокин верил в прогрессивное развитие человечества, основанное на новом типе культуры, которая будет включать в себя новые созидательные ценности и откроет новые возможности для самореализации человека.

Таким образом, культурологическая мысль Русского зарубежья, с одной стороны, была достаточно изолирована от ведущих гуманитарных центров Европы, чтобы влиять на возникновение отдельных научных направлений; с другой стороны, многие ее представители были членами европейских академий наук, а их исследования были хорошо знакомы европейским мыслителям, что во многом предопределило их взаимовлияние.

¹⁰⁹ Сорокин П.А. Таинственная энергия любви // Социологические исследования. 1991. №9. С. 144-159.

Примерный план практического занятия

Вопросы для обсуждения:

1. Русская эмиграция: социально-политические причины, центры рассеяния, волны эмиграции.
2. Культурная жизнь эмиграции: основные тенденции культурного процесса, проблемы самоопределения и выживания в культуре Русского зарубежья.
3. Культура первой волны русской эмиграции: философско-эстетические искания.
4. Культура третьей волны русской эмиграции: традиции и новаторство, влияние искусства России и западных стран.
5. Евразийство: феномен и историко-культурная судьба.
6. Культура и религия в теории социокультурной динамики П.А. Сорокина.

Контрольные вопросы и задания для самостоятельной работы:

1. Как сформировалось понятие «Русское зарубежье»?
2. Какие ценности национальной русской культуры были сохранены русскими эмигрантами за рубежом?
3. Каковы главные особенности понимания культуры евразийцами?
4. Как С.Н. Булгаков понимал связь культуры и хозяйства?
5. Почему Ильина-философа очень трудно отделить от Ильина-культуролога? В чем это проявляется?
6. Почему, по мнению П.А. Сорокина, в истории развития человечества наблюдается циклическая смена суперсистем культуры?
7. Как П.А. Сорокин объяснял кризис современной культуры?

Темы эссе:

1. «Задача культуры – дело богочеловечества, то есть очеловечение мира и обожение человека» (С. Булгаков).
2. «Любовь ограничивает катастрофы» (П. Сорокин).

Библиографический список:

1. Бердяев Н.А. Кошмар злого добра // Журнал «Путь». 1926. №4. С. 103-116. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Berdyaev/koshmarzlogo-dobra/ (дата обращения: 19.11.2024).
2. Булгаков С.Н. Невеста Агнца. М.: Общедоступный Православный ун-т, основанный протоиереем Александром Менем, 2005. 655 с.
3. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: Наука, 1990. 413 с.
4. Дианова В.М., Солонин Ю.Н. История культурологии: учебник для вузов. – 4-е изд., перераб. и доп. М.: Издательство Юрайт, 2025. 471 с.
5. Емельянов Б.В. История русской философии XX века: учебник для вузов. – 5-е изд., испр. и доп. М.: Издательство Юрайт, 2025. 249 с.

6. Замалеев А.Ф. Курс истории русской философии: Учеб. пособие для гуманитар. вузов. М.: Наука, 1995. 190 с.
7. Иконникова С.Н. История культурологии: учебник для вузов. – 3-е изд., перераб. и доп. М.: Издательство Юрайт, 2025. 420 с.
8. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. 586 с.
9. Ильин И.А. Основы христианской культуры. М.: Эксмо, 2011. 701 с.
10. Ильин И.А. Справедливость или равенство?: публицистика 1918-1947 гг. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т, 2006. 574 с.
11. Ильин И.А. Путь духовного обновления. М.: Ин-т русской цивилизации, 2017. 1298 с.
12. Ильин И.А. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 5. М.: Русская книга, 1996. 604 с.
13. Ильин И.А. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 6, кн. 2. М.: Русская книга, 1996. 672 с.
14. Ильин И.А. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 7. М.: Русская книга, 1996. 608 с.
15. Савицкий П.Н. Россия – особый географический мир. Прага: Евразийское кн. изд-во, 1927. 68 с.
16. Соловьев В.М. Культурология: учебник для вузов. – 2-е изд., испр. и доп. М.: Директ-Медиа, 2019. 616 с.
17. Сорокин П.А. Долгий путь: Автобиографический роман / Пер. с англ. П.П. Кротова, А.В. Липского. Сыктывкар: Союз журналистов Коми ССР, 1991. 302 с.
18. Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика: исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений / Пер. с англ. В.В. Сапова. СПб.: Изд-во Рус. Христиан. гуманитар. ин-та, 2000. 1054 с.
19. Сорокин П.А. Тайнственная энергия любви // Социологические исследования. 1991. №9. С. 144-159.
20. Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М.: АГРАФ, 1999. 554 с.

Тема 7. Культурологическая мысль в СССР

*Быть – значит общаться диалогически.
Когда диалог кончается, все кончается.*

Михаил Бахтин

7.1. Методологические основы советской культурологической мысли

В советское время культура рассматривалась как нечто вспомогательное, производное от идеологии и политики, при этом структурообразующее значение имела экономика. В рамках марксистского учения об общественно-экономических формациях культуре не придавалось какого-либо глубокого значения и уж тем более влияющего на жизнь общества и могущего вызвать структурные изменения и преобразования. Отсюда в советской культуре преобладал либо классовый подход (деление на культуру господствующих и культуру эксплуатируемых классов), либо просветительский подход с углублением в историю культуры. Все те, кто не принимал эту схему, просто из нее выпадали. Расплатой за право свободно мыслить были, ни много ни мало, сломанные судьбы. И то, что многие корифеи культурологической мысли советского времени, о которых речь пойдет далее, несмотря на цензурные ограничения и идеологический диктат, все же продвигали отечественную культурологию, делалось не благодаря, а вопреки советской системе.

Вместе с тем в 1920-1930-е гг. в СССР еще наблюдалась научно-философская инерция Серебряного века, позволяющая продолжать теоретические исследования в рамках прежних концепций, но постепенно запретами, ограничениями и гонениями философия как таковая практически была изъята из употребления и заменена марксизмом-ленинизмом. Кроме того, с течением культурной революции становилось все более очевидным, что ни русский модерн, ни русский авангард не могли быть восприняты широкими массами, так как по своей сущности представляли течения элитарного искусства. На первый план в советском искусстве выходят два направления – конструктивизм и производственное искусство, выражая общую идею утилитаризма.

В атмосфере конца 1920-х гг. советские идеологи требовали не только реалистического искусства, но и такой художественной культуры в целом, которая бы проводила идеи коммунистической партии и советского правительства, наиболее полно воплотившиеся в категориях классовости, тенденциозности и партийности в искусстве. Именно такой художественной культурой с этого времени становится *социалистический реализм* – идейная доктрина, провозгласившая своими принципами «народность», «партийность», «социалистический гуманизм» в общем деле борьбы за социализм и коммунизм, а также в создании широкой базы

профессиональной культуры, понятной и доступной широким народным массам.

Несмотря на жесткие идеологические требования, в СССР развивались изобразительные виды искусства, музыка, театр и, особенно интенсивно, кино. При этом эти же самые идеологические требования цензуры, высылка за рубеж деятелей искусства, не принимавших советскую действительность, резко тормозили развитие советской культуры.

Становление советской культурологической мысли, несмотря на революционные преобразования с позиций марксистской идеологии, во многом представляло эволюционный процесс, так как ведущая марксистско-ленинская философия все же не могла охватить полностью разнонаправленных теоретических поисков особенно в области осмысления вопросов культуры.

С конца 1920-х гг. определяющее воздействие на советскую культурологическую мысль оказали работы В.И. Ленина, в которых проблемы науки о культуре рассматривались в контексте классовой борьбы, связанной с утверждением нового общественного строя. При этом культурологические высказывания Ленина немногочисленны и фрагментарны и не получают развернутого выражения.

В последующие периоды разработка каких-либо методологических подходов осуществлялась только в парадигме советской идеологической системы, исключавшей и жестко преследовавшей любое инакомыслие. Вплоть до 90-х гг. XX в. в гуманитарной науке нашей страны термин «культурология» не употреблялся. Для обозначения науки о культуре применялись такие понятия, как «теория культуры», «история культуры», «социология культуры» и т.п., характеризовавшие отдельные ее аспекты.

Однако в период становления марксистско-ленинской теории культуры возникало много разнообразных, при этом близких к ней, философско-методологических течений с оригинальной трактовкой сложных процессов развития культуры. К таким течениям относятся *«социологизаторский подход»* (А.А. Богданов, В.М. Фриче, В.Ф. Переверзев), рассматривавший культуру с позиций конкретной целесообразности в обществе, отвечающей интересам тех или иных социальных слоев, и подвергнувшийся в конце 1930-х гг. резкой критике как «вульгарный социологизм»; а также *психологическое направление* (Л.С. Выготский), исследовавшее психологию художественного творчества как одновременно культурного и психологического явления и породившее культурно-психологическую теорию.

В середине 1930-х гг. теоретико-методологические дискуссии сворачиваются и с этого времени вплоть до 1990-х гг. советская наука о культуре развивается в парадигме марксистско-ленинской методологии и в основном в тех ее интерпретациях, которые содержались в постановлениях коммунистической партии и трудах ее руководителей. Наука о культуре в этот период официально была подчинена задачам разработки основных проблем становления и развития социалистической культуры, а сам термин

«культурология» так и не был известен советской науке. Однако важно отметить, что, даже несмотря на жесткий идеологический партийный контроль, угрожавший многим творческим ученым, большинство гуманитариев в нашей стране смогли найти новые области и формы исследований, позволившие им и в этой обстановке ставить и решать серьезные культурологические проблемы, часто прибегая к «эзопову языку» и используя инструментарий далеких от идеологии конкретных наук.

Понятие культуры в советской науке постепенно стало отождествляться лишь с художественной культурой социалистического общества. Во всех программных документах партии и правительства вопросы культуры рассматривались как область искусства и литературы. В этой ситуации многие советские ученые делали практически невозможное, чтобы сохранить науку о культуре как область гуманитарного знания. В послевоенное время ими был создан целый спектр значительных направлений исследований культуры.

Обстоятельное изучение проблематики культуры в советской гуманитарной науке началось с момента наступления «оттепели», в конце 1950-х – начале 1960-х гг., сначала в среде философов, эстетиков, историков, в основном работавших в различных гуманитарных институтах Академии наук СССР, а затем и вузовских ученых. Они создали, по сути, советскую культурологическую школу, во многом отличавшуюся от существовавших на Западе и включавшую в себя исследования сущности культуры, сохранения и преумножения культурного наследия, исторических типов культуры, роли культуры в формировании личности и др. Можно выделить несколько ее основных теоретико-методологических направлений, среди которых *теоретические исследования 1960-1980-х гг. под руководством А.И. Арнольдова*, создавшего в 1965 г. и возглавлявшего до 1988 г. сектор философских проблем культуры в Институте философии Академии наук СССР, которые посвящены разработке теории культуры и культурологии как науки, ее понятий и категорий, гуманистических принципов культуры и культурной политики, обоснованию различных типов культурных революций, закону приоритетности культуры в общественном развитии; *аксиологический подход* (В.П. Тугаринов), рассматривавший культуру как совокупность ценностей; *деятельностный подход* (Д.И. Чхиквишвили, Э.А. Баллер), в рамках которого главным аспектом анализа культуры становился человек как субъект культурно-творческой деятельности, как творец культурных ценностей; *технологическая концепция* (Э.С. Маркарян), согласно которой культура, будучи результатом деятельности, именно в деятельности обретает самое себя, что позволяет определять культуру как специфический универсальный способ деятельности (технология); *изучение культуры как творческой деятельности по освоению мира* (Л.Н. Коган, Ю.Р. Вишневский и др.); *философско-культурологическая концепция В.М. Межуева*, объяснявшая неразрывную взаимосвязь четырех социальных феноменов – человека, его личностного начала, деятельности и культуры и

тем самым представлявшая культуру как меру нашего собственного человеческого развития; *представление о культуре как качественной характеристике общества* (А.К. Уледов и др.); *диалоговая концепция культуры* (В.С. Библер), основанная на идее диалога и взаимопорождения различных культур; *системный подход* (М.С. Каган), представляющий культуру не только (и не столько) как продукт человеческой деятельности, но как сам процесс изменения мира и одновременно самого человека.

Важнейшей чертой развития советской науки о культуре была ее взаимосвязь со всей гуманитарной наукой и, прежде всего, с философией, эстетикой, искусствознанием и литературоведением.

Вышеназванные направления советской науки о культуре стали во многом основой становления и развития культурологии в нашей стране. Вот лишь некоторые ее методологические основы:

1. Деятельностная концепция культуры.

Она стала базовой в процессе философского истолкования этого феномена. Культура понималась не как механический набор результатов прошлого труда, а как совершающийся во времени процесс исторического развития человеческих сил и отношений.

2. Принципы научного историзма, объективного, системного и сравнительного анализа.

Они использовались для изучения культуры как социального и исторического феномена, укорененного в логике и механизмах исторического движения.

3. Эргалический подход.

В нем первостепенное внимание уделялось решающей роли труда и трудовой деятельности человека и народных масс в происхождении и сущности культуры.

Весь этот синтез гуманитарного наследия позволил отечественной культурологической мысли преодолеть в 1990-е годы ограниченность марксистско-ленинской методологии и разработать новые теоретические и практические подходы для развития культурологии в нашей стране.

Среди множества подходов и направлений в советской культурологической мысли некоторые оригинальные концепции заслуживают отдельного внимания и более пристального рассмотрения.

7.2. Мифологическая концепция культуры Алексея Лосева

«Последним классическим мыслителем» по праву называют **Алексея Федоровича Лосева** (1893-1988 гг.), выдающегося философа советских лет, доктора филологических наук, профессора, тайно принявшего монашеский постриг под именем Андроника, в чьих трудах синтезируются философия и филология, эстетика и мифология, богословие и теория символических форм, философия художественных стилей, музыка, математика, астрономия и многое другое.

А.Ф. Лосев в 1915 г. окончил историко-филологический факультет Московского университета сразу по двум отделениям – философскому и классической филологии. Во время учебы побывал в научной командировке в Германии, которая прервалась с началом Первой мировой войны. По окончании университета был оставлен на кафедре классической филологии. Параллельно в 1910-х гг. преподавал в Алферовской женской гимназии, также был учителем в других московских гимназиях. С 1919 г. Лосев – профессор классической филологии в Нижегородском университете.

На заседаниях Московского психологического общества Лосев близко познакомился со многими религиозными философами, среди которых С.Л. Франк и Н.А. Бердяев. Был учеником П.А. Флоренского. Но философию преподавать Лосеву не разрешили.

После революции 1917 г. Лосев преподавал также в 2-м МГУ, созданном в 1918 г., и Государственной академии художественных наук, открытой в 1921 г. С 1922 г. Лосев – профессор эстетики в Московской консерватории. Будучи научным сотрудником Института музыкальной науки (1922), Лосев внес вклад в развитие философии музыки.

В 1929 г. Лосев вместе с женой тайно постригся в монахи от афонских старцев, что практиковалось во время гонений на церковь в XX в. Будучи отныне православным монахом в миру, Лосев из монашеского облачения носил только скуфью – шапочку на голове.

Резкий перелом в его жизни вызвало написание наиболее значимой в культурологическом отношении книги **«Диалектика мифа»**, опубликованной в 1930 г., в которой он отвергал марксизм и официальную философию – диалектический материализм.

В том же 1930 г. Лосев вместе с женой был арестован по политическому делу и приговорен к 10 годам (жену приговорили к 5 годам) лишения свободы. Заключение он отбывал на строительстве Беломорско-Балтийского канала, где почти полностью потерял зрение. Благодаря ходатайству первой жены М. Горького Екатерины Пешковой в 1933 г. Лосев с супругой были освобождены.

В 1942-1944 гг. Лосев – профессор кафедры истории философии МГУ, а с 1944 г. и вплоть до своей кончины в 1988 г. – профессор Московского государственного педагогического института.

Рассказывали, что однажды на вопрос, остались ли еще в СССР философы-идеалисты, Сталину ответили: есть один, Лосев, на что Сталин сказал: «Один пусть останется». Однако возможность публиковать свои работы у Лосева вновь появилась лишь после смерти Сталина, да и то, официальные органы всегда вели двойную игру, то запрещая работы, то награждая всемирно известного ученого. И только в 1994 г. Лосев был реабилитирован посмертно.

В своем главном труде Лосев пишет: «Надо вообразить, что мир, в котором мы живем и существуют все вещи, есть мифический, что вообще на свете только и существуют мифы. Такая позиция вскрывает существо мифа как

мифа. Миф – ...трансцендентально-необходимая категория мысли и жизни, и в нем нет ровно ничего случайного, неопределенного, произвольного, выдуманного, или фантастического. Это – подлинная и максимально конкретная реальность»¹¹⁰.

В своей трактовке культуры Лосев продолжает концепцию всеединства, однако религиозная основа у него не явлена открыто, а сознательно скрыта в тени слов, ведь понимание культуры через проблематику мифа и символа шло вразрез с официальным историко-материалистическим подходом, что в 1930 г. и вызвало разгромные публикации против него.

Культура, согласно концепции Лосева, есть целостный индивидуальный организм, в котором «нельзя оторвать один слой от другого настолько, чтобы он не имел ничего общего с другими слоями»¹¹¹. Лосев поясняет: «Я беру производственные отношения как проявления духа данной культуры и духовную стихию данной культуры – только как сущность производственных отношений. То и другое – неразрывные стороны одного и того же, одного и того же типа данной культуры»¹¹². Отсюда важнейшей задачей оказывается выявление духа культуры, ее идеи, прасимвола.

По утверждению Лосева, древняя мифология, умирая, не прекращает свое существование и продолжает выполнять одну из важнейших функций – общественно-практическую, ведь античные мифологические сюжеты по сей день выступают фундаментом для сферы искусства и литературы, а мифотворчество является неотъемлемым элементом современной идеологии.

Концепция *мифа* в интерпретации Лосева основывается на следующем его понимании: миф не является выдумкой или вымыслом, а представляет собой значимую категорию сознания и бытия человека; миф не является бытием идеальным, но выступает вещественной реальностью; миф не может рассматриваться в качестве научного построения, его целесообразно рассматривать в качестве живого субъект-объективного взаимообщения; миф является метафизическим построением, но при этом и фактически создаваемой действительностью; миф есть символ, следовательно, может включать в себя схематические и жизненно-символические слои.

Итак, с точки зрения Лосева, миф – это, прежде всего, символ, содержащий в себе схематические и аллегорические слои, а мифическая отрешенность есть отрешенность от смысла, от идеи повседневной и обыденной жизни, то есть миф совмещает в себе черты как поэтической, так и реальной действительности, и не является поэзией и аллегорией в чистом виде. Лосев подчеркивает, что миф есть бытие личностное или его образ, индивидуальная форма, лик. Природа, общество и весь мир в пределах человеческой деятельности и человеческих отношений может рассматриваться как царство символов, так как, во-первых, любая вещь,

¹¹⁰ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М.: Академический Проект, 2008. С. 23-24.

¹¹¹ Лосев А.Ф. Форма – Стиль – Выражение. М.: Мысль, 1995. С. 360.

¹¹² Там же. С. 340.

затронутая человеческой деятельностью, несет на себе отражение человеческих отношений, тем самым их символизируя; во-вторых, признаки вещи нельзя отождествить с самой вещью на основании того, что они всегда указывают на нечто от нее отличное.

По Лосеву, миф во всех случаях является словом, так как именно слово есть форма исторического бытия индивида и эффективный способ его самоорганизации. Лосев формулирует диалектическую формулу мифа, в основании которой находятся личность, история, чудо, слово.

Лосев выделяет 5 культурно-исторических типов: восточный (лишенный чувства личности), античный (с пониманием личности как природы, вещи или тела), христианско-средневековый (с идеей абсолютной личности – Бога, как источника смысла, жизни, свободы и спасения), новоевропейский буржуазно-капиталистический (с абсолютизацией человеческой личности) и социалистический (с заменой личности коллективом). При этом он говорит о равноценности культур, отрицая идею прогресса на основании того, что все культуры равноудалены от Бога. Таким образом, по Лосеву, в истории есть развитие, но нет прогресса. Концепция Лосева пронизана апокалиптикой, чувством надвигающегося неизбежного конца истории и желанием прорваться к вечному, Божественному. Следовательно, история культуры основана на идее развития личностного самосознания в его отношении к Абсолюту, к Богу.

Как отмечал Лосев, мифология является фантастическим отражением реальности, которое появилось как результат одушевления окружающего мира в древнем сознании, то есть свои корни мифология берет в переносе этнокультурных отношений на окружающий мир. Если сопоставить мифы разных этносов, то становится очевидным наличие определенных сюжетов древней мифологии, а именно космогонических, антропогонических и эсхатологических. В рамках мифологии все предметы окружающего мира становятся одушевленными. Таким образом, формулировка понимания мифа, предложенная Лосевым, - «отрешенность от смысла», а овладение смыслом, с его точки зрения, есть разрушение мифа или ослабление его основы.

Философия культуры Лосева, основанная на концепции мифологического, по своей сути, является способом диалектического постижения мира. Миф реализует в себе ценностное мироотношение (при этом последнее выходит далеко за рамки мифа) и, включаясь в искусство, религию и быт, способствует активизации их ценностно-оценочных возможностей.

7.3. Михаил Бахтин и Юрий Лотман. Коммуникативно-семиотический подход

В XX веке в культурологии объектом исследования становится коммуникация как явление социальной и культурной жизни.

Социокультурная коммуникация – это процесс взаимодействия между субъектами социокультурной деятельности (индивидов, социальных групп, сообществ, организаций, социальных институтов) с целью передачи или обмена информацией.

Основной содержательной единицей социокультурной коммуникации является сообщение (моноаспектная информация) или текст (комплексная информация). При этом любой объект и процесс обладают символическими свойствами, а значит, могут выступать в качестве текста. Таким образом, культура как системная совокупность различных социокультурных феноменов является средством социокультурной коммуникации.

Так как в процессе коммуникации происходит обмен сообщениями, то информация кодируется с помощью определенной символической системы, передается и интерпретируется получателем. Важнейшими символическими системами в этом случае являются использование языка (вербальная коммуникация) и несловесное поведение (невербальная коммуникация). Интерпретационная модель, которая возникает в процессе коммуникации, и есть культура.

В середине столетия было сформулировано понятие «межкультурная коммуникация», обозначающее «идеальную цель, к которой должен стремиться человек в своем желании как можно лучше и эффективнее адаптироваться к окружающему миру».

Межкультурная коммуникация есть процесс взаимодействия субъектов социокультурной деятельности с целью обмена или передачи сообщений с помощью знаковых систем (естественных и искусственных языков).

Осуществление межкультурной коммуникации может происходить как в рамках своей культуры, так и за ее пределами. В последнем случае межкультурная коммуникация происходит в условиях значительных культурных различий участников, что существенно влияет на результат, при этом важным компонентом коммуникации является наличие коммуникативной компетентности – знания символических систем и правил их функционирования.

Межкультурная коммуникация как общественный феномен была вызвана к жизни практическими потребностями послевоенного мира. Затем этот сложный и противоречивый процесс актуализировался вследствие глобализации с ее признанием абсолютной ценности разнообразия мировых культур.

Идея диалога культур как залога мирного и равноправного существования была выдвинута русским философом, культурологом, литературоведом **Михаилом Михайлович Бахтиным** (1895-1975 гг.).

М.М. Бахтин обучался сначала на историко-филологическом факультете Новороссийского университета, затем перешел в Петроградский университет. По окончании университета с 1918 г. преподавал в трудовой школе в Невеле, где вокруг него сложился тесный круг единомышленников-

интеллектуалов. В 1920 г. Бахтин переезжает в Витебск, где на протяжении четырех лет преподает в педагогическом институте всеобщую литературу и в консерватории – философию музыки, параллельно выступая с публичными лекциями о философии, эстетике и литературе и работая над философскими трактатами и книгой о Достоевском.

В 1924 г. переезжает в Ленинград, где начинается важнейший период его творческой деятельности. Бахтин занимается философией религии, эстетикой, литературой, знакомится с теорией психоанализа Фрейда. Но в 1929 г. в его жизни происходит крутой поворот: Бахтина вместе с рядом других ленинградских интеллигентов арестовывают по сфабрикованному делу и приговаривают к заключению, замененному по личному ходатайству в связи с тяжелой болезнью (у Бахтина был множественный остеомиелит, в 1938 г. ему даже ампутировали ногу) на ссылку в Кустанай.

После окончания ссылки в 1936 г. из-за запрета проживать в крупных городах Бахтин устроился на работу в Мордовский государственный педагогический институт в Саранске, однако был вынужден уехать оттуда и до 1945 г. он проживал в Калининской области, работая учителем в одной из сельских школ. В это время Бахтин продолжает заниматься исследованием творчества Достоевского, Шекспира, при этом основную часть времени посвящает изучению творчества Рабле. В 1946 г. его рукопись «Франсуа Рабле в истории реализма» на 667 страницах была принята к защите в качестве диссертации, и Бахтин получил степень кандидата наук.

В 1945 г. он возвращается в Саранск, где до 1961 г. работает на кафедре всеобщей литературы педагогического института. В 1967 г. был реабилитирован, а в 1969 г. переехал в Москву, где и окончится его жизнь.

Широкую известность Бахтину принесли труды о Ф. Достоевском («Проблемы творчества Достоевского», 1929 г.) и Ф. Рабле («Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса», 1965 г.), которые выходят далеко за рамки литературоведческих и позволяют погрузиться в культурологическую проблематику вообще.

Научная концепция Бахтина, ставшая предтечей советской культурологии вообще, включает в себя глубинную, самобытную философскую основу и литературоведческую систему исследования мира человека и его духовной культуры. Культура, по Бахтину, есть синтез духовных смыслов бытия. Он исследует ее взаимодействие с «миром жизни», исходя из того, что главным связующим звеном между ними является система знаков, наиболее полно представленная в языке и литературном творчестве. Следовательно, литература – это неотрывная часть культуры, которую нельзя понять вне целостного контекста всей культурной эпохи. Отсюда своей задачей Бахтин видит создание *культурно-филологической концепции*.

Одной из центральных идей Бахтина, как уже было сказано выше, является идея диалога, раскрытая на примере анализа творчества Достоевского как полифония. Бахтин утверждал: «Жизнь по природе своей

диалогична. Жить – значит участвовать в диалоге: вопрошать, внимать, ответственность... В этом диалоге человек участвует весь и всю жизнью... Он вкладывает всего себя в мировой симпозиум... Вещная модель жизни сменяется моделью диалогической»¹¹³.

Культуры, с точки зрения Бахтина, ведут друг с другом бесконечный диалог, при этом каждая вовлеченная в диалог культура раскрывает заключенные в ней смыслы, рождающиеся помимо сознательной воли ее творцов. Диалог культур как средство межкультурной коммуникации предполагает сближение взаимодействующих объектов социокультурного процесса, следовательно, не подавление друг друга, не стремление к доминированию, но содействие друг другу, что и помогает раскрыть истинные ценности каждой культуры. Вместе с тем диалог культур – это не столько строгое научное понятие, сколько метафора, которой следует руководствоваться на всех уровнях взаимодействия различных культур, тем более, что современная мировая культура сегодня – это некий «сплав» многих взаимодействующих культур. Учитывая самобытность каждой из них, важно сохранять и укреплять их мирный диалог, предполагающий плодотворное содействие, основывающееся на «вслушивании» друг в друга.

Раскрывая взаимосвязь мира культуры, искусства и жизни человека, Бахтин пишет: «Три области человеческой культуры – наука, искусство и жизнь – обретают единство только в личности, которая приобщает их к своему единству»¹¹⁴. Отсюда главным принципом его подхода была мысль о том, что каждое явление человеческой жизни необходимо прочитывать в контексте культуры, ведь сама культура есть синтез духовных смыслов бытия, будь то логических, эстетических, эмоциональных, религиозных и т.д. Культура, по Бахтину, есть, прежде всего, творчество, а когда мир культуры подменяется миром рассудочных категорий и механическим способом мышления, то уничтожается всякая жизненная связность, что лишает знание о мире самой своей необходимости, и речь идет уже не только о сохранении человека культуры, но и о том может ли сама жизнь наполняться культурой.

Согласно Бахтину, каждая из областей идеологического творчества формирует свои специфические знаки и символы. В 1960-е гг. в Тартуском университете (Эстонская ССР) на кафедре русской литературы сложился очень активный интеллектуальный центр по изучению знаковых систем в культуре. Среди энтузиастов (тогда еще совсем молодых ученых) был и литературовед, доктор филологических наук **Юрий Михайлович Лотман** (1922-1993 гг.), искавший смыслы в литературных текстах через раскрытие неизвестного в известном и рассматривавший культуру как огромную систему знаков, где каждый элемент можно воспринимать как текст. Параллельно и в Москве пытаются развивать это направление, называемое «вторичные моделирующие системы». Постепенно в ходе научного

¹¹³ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986. С. 337.

¹¹⁴ Там же. С. 5.

сотрудничества оформляется «*тартуско-московская школа*» на основе соединения лингвистики, литературоведения и информатики.

Ю.М. Лотман, поступив в 1939 г. в Ленинградский университет на филологический факультет, слушал лекции известных ученых, которые и окажут влияние на его научные интересы (В.Я. Пропп, В.А. Азадовский, Б.М. Эйхенбаум). Особенно большое впечатление, по воспоминаниям самого Лотмана, на него производили лекции Г.А. Гуковского, отличающиеся необыкновенным артистизмом. Правда, в университете Лотман провел всего один год и два месяца, а затем началась война. Все четыре года Великой Отечественной войны Лотман провел на фронте. И только лишь после ее окончания вновь вернулся на студенческую скамью в Ленинградский университет.

Окончив его в 1950 г., Лотман до 1954 г. работал в Тартуском учительском институте, а потом до конца жизни – в Тартуском университете. В 1961 г. защитил докторскую диссертацию. В 1960-1977 гг. был заведующим кафедрой русской литературы. Лотман стал всемирно известным ученым, был членом-корреспондентом Британской академии, академиком Норвежской, Шведской, Эстонской академий, вице-президентом Всемирной ассоциации семиотики.

Особенный интерес представляют его «**Беседы о русской культуре**» (1986-1991 гг.) – цикл авторских телевизионных передач Лотмана на основе соответствующего курса лекций, тексты которых позже были опубликованы в журнале «Таллин». Кроме того, необходимо отметить монографию Лотмана «**Внутри мыслящих миров**» (1990 г.), в которой рассматриваются проблемы соотношения текста, *семиосферы* и памяти культуры.

В самом широком смысле культура, согласно концепции Лотмана, представляется понятием коллективным. Она объединяет группу людей, живущих одновременно и связанных между собой общением. Следовательно, культура имеет коммуникационную и символическую природу, она как «спектр текстов», заполняющих социальное пространство. Для их прочтения необходимы знания языков, на которых они написаны, а также умения раскрывать смыслы и значения.

Важным механизмом культурной памяти является символ – наиболее устойчивый элемент культурного пространства, вечная ценность, при этом подверженный переменам, посредством присоединения к себе новых смыслов и значений: «Этим увеличивается то внутреннее разнообразие, которое является законом развития культуры»¹¹⁵. Наборы символов через историческую динамику связывают между собой эпохи. Крест, круг и пентаграмма есть символическое ядро культуры. Лотман пишет: «Сущность культуры такова, что прошлое в ней, в отличие от естественного течения времени, не «уходит в прошлое», то есть не исчезает. Фиксируясь в памяти культуры, оно получает постоянное, хотя и потенциальное бытие. Память же

¹¹⁵ Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров: Человек-текст-семиосфера-история. М.: Языки рус. культуры, 1996. С. 148.

культуры строится не только как склад текстов, но и как определенный механизм порождения. Культура, соединенная с прошлым памятью, порождает не только свое будущее, но и свое прошлое, в этом смысле представляя механизм противодействия естественному времени»¹¹⁶.

Согласно концепции Лотмана, основная задача гуманитария – увидеть единое в разном и разное в едином. Если культурология предшествующего периода преимущественно оперировала понятиями, то на этапе семиотики она начинает оперировать противопоставлениями, так как смысл любого явления проявляется не через придание понятию строгого смысла, а скорее когда сам смысл возникает на фоне противопоставления этому явлению.

Лотман, как он сам замечал, «имел счастье знать М.М. Бахтина лично». Первое их знакомство состоялось в 1970 г. в доме для престарелых в Подмоскowie, где в то время проживал его старший коллега по науке. Из-за бытового неустройства великого ученого визит к нему оставил у Лотмана тяжелое впечатление, поэтому по возвращении в Эстонию он сразу же занялся реализацией идеи пригласить Бахтина на постоянное жительство в Тарту. Но, увы, Бахтин с супругой отказались переехать. Позже продолжались личные посещения Лотманом Бахтина вплоть до последнего года его жизни.

Развитие семиотической культурологии в СССР продолжалось успешно и в 1980-е гг., опираясь на методологические принципы системного и системно-структурного подходов к изучению истории общества и культуры как знаковых систем, систем «текстов». И сегодня семиотика культуры – магистральное направление культурологических исследований, способствующее более глубокому пониманию текстов культуры, выявляющее механизмы культурной преемственности и раскрывающее знаково-символическую природу языков культуры, тем самым содействуя диалогу культур разных стран и народов.

7.4. Культура как «зеркальный мир». **Мераб Мамардашвили**

В изучении советского наследия особое значение придается духовным постижениям и открытиям 1960-х гг. Эпоха так называемой «оттепели» – уникальный феномен. В условиях тотального контроля над наукой и искусством образовалась ниша, в которой сконцентрировалось все напряжение свободной мысли. Одним из тех, кто принимал участие в ее формировании, был философ, культуролог **Мераб Константинович Мамардашвили** (1930-1990 гг.) – мыслитель, создавший своим творчеством незримую нить между философствованием и жизнью, уважительно прозванный «грузинским Сократом».

М.К. Мамардашвили в 1954 г. окончил философский факультет Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. В начале

¹¹⁶ Лотман Ю.М. История и типология русской культуры. СПб.: Искусство, 2002. С. 116.

1950-х гг., после смерти Сталина, в Москве прошел ряд острых дискуссий по актуальным вопросам философии. В это время на философском факультете МГУ появляется ряд неформальных групп, сыгравших важную роль в развитии философской мысли в СССР, в том числе Московский логический (позже методологический) кружок, одним из основателей которого был Мамардашвили. Уже во время учебы в университете его интересовало человеческое сознание; природа мышления – сквозная тема его философии. Во время обучения в аспирантуре (1954-1957 гг.) Мамардашвили участвовал в работе логико-методологического семинара под руководством А.А. Зиновьева. После окончания аспирантуры Мамардашвили – редактор-консультант в журнале «Вопросы философии», где и была опубликована его первая статья. В 1961 г. в Институте философии Академии наук СССР защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата философских наук и тогда же вступил в КПСС.

В 1961 г. международный отдел ЦК КПСС направляет Мамардашвили в Прагу на работу в журнал «Проблемы мира и социализма», где он становится заведующим отделом критики и библиографии. Во время работы в Праге он ездит в командировки в Италию, ФРГ, ГДР, на Кипр. Затем последовал отказ в продлении командировки в Париж, Мамардашвили был отозван в Москву и даже на несколько лет стал «невыездным».

Мамардашвили работал в научно-исследовательских институтах Москвы, в 1968-1974 гг. – заместителем главного редактора журнала «Вопросы философии», читал лекции на психологическом факультете МГУ, в Институте кинематографии, на Высших курсах сценаристов и режиссеров, в Институте общей и педагогической психологии Академии педагогических наук СССР.

В 1970 г. в Тбилисском государственном университете Мамардашвили защитил диссертацию на соискание ученой степени доктора философских наук, а через два года ему присвоили звание профессора.

В 1974-1980 гг. – старший научный сотрудник в Институте истории естествознания и техники Академии наук СССР.

В 1980 г. Мамардашвили переезжает в Тбилиси, где до конца своей жизни работает в Институте философии Академии наук Грузинской ССР в должности главного научного сотрудника, а также читает лекции в Тбилисском государственном университете, параллельно в 1987-1990 гг. принимая активное участие в политической жизни Грузии и выступая против национализма будущего грузинского президента З. Гамсахурдии.

Суждения о культуре содержатся практически во всех сочинениях Мамардашвили, но больше всего сосредоточены в посмертно выпущенной книге **«Как я понимаю философию»** (1992 г.). Именно в ней мы встречаем обилие наименований и обозначений культуры, что заостряет внимание на условности и подвижности границ культуры, показывая, как она может выступать в качестве механизма, сотворенного человеком, и инструмента,

его же создающего; как она может, с одной стороны, стимулировать, а с другой – ограничивать людей.

По мнению Мамардашвили, назначение культуры не в том, чтобы создать рай на земле, а служить базой мира и порядка. Именно культура обеспечивает людям возможность коллективного бытия. Особое значение имеет смыслообразующая составляющая культуры. По праву мыслящего существа человек априори наделен культурой и включен в нее, таким образом, это его первейший атрибут, не требующий доказательств: «Бытие симфонии, как и бытие книги, - это бытие смысла внутри существ, способных выполнить смысл»¹¹⁷ и «Мир устроен так, что в моей индивидуальной точке находится могу, - отсюда определенная онтология! – в том числе: могу иметь нравственность, могу иметь то, что называется непосредственно аналитическим чувством»¹¹⁸.

Мамардашвили отмечал, что глубочайшей ценностью традиционной европейской культуры является ясное сознание, что все, что происходит в мире, зависит от твоих личных усилий. Вместе с тем он выявляет в культуре некоторые «пустые места», не заполненные ни самостроительством личности, ни идеей, и в которых и рождается зло и нигилизм. При этом, как справедливо замечает Мамардашвили, культура не панацея, она не может в одночасье облагородить человечество и избавить его от мирового зла. Таким образом, он отрицает некий сложившийся стереотип, говоря о том, что культура не есть совокупность высоких понятий или высоких ценностей: «Она не есть это хотя бы потому, что никакие ценности, никакие достижения и никакие механизмы не являются в данном случае гарантией. С любых высот культуры можно всегда сорваться в бездну»¹¹⁹. Формулируя самое простое и понятное определение культуры, Мамардашвили указывает на то, что она «устроена... как пирамида. Широкие ее нижние слои «окультуриваются», постепенно проходя более высокие этажи и усваивая их язык»¹²⁰, а «культура есть владение тем, чем нельзя владеть предметно, вещно и потребительски»¹²¹.

Ориентация в конкретном обществе на том или ином этапе истории на некие идеальные образцы народной нравственности, якобы существующие в мире, это, по мнению Мамардашвили, ложные цели, химеры, движение к которым немедленно и непреложно отзывается в культурном пространстве аномалиями: «В культуре... Бог – это символ некоторой силы, которая действует в мире вопреки нашей глупости, непониманию, неумению или нежеланию понимать некоторые состояния, к которым мы не могли прийти своими собственными силами, но которые, тем не менее, являются фактами»¹²².

¹¹⁷ Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс: Культура, 1992. С. 21.

¹¹⁸ Там же. С. 36-37.

¹¹⁹ Там же. С. 134.

¹²⁰ Там же. С. 325.

¹²¹ Там же. С. 37.

¹²² Там же. С. 205.

Отдельно Мамардашвили останавливается на типичной для русской культуры причастности к миру и судьбам мира и указывает, что зачастую это всего лишь иллюзия, присвоение права «на предмет любви самим актом своей любви»: «Этот удивительный феномен российской любви ко всему миру! Скоро во всей вселенной не уцелеет ни одного предмета от этой всеразрушающей любви»¹²³.

Реальная же культура, как отмечает Мамардашвили, находится не в музеях и не сводится к их посещению, а состоит в том чувстве бытия или небытия, которое присутствует у каждого отдельного человека. Он не исключает, что мир стоит на пороге антропологической катастрофы, перерождения «каким-то последовательным рядом превращений человеческого сознания в сторону антимира теней или образов, которые в свою очередь тени не отбрасывают, перерождение в некоторое Зазеркалье, составленное из имитаций жизни»¹²⁴.

Таким образом, в основе культурологических размышлений Мамардашвили лежит проблематика человека в культуре и культуры человека.

Последние годы XX столетия ознаменовались бурным всплеском интереса к культурологии в нашей стране. Волна публикаций на темы культуры начала подниматься с середины 80-х гг. и продолжала нарастать до конца 90-х гг. На смену монополизму марксистской парадигмы (в пределах которой, однако, и раньше существовали различия в трактовке культуры) пришло необозримое разнообразие подходов к исследованию культуры.

Примерный план практического занятия

Вопросы для обсуждения:

1. Особенности развития культурологии в советский период.
2. Советская наука о культуре: достижения, научные школы.
3. Концепция мифа в культурологической мысли А.Ф. Лосева.
4. Тартуско-московская школа: основные идеи семиотического подхода.
5. Коды культуры и семиозис.
6. Семиотика и культурология.
7. Диалог о диалоге: М.М. Бахтин о культуре.

Контрольные вопросы и задания для самостоятельной работы:

1. Почему культурологическая мысль в СССР развивалась в особых условиях?
2. В чем состоит эргалический подход в понимании культуры?

¹²³ Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс: Культура, 1992. С. 372.

¹²⁴ Там же. С. 386.

3. Как государственная идеология марксизма-ленинизма влияла на развитие культурологической мысли в СССР?

4. Почему философия культуры добилась официального признания лишь в 1970-е – 1980-е годы?

5. Почему в 1960-1980-е гг. главным направлением в советской науке о культуре стал деятельностный подход?

6. Приведите примеры, показывающие, что культура помогает народам, нациям, этносам находить общий язык, служит посредником при общении, способствует взаимопониманию.

7. Как и когда культура может служить основанием конфликта между народами, этносами, людьми разной национальности?

Темы эссе:

1. «Надо учиться, чтобы быть!» (А. Лосев).

2. «Культуры бессмертны» (М. Мамардашвили).

Библиографический список:

1. Актуальные проблемы культуры XX века / Под ред. В.И. Добрынина. М.: Проспект, 2015. 270 с.

2. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986. 444 с.

3. Егоров Б.Ф. От Хомякова до Лотмана. История русской литературы и культуры: учебник для вузов. – 2-е изд., испр. М.: Издательство Юрайт, 2025. 272 с.

4. Емельянов Б.В. История русской философии XX века: учебник для вузов. – 5-е изд., испр. и доп. М.: Издательство Юрайт, 2025. 249 с.

5. Иконникова С.Н. История культурологии: учебник для вузов. – 3-е изд., перераб. и доп. М.: Издательство Юрайт, 2025. 420 с.

6. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М.: Академический Проект, 2008. 303 с.

7. Лосев А.Ф. Форма – Стиль – Выражение. М.: Мысль, 1995. 944 с.

8. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров: Человек-текст-семиосфера-история. М.: Языки рус. культуры, 1996. 447 с.

9. Лотман Ю.М. История и типология русской культуры. СПб.: Искусство, 2002. 768 с.

10. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс: Культура, 1992. 414 с.

11. Соловьев В.М. Культурология: учебник для вузов. – 2-е изд., испр. и доп. М.: Директ-Медиа, 2019. 616 с.

12. Трофимова Р.П. История культурологии в России: учебник для вузов. М.: Издательство Юрайт, 2025. 460 с.

Тема 8. Накануне ХХІ века...

Перспективы культурологии в современной России

Народ спасет культура...
Культура – основа всех наших движений и успехов.
Дмитрий Лихачев

8.1. «Экология культуры», или Культурология Дмитрия Лихачева

События в России 1991 года и последовавшая за ними смена общественной парадигмы оказали решающее влияние на развитие науки о культуре в последнее десятилетие ХХ века. Провозглашенный приоритет общечеловеческих ценностей обозначил первостепенную значимость проблематики культуры. Знаменательным фактом начала 1990-х гг. станет введение в обязательные программы высшего образования культурологии. Появление культурологии в ее современном значении как гуманитарной науки и учебной дисциплины открывало огромное поле для творческой деятельности большого числа ученых, ранее изучавших эти вопросы в рамках других областей гуманитарного знания. В данной теме мы, конечно, не сможем перечислить все новые имена, заявившие о себе в это время, предложив свое оригинальное видение основных проблем этой относительно новой науки, однако постараемся выделить наиболее яркие концепции новой культурологической мысли России.

Символом национальной интеллигенции и борца за сохранение и развитие русской культуры на рубеже эпох стало имя **Дмитрия Сергеевича Лихачева** (1906-1999 гг.), советского и российского литературоведа, филолога, культуролога, искусствоведа, академика Академии наук СССР, на протяжении всех лет своей деятельности являвшегося активным защитником культуры, поборником нравственности и духовности.

Д.С. Лихачев начал свое обучение еще до революции, в Санкт-Петербургской гимназии Императорского Человеколюбивого общества, а закончил уже после – в Советской единой трудовой школе. В 1923-1928 гг. Лихачев – студент романо-германской и славяно-русской секций отделения языкознания и литературы факультета общественных наук Петроградского государственного университета.

В 1928 г. арестован за участие в студенческом кружке, где сделал доклад о старой русской орфографии, «попранной и искаженной врагом Церкви Христовой и народа российского»; осужден на 5 лет за контрреволюционную деятельность. До 1931 г. отбывал наказание в Соловецком лагере особого назначения, после – переведен в Белбалтлаг, где работал счетоводом и железнодорожным диспетчером на строительстве Беломорско-Балтийского канала. «За успехи в труде» досрочно освобожден в 1932 г. и вернулся в Ленинград.

В 1935 г. Лихачев издал свою первую научную статью «Черты первобытного примитивизма воровской речи» по материалам, собранным во время заключения. В 1936 г. по ходатайству президента Академии наук СССР А.П. Карпинского с Лихачева были сняты все судимости, так как в аспирантуру, как бывший заключенный, он поступить сразу не мог.

С 1938 г. Лихачев начинает активную научную деятельность в Институте русской литературы (Пушкинском Доме) Академии наук СССР, где проработает до конца жизни, став в 1986 г. заведующим отделом древнерусской литературы. Даже в осажденном Ленинграде в условиях блокады Лихачев не прекращал научной деятельности, защитив в 1941 г. диссертацию на степень кандидата филологических наук. В 1942 г. вместе с семьей эвакуировался в Казань.

После Великой Отечественной войны, в 1947 г., защитил диссертацию на соискание ученой степени доктора филологических наук. С 1951 по 1953 гг. – профессор Ленинградского государственного университета. В 1953 г. Лихачев избран членом-корреспондентом Академии наук СССР. С 1956 г. – член Союз писателей СССР.

В 1960-е гг. Лихачев выступает с лекциями и докладами за рубежом: Польша, Болгария, Австрия, Венгрия, Югославия, Чехословакия, Дания, ГДР, Великобритания, Румыния.

В 1970 г. Лихачев был избран действительным членом (академиком) Академии наук СССР, продолжив свою плодотворную научную работу и став на протяжении последующих лет почетным доктором многих университетов по всему миру.

Лихачев никогда не состоял в КПСС, отказывался подписывать письма против видных деятелей культуры СССР, но при этом не был открытым диссидентом, стремился найти компромисс с советской властью. Позитивно принял Перестройку; Лихачева очень ценил Михаил Горбачев. В 1998 г. Лихачев стал первым награжденным президентом России Борисом Ельциным восстановленным Орденом Святого апостола Андрея Первозванного, передав его на хранение в Государственный Эрмитаж.

Среди десятков книг и сотен научно-исследовательских статей творческим завещанием Лихачева можно назвать сборник **«Избранное: Мысли о жизни, истории, культуре»**, изданный в 2006 г. к 100-летию со дня его рождения Российским фондом культуры, первым председателем которого он был. В этот сборник вошли целые статьи, фрагменты работ и высказывания ученого, посвященные русской культуре.

Задачей своей научной и общественной деятельности сам Лихачев считал возвращение гуманистического начала с целью сохранения человеческого рода. Отсюда особое внимание он обращает на образование как институт культурной преемственности поколений, ведь именно образование обеспечивает накопление знаний, развивает интеллект и формирует профессионализм. При этом образование, лишённое нравственной основы, не позволяет сформировать полноценную личность,

«ибо нравственная основа – это главное, что определяет жизнеспособность общества: экономическую, государственную, творческую»¹²⁵.

Говоря о сущности развития культуры, Лихачев ставит вопрос о культурной преемственности поколений. Культура, по его мысли, обладает свойством преодолевать время, соединяя прошлое, настоящее и будущее. Следовательно, для формирования личности очень важна социокультурная среда, созданная культурой предков, а истинный патриотизм состоит не только в любви к своей Родине, но и в том, чтобы, обогащаясь самому культурно и духовно, обогащать другие народы и культуры. По Лихачеву, незаменимую роль в культуре играют традиции как механизм сохранения культуры, с одной стороны, и средство ее трансляции – с другой. При этом он рассматривает культурную традицию не как нечто застывшее во времени, но как явление постоянно развивающееся.

Лихачев большое внимание уделял воспитательному значению историко-культурного наследия как фактору оздоровления нравственной среды человека, считая природу домом, в котором живет человек, а культуру – тоже домом, но созданным самим человеком. По мысли ученого, для жизни человека не менее важна среда, созданная культурой его предков и им самим, а сохранение культурной среды является задачей не менее существенной, чем сохранение окружающей природы. Таким образом, Лихачев разрабатывает и предлагает концепцию *экологии культуры*, заключающуюся в том, что экологию нельзя ограничивать только задачами сохранения природной биологической среды, к ней, в соответствии с этой концепцией, относятся, в первую очередь, язык, произведения художественной культуры, литературы. Если что-либо убрать, разрушить, то человек «лишится части своего «дома»» и нарушится экология культуры.

Привлекают своей оригинальностью и мысли Лихачева о происхождении искусства. Он говорит о происхождении художественного творчества как о непрерывном процессе, неограниченном каким-либо историческим периодом. Вместе с тем важной причиной зарождения художественного творчества Лихачев считает страх, отмечая, что именно это чувство лежит в основе потребности в эстетическом преодолении мира. Отсюда необходимость преодоления хаоса в мире в целом и во внутреннем мире личности в частности – важнейшая первопричина происхождения искусства и при этом одна из важнейших его функций.

История человечества интересовала Лихачева вообще не только (и не столько) как череда политических эпох и смена экономических циклов, сколько как история культуры, поэтому он предлагает культуроцентричную модель истории. Главным двигателем истории, по его мнению, является воля человека-творца, воля свободной личности: «Я лично верю в случайность в истории, то есть я верю в волю человека. От нас зависит, станем мы проводниками добра или не станем. Поэтому такие вопросы, как «что ждет нас в будущем?», не имеют смысла. Нас ждет то, что мы сделаем сами,

¹²⁵ Лихачев Д.С. Русская культура. М.: Искусство, 2000. С. 154.

потому что таких законов, которые бы вели нас по строго определенному пути и не давали отклониться, в истории нет»¹²⁶. Следовательно, в центре изучения в гуманитарных науках должна стоять человеческая личность, а отдельных исторических деятелей, по убеждению Лихачева, следует оценивать не по степени успешности в войнах и не по территориальным приращениям, а по их влиянию на развитие культуры.

В своей культурологической концепции Лихачев раскрывает особую роль национального языка, который удерживает культуру как системную целостность и концентрирует культурные смыслы на всех уровнях бытия: «Одно из самых главных проявлений культуры – язык. Язык не просто средство коммуникации, но прежде всего творец, созидатель. Не только культура, но и весь мир берет свое начало в Слове. ... Слово, язык помогают нам видеть, замечать и понимать то, чего мы без него не увидели бы и не поняли, открывают человеку окружающий мир. ... Отсюда ясно, какое огромное значение имеет для народа богатство языка, определяющее богатство «культурного осознания» мира»¹²⁷.

Подчеркивая своеобразие культурно-исторического пути России, Лихачев при этом заявлял о европейском характере русской культуры: «Россия – несомненная Европа по религии и культуре. При этом в культуре ее не найти резких различий между западным Петербургом и восточным Владивостоком»¹²⁸. Вообще европейскую культуру Лихачев считал общечеловеческой, вбиравшей в себя опыт всех других культур, ведь европейской культуре, по его мнению, присущи три фундаментальные особенности, порожденные христианством: ярко выраженная индивидуальность, универсальность (или «всеотзывчивость»), а также свобода творческого самовыражения. К «евразийству» же с его «туранским началом» России Лихачев относился негативно, считая, что взгляды такого рода уводят нас в сторону домыслов и произвольных фантазий. Россия, по мнению Лихачева, не столько «Евразия», сколько «Скандославия» или «Скандовизантия»: «Азиатское начало в русской культуре лишь мерещится. Мы находимся между Европой и Азией только географически, я бы даже сказал – «картографически». Если смотреть на Россию с Запада, то мы, конечно, находимся на Востоке, или, по крайней мере, между Востоком и Западом. Но ведь французы видели и в Германии Восток, а немцы, в свою очередь, усматривали Восток в Польше»¹²⁹. Отсюда гораздо большее значение для России Лихачев видел в соотношении «Север – Юг», а не «Запад – Восток».

¹²⁶ Лихачев Д.С. Нас ждет то, что мы сделаем сами: дискуссия «Россия во мгле: оптимизм или отчаяние?», окт. 1998 г. Дворец Белосельских-Белозерских // Университетские встречи. 16 текстов. СПб.: СПбГУП, 2006. С. 70.

¹²⁷ Лихачев Д.С. Культура как целостная среда // Лихачев Д.С. Избранные труды по русской и мировой культуре / сост. и науч. ред. А.С. Запесоцкий. СПб.: СПбГУП, 2015. С. 319.

¹²⁸ Лихачев Д.С. О русской интеллигенции // Там же. С. 384.

¹²⁹ Лихачев Д.С. Культура как целостная среда // Там же. С. 359.

Воплощением своеобразия российской культуры с ее сочетанием «русского» и «европейского» для Лихачева был Санкт-Петербург. Суть петербургской культуры, по его мнению – не в похожести на Европу, а в сочетании лучших сторон русской и мировой культуры, ведь Петербург соединил в себе градостроительные и культурные принципы различных европейских стран и допетровской Руси.

По мысли Лихачева, современный этап развития цивилизации породил необходимость разработки и официального принятия международным сообществом принципов и положений, которые бы обеспечивали дальнейшее сохранение и развитие культуры как достояния человечества. В связи с этим ему принадлежит инициатива разработки «Декларации прав культуры» с тем, чтобы затем передать одобренный российским государством проект «Декларации» в ЮНЕСКО. В этом документе сформулирован новый подход к определению места и роли культуры в жизни общества, основанный на понимании культуры как условия продолжения осмысленной жизни, человеческой истории, ведь вне культуры, как утверждает Лихачев, самостоятельное существование народов и государств лишается смысла. В «Декларации» культура, по сути, поставлена в один ряд с жизнью. Отсюда право на культуру должно стоять в одном ряду с правом на жизнь и другими правами человека. Постановка вопроса о правах культуры носит в «Декларации», конечно, именно декларативный характер, что включает в себе высокое гуманитарное и философское содержание. «Декларация прав культуры» - это, по сути, научное и нравственное завещание Лихачева.

Выступая как нравственный эталон духовности, научности, культурности на протяжении нескольких десятилетий своей активной творческой деятельности, Лихачев еще при жизни стал классиком русской культуры XX в. Он предложил свою парадигму знания о культуре, дающую объяснение ее специфики и анализ современных проблем развития.

8.2. Воцерковление культуры. Сергей Аверинцев

В советский период удивительным для того времени свидетельством не только высочайшей научной эрудиции и редкой по тем временам свободы мысли, но и демонстрацией возможности христианских в своей основе подходов к истории культуры являлось творчество филолога, культуролога, библииста, академика Российской академии наук, с 1990 по 1991 гг. президента Ассоциации культурологов **Сергея Сергеевича Аверинцева** (1937-2004 гг.) – уникального человека, еще в ранней молодости снискавшего репутацию сверхинтеллектуала, сумевшего в годы государственного давления на церковь писать о христианстве с позиций верующего человека и стоявшего у истоков российской постсоветской культурологии.

С.С. Аверинцев в 1961 г. окончил кафедру классической филологии филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова; в 1967 г. защитил

кандидатскую диссертацию, а в 1979 г. – докторскую диссертацию по филологии.

Работал научным редактором в издательстве «Мысль» (1964-1966 гг.), затем – младшим научным сотрудником в Государственном институте искусствознания (1966-1971 гг.). Читал лекции по курсу византийской эстетики на историческом факультете МГУ. С 1971 по 1991 гг. – старший научный сотрудник Института мировой литературы им. М. Горького Академии наук СССР, с 1981 г. заведовал сектором истории античной литературы.

В 1989-1991 гг. Аверинцев – народный депутат СССР. После избрания народным депутатом становится видной политической фигурой, разрабатывает закон о свободе совести. Самым заметным новым жанром Аверинцева в эти годы становится его политическая публицистика, возвращающая во многом «политике» ее античную (аристотелевскую) традицию.

В это же время Аверинцев – профессор кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета МГУ, а с 1992 г. и вплоть до последнего года своей жизни – заведующий отделом христианской культуры Института мировой культуры МГУ.

Последнее время Аверинцев провел в эмиграции в Австрии, будучи еще с 1994 г. профессором Института славистики Венского университета. Там же он и скончается, находясь почти десять месяцев в коме после перенесенного обширного инфаркта. Похоронен, согласно завещанию, в Москве.

Аверинцев был совершенно несоветским ученым и мыслителем, отстаивая христианские ценности и идею культуры как равновеликой части Божьего мира. «Из ряда попыток объясниться напрямую и без околичностей», как напишет в предисловии сам автор, им был составлен сборник его интервью, ставший, по сути, и его главной культурологической работой с очень символичным названием – **«Попытки объясниться: Беседы о культуре»** (1988 г.).

Слово «культура», по мнению Аверинцева, «перестало быть метафорой и стало термином и концептом... концептом поздним, ассоциируемым... с общими курсами истории культуры, в контексте которых культура оказывается как бы совместным складом или, скажем, музеем, куда складывается, сносится вся сумма созданного или лучшее (но всякий отбор сомнителен) из написанного писателями и живописцами, что-то из музыки, философии, - ну, и религии и т.д.»¹³⁰. При этом, как он считает, «ужасно, когда культура делается простой суммой того, что называется искусством, того, что называется литературой и т.д.; а в наше время, когда, как всем известно, перестало быть понятно, в чем идентичность того же искусства,

¹³⁰ Аверинцев С.С. Богословие в контексте культуры. Лекция на начало учебного года в Свято-Филаретовской московской высшей православно-христианской школе, 14 сентября 1997 г. Текст: электронный // URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/aver/bg_kult.php (дата обращения: 21.04.2025).

той же литературы и т.д., когда, давным-давно можно выставить любой предмет – и это будет инсталляция, это будет искусство, и когда... невоспитанное поведение (отнюдь не в благонравно-бюргерском, а в любом смысле) оценивается как культура, как культурное творчество, культурная деятельность, культурная активность – это особенно сложно»¹³¹.

Вместе с тем Аверинцев отмечает, что имеет место не кризис культуры (хотя, как он считает, конец культуры возможен, потому что все в мире конечно и всем земным ценностям отмерен свой срок), а кризис идеи воспитания, природа которого коренится в насилии над человеком. Отсюда во многом утрата вкуса к подлинности и, как следствие, отчуждение человека от культуры (Аверинцев – автор афоризма «Новаторство – это традиция ломать традиции»): «Оборвалась естественная связь с традицией. Иные поэты и особенно переводчики пользуются русским языком так, как если бы это был язык мертвый, последний носитель которого умер много веков назад. Реставраторы часто путают свое дело с делом дизайнеров. Мы ломаем бесценные здания, а потом начинаем играть с мыслью выстроить их заново...»¹³².

Аверинцев не может примириться с тем, что служение культуре как одно из самых благородных дел на свете нередко подменяется «казенщиной», перечнем мероприятий: «Совершенно не могу себе представить, по каким критериям можно было бы сравнивать «культурный уровень» носителя старой народной культуры, часто вовсе неграмотного, но при этом умеющего сложить песню, способного на настоящую работу мысли, - и младшего или хоть старшего научного сотрудника, знающего множество сведений, вполне неизвестных первому, однако пробавляющемуся телевизором или транзистором»¹³³.

Уже с 1970-х гг., после принятия крещения, Аверинцев практически полностью посвящает себя одной магистральной теме – анализу того, как христианская Весть входит в культуру и усваивается ею в специфических формах. Таким образом, исследование *воцерковления культуры* в ее различных аспектах – от трансформации художественного слова до процессов становления новой личности, создаваемой как раз евангельской Вестью – станет для него главной проблематикой в разных воплощениях его научных интересов.

Аверинцев представляет противоположность модной в его эпоху семиотике «тартусской школы», обозначающей слово как «вариативный знак», подменяя, таким образом, сакральное содержание «количеством информации». Для Аверинцева слово – это, прежде всего, «большой контекст», «взаимоосвещение эпох», сверхдискурс, смысловая вертикаль. Это «связано с влиянием на него традиции восточного христианства, в

¹³¹ Аверинцев С.С. Богословие в контексте культуры. Лекция на начало учебного года в Свято-Филаретовской московской высшей православно-христианской школе, 14 сентября 1997 г. Текст: электронный // URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/aver/bg_kult.php (дата обращения: 21.04.2025).

¹³² Аверинцев С.С. Попытки объясниться: Беседы о культуре. М.: Правда, 1988. С. 40.

¹³³ Там же. С. 48.

частности, трудов прп. Исаака Ниневийского, прп. Ефрема Сирина, свт. Григория Богослова, описавших опыт мистического богопознания»¹³⁴.

Возможность воцерковления человека и культуры (справедливо заметить, что Аверинцев начинал свой творческий путь в эпоху официального безбожия) определяется у него направленностью человека на мировое целое, что заставляет этого самого человека преодолевать все частные формы своего бытия. Следовательно, человек всегда открыт евангельской Вести, при этом одновременно этой открытости противостоят его привычки и привязанности к частному. Важнейшую роль в восприятии христианского откровения, по мнению Аверинцева, играет язык Церкви. Важно понимать и «фиксировать мистериальный характер богослужебного текста. Язык – это, конечно, средство общения, но это и средство инициации тоже... язык православных песнопений, православного богослужения и православного богословия...»¹³⁵.

Воцерковление сознания и культуры происходит, по мнению Аверинцева, в соответствии с универсальной моделью ученичества как «второго рождения», существующей в традиционных культурах и разрушающейся в секуляризованном обществе: «Учительство как порождение в духе, ничуть не менее конкретное, чем телесное порождение, как отцовство или, еще глубже и интимнее, как материнство, - похоже на то, что это мотив общечеловеческий. У каждой традиции есть своя «эсотерика» - не обязательно как искусственно оберегаемая тайна, но всегда как особая углубленность опыта традиции как традиции, - и мотив духовного порождения об этом напоминает»¹³⁶.

Новый тип христианской культуры, основанный на трансформации традиционных форм культуры, прошедших поэтическую архаизацию для нового синтеза, по Аверинцеву, представляет собой «сквозное единство по вертикали, сверху донизу: от самого общего до самого частного, от самого «умственного» до последней словесной конкретики. Уровни – потому и уровни, что это уровни целого, их различенность обусловлена взаимосотнесенностью...»¹³⁷. Этот синтез и составляет самый трудный момент всей «конструкции», так как в рамках одной культуры синтезируются две противоположные по своим содержательным принципам традиции – античная и библейская. И именно этот синтез условного античного языческого «Запада» и библейского христианского «Востока», нашедший свое отражение в православном Новом Риме, и есть основная культурологическая тема Аверинцева.

¹³⁴ Балакшина Ю.В. Герменевтика С.С. Аверинцева: истоки, принципы, своеобразие // Вестник Свято-Филаретовского института. 2019. Вып. 32. С. 110.

¹³⁵ Аверинцев С.С. Язык как совместное обладание эпох и поколений // Язык Церкви: Материалы международной богословской конференции (Москва, сентябрь 1998 г.). М.: СФИ, 2002. С. 55.

¹³⁶ Аверинцев С.С. Западно-восточные размышления, или О несходстве сходного // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М.: Наука, 1988. С. 37.

¹³⁷ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, 1977. С. 145.

В современную эпоху, как считал Аверинцев, «книги христианских поэтов и философов должны быть компенсацией утрат в области христианства как жизненной реальности»; но, с другой стороны, «то, что рождается из чтения книг, изначально заражено «книжностью» и рискует остаться переживанием читателя, только читателя (как сказал однажды Поль Валери, «когда-нибудь мы все станем только читателями, и тогда все будет кончено»)... Но «межеумочность» религиозного философствования, какой бы она ни была опасной, отвечает его легитимнейшей локализации именно между верой, «иноверием» и неверием».

Таким образом, в соответствии с концепцией воцерковления культуры Аверинцева, христианская культура в эпоху секуляризации может становиться своего рода «компенсатором» отсутствия христианской жизни, ведь ее задача и состоит в том, чтобы спровоцировать пробуждение христианской жизни, войти в обыденность в качестве смысловой парадигмы.

8.3. Уральская культурологическая школа. Лев Коган

У истоков уральской школы культурологии стоит создание в 1991 г. в Уральском государственном университете им. А.М. Горького первой в регионе профессиональной кафедры культуры (ее первоначальное название). Среди ее основателей был ученый, вся научно-педагогическая деятельность которого напрямую связана с формированием и развитием культурологии как науки – социолог, доктор философских наук, исследователь культуры **Лев Наумович Коган** (1923-1997 гг.).

Л.Н. Коган окончил в 1945 г. историко-филологический факультет Уральского государственного университета, где и остался работать. После защиты докторской диссертации был переведен на работу в Уральский филиал Академии наук СССР, на базе которого им был организован сектор социологии культуры Института экономики Уральского научного центра.

Коган был членом редакционной коллегии журнала «Социологические исследования» (1974-1988 гг.), в течение 20 лет возглавлял бюро Уральского отделения Советской социологической ассоциации, был также членом Союза театральных деятелей СССР, регулярно выпуская рецензии на театральные спектакли.

Все это время параллельно он продолжает преподавательскую деятельность в университете и возвращается в него окончательно в 1977 г.

С 1977 по 1987 гг. Коган – заведующий кафедрой теории научного коммунизма и социологии, с 1987 по 1997 гг. – профессор кафедры социально-политических наук философского факультета. При его активном участии были открыты факультеты философии, искусствоведения и культурологии, политологии и социологии. До конца жизни преподавал философию, эстетику и социологию культуры.

Первым фундаментальным теоретическим источником под авторством Когана, в котором стержневым понятием выступала культура, стало учебное пособие «Теория культуры» (1993 г.).

Выстраивая свою концепцию, Коган шел от категории философии как первоосновы новой науки. При этом систему категорий культуры он рассматривал как единство трех уровней, включающих философские категории; категории, общие для культуры в целом; категории отдельных видов культуры. Коган писал: «В процессе развития культуры, в ее мировой истории век за веком кристаллизуются те ценности национальных культур, в которых наиболее полно воплощаются общечеловеческие нормы, принципы, идеалы, социальные чувства и т.д. Культура – бессмертие человечества, каждой его эпохи, нации и народа»¹³⁸, а также: «Без культуры нет социальной памяти, но столь же верно, что и без социальной памяти не может формироваться и развиваться ни одна культура, ни один из ее видов. Культуру можно было бы назвать объективированным субстратом социальной памяти, а последнюю – хранилищем и гарантом бессмертия культуры»¹³⁹.

Исходя из того, что культура есть объективно существующее социальное явление, познаваемое нашим сознанием, Коган вводит понятие «феноменология культуры», которое «не только создает определенную модель культуры как общественного явления, но и осуществляет при этом определенную редукцию, то есть стремится раскрыть смысл культуры» с целью «свести всю сложнейшую, многообразную систему культуры к некоторым простым, но наиболее общим ее смыслам. ... Смысл не задается культуре извне, он не предназначен ей некой высшей силой. Смысл культуры в ней самой»¹⁴⁰.

Отсюда особое место в феноменологии культуры, по мнению Когана, занимают так называемые вечные проблемы, составляющие систему смысложизненных понятий: судьба и свобода; жизнь, смерть, бессмертие; вечное и преходящее. При этом связь культурологии с другими гуманитарными науками обусловлена не только общими категориями, но и вопросами человековедения. Именно поэтому Когана интересовало не только вечное, но и преходящее – реальное, осмысленное в определенный период. «Человековедение» является определяющим в творчестве Когана, большое место отводится исследованию личности, особенно в переходные эпохи. Вот почему он неоднократно обращается к эпохе Возрождения, к героям Шекспира и Сервантеса, подчеркивая, что именно тогда «менялся образ жизни общества, - не только содержание мышления, но и его стиль, формировался принципиально новый тип личности, совершался грандиозный переход от культуры традиционной к новому типу культуры индустриального общества. Это была эпоха сложного и мучительного

¹³⁸ Коган Л.Н. Вечность. Преходящее и непреходящее в жизни человека. Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 1994. С. 168.

¹³⁹ Там же. С. 169.

¹⁴⁰ Коган Л.Н. Теория культуры: Учебное пособие. Екатеринбург: Урал. гос. ун-т, 1993. С. 141.

становления личности как индивидуальности»¹⁴¹. Вообще, как пишет Коган, «переходные эпохи – эпохи самых острых и непримиримых конфликтов, ломающих судьбы многих тысяч людей»¹⁴².

Исходя из целей и задач новой науки, во многом определенных Коганом, и сформировалась «уральская культурологическая школа», концентрирующая внимание на таких вопросах, как «человек в мире культуры»; «культурная антропология и городская культура», «культура – власть – общество» и др.

Главным «человековедческим» искусством Коган называл литературу, отсюда объектом исследования у него часто были литературные персонажи. Для него «человековедческая» проблематика – магистральная, сквозная, объединяющая многие науки, так как развитие личности – это сложный социальный процесс и «анализ неразрывно связанных смысложизненных проблем – жизненного пути человека, его судьбы, смысла жизни и смерти, преходящего и вечного в человеческой жизни, подлинного и мнимого богатства человека и т.д. – в отрыве друг от друга принципиально невозможен»¹⁴³.

Наиболее сложным в контексте истории культуры Коган называл понятие «цивилизации», «ибо оно одновременно фиксирует как единство всего мирового исторического процесса, так и его бесконечное многообразие. Цивилизация характеризует завоевания в развитии производства, образа жизни и культуры в данный исторический период»¹⁴⁴. При этом «развивающейся активной позицией» Коган называет жизнь человека, а результатом этой позиции – призвание – то, что пронизывает, по его мнению, все виды человеческой деятельности: «Без внутренней активности личности, ее активной жизненной позиции всестороннее развитие принципиально невозможно»¹⁴⁵.

Таким образом, Коганом сформулированы и обоснованы парадигмы теории культуры, которые и актуализировали культурологию как новое научное направление и определили основные параметры научных исследований, как в первые годы ее становления, так и в последующие периоды развития: культура и время; культура и пространство; природа – культура – общество; культура и политика; культура и свобода; культура и цивилизация; диалогичность культуры; вечные проблемы культуры и др.

¹⁴¹ Коган Л.Н. Философия: серьезная и веселая. Очерки о философии Уильяма Шекспира. Челябинск: ЧИРПО, 1996. С. 7.

¹⁴² Там же.

¹⁴³ Коган Л.Н. Человек и его судьба. М.: Мысль, 1988. С. 8.

¹⁴⁴ Там же. С. 111.

¹⁴⁵ Коган Л.Н. Цель и смысл жизни человека. М.: Мысль, 1984. С. 127.

8.4. Школа диалога культур, или Концепция целостного школьного образования Владимира Библера

С начала 1990-х гг. при становлении новой российской культурологии значительную роль сыграла культурологическая концепция философа, культуролога, историка культуры **Владимира Соломоновича Библера** (1918-2000 гг.), основанная на идеях М.М. Бахтина.

В.С. Библер в 1941 г. окончил исторический факультет МГУ и сразу же ушел на фронт Великой Отечественной войны. Уже после войны защитил кандидатскую диссертацию и в 1951 г. был направлен в Сталинабад (ныне Душанбе) в порядке государственной кампании «борьбы с космополитизмом». Там преподавал философию в Таджикском государственном университете.

В 1959 г. Библер вернулся в Москву и работал в Московском горном институте на кафедре философии (1959-1963 гг.), а затем в Институте истории естествознания и техники Академии наук СССР (1963-1968 гг.), Институте всеобщей истории Академии наук СССР (1968-1980 гг.), Институте общей и педагогической психологии Академии педагогических наук СССР (1980-1991 гг.).

В середине 1960-х гг. Библер создал неофициальный домашний теоретический семинар по проблемам философской логики и философии культуры, который собирался в его небольшой квартире в Москве. С 1991 г. семинар получил название «Архе» и официальный статус в Российском государственном гуманитарном университете, где Библер и работал до конца жизни.

Основные сочинения Библера вышли после 1991 г., среди них - **«От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век»** (1991 г.) – работа, в которой автор ставит вопрос о том, какой быть культуре будущего столетия и тысячелетия.

Свои рассуждения о культуре Библер начинает с тезиса о том, что «в XX веке феномен культуры – и в обыденном его понимании, и в глубинном смысле – все более сдвигается в центр, в средоточие человеческого бытия, пронизывает (знает ли об этом сам человек или нет...) все решающие события жизни и сознания людей нашего века»¹⁴⁶. Таким образом, он утверждает, что без понимания культуры, ее места и роли в жизни людей, невозможно решить ни одну из актуальных проблем в различных областях гуманитарного знания. В результате дальнейшей технизации дефицит культуры, по мнению Библера, резко увеличит потребность в ней. Будут востребованы старые артефакты, а отношение людей к культуре изменится настолько, насколько они осмыслят через нее свое бессмертие.

Философская логика культуры, по Библеру, заключается в общении (диалоге) разумов различных культур и в нем не действует схематизм

¹⁴⁶ Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М.: Политиздат, 1991. С. 261.

«восходящей лестницы», когда каждая следующая ступень развития выше предыдущей и вбирает в себя, что было достигнуто ранее. В культуре действует схематизм драматического произведения, когда «с появлением нового персонажа (нового произведения искусства, нового автора, новой художественной эпохи) старые «персонажи» - Эсхил, Софокл, Шекспир, Фидий, Рембрандт, Ван Гог, Пикассо... не уходят со сцены, не «снимаются» и не исчезают в новом персонаже, в новом действующем лице. Каждый новый персонаж выявляет, актуализирует, - даже впервые формирует новые свойства и устремления в персонажах, ранее вышедших на сцену... Даже если какой-то герой навсегда уйдет со сцены, или – в истории искусств – какой-то автор выпадет из культурного оборота, его действующее ядро все же продолжает уплотняться, сама лакуна, разрыв обретают все большее драматургическое значение»¹⁴⁷.

Культура, в соответствии с концепцией Библера, создается людьми, но, создавая культуру, человек создает не просто мир нужных ему вещей или образов. Он создает самого себя. Исходя из этого, Библиер предлагает три определения культуры: культура как «форма диалога», то есть одновременного бытия и общения людей разных культур; как «самодетерминация индивида в горизонте личности»; и как «изобретение мира впервые». При этом каждое из определений, по Библиеру, единственно и всеобщее, так как вбирает в себя все признаки культуры.

Уникальным проектом, направленным на содействие взаимопониманию и сближению различных культур, стала концепция *школы диалога культур*, разработанная и представленная Библиером еще в 1987 г. В ее основе лежит представление о кризисе современной школы XX в., когда главная цель – возвращение «человека образованного» - признана устаревшей. Библиер предложил способствовать становлению «человека культуры», который в своем мышлении и деятельности должен использовать разные культуры – от Античности и Средневековья до современности. Речь шла об изменении самого замысла школы, новом понимании самых принципиальных вопросов: чему учить, зачем учить, как учить, что вообще такое значит учить? Как могут быть поняты в изменяющемся мире отношения «учитель – ученик», «образование – воспитание», «предмет – метод обучения»? Работая над этими проблемами, Библиер изначально был далек от мысли о каких бы то ни было социальных и педагогических экспериментах. Речь шла о мысленном эксперименте, об осмыслении в контексте новой логики идей культуры и образования.

Диалог в концепции школы диалога культур в понимании Библиера – это не просто коммуникация двух или нескольких лиц о чем бы то ни было и не просто способ организации обучения или усвоения знаний. Диалог есть способ существования культуры, современного знания, самого содержания обучения. Само современное понятие устроено диалогически (то есть

¹⁴⁷ Библиер В.С. От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М.: Политиздат, 1991. С. 282.

парадоксально), а не только способ его изложения или усвоения. Диалог – это обнаружение парадоксальности в самом предмете и в самой мысли об этом предмете. Другой, возражающий, должен быть не только услышан снаружи и оспорен, но воспроизведен как неуничтожимый голос. Это диалог радикально разных логик, разных культур. В полной своей форме такой диалог едва ли возможен на школьных уроках, но он является регулятивной идеей для построения содержания обучения и организации учебного процесса в школе.

Важнейшими принципами школы диалога культур являются:

- Проецирование на весь процесс обучения особенностей культуры и мышления эпох. Например, античное мышление – образное, средневековое – причащающее, мышление Нового времени – рационалистическое, для современной эпохи характерен релятивизм и отсутствие единой картины мира;

- Обучение на сквозном диалоге двух основных сфер учебного процесса: речевой стихии и форм организации русской речи, а также исторической последовательности основных форм европейской культуры;

- Соотношение последовательности классов обучения с последовательностью основных исторических культур, сменяющих друг друга в европейской истории – античной, средневековой, Нового времени;

- Обучение в каждом учебном цикле на основе внутреннего диалога, завязанного вокруг основных «точек удивления» - исходных загадок бытия и мышления;

- Обучение не на основе учебника, а на основе реальных текстов изучаемой культуры и текстов, воспроизводящих мысли основных собеседников этой культуры;

- Авторство программ для каждого класса должно быть за педагогом.

Структура школы диалога культур Библиера, «опробованной в первом-четвертом, шестом и седьмом классах некоторых школ Красноярска, Харькова, Новосибирска (на уроках русского языка и математики, природоведения и истории)»¹⁴⁸, включает несколько этапов обучения:

1-2 классы – подготовительные, или «классы точек удивления». Здесь дети обсуждают загадки слова, числа, явлений природы;

3-4 классы – античная культура как учебный предмет. Учащиеся осваивают античную математику, историю, натурфилософию, литературу, театр, изучают древнегреческий язык и латынь.

5-6 классы – средневековая культура. Включает чтение и изучение Библии, понимание средневековой культуры как жизни вокруг Храма.

7-8 классы – культура Нового времени, освоение стратегии познания. Все эти периоды изучаются как диалог: спор с Аристотелем, Декартом, Ньютоном, Ламарком, Дарвином и др.

9-10 классы – культура и искусство XX в.

¹⁴⁸ Школа диалога культур: Идеи, опыт, перспективы / Под общ. ред. В.С. Библиера. Кемерово: АЛЕФ, 1993. С. 10.

11 класс - педагогический лицей. Школьники участвуют в разработках уроков-диалогов для младшей и средней школы и учатся сами их проводить.

Диалог, подразумеваемый школой диалога культур, - это постоянный диалог в сознании ученика (и учителя) голосов поэта (художника) и теоретика, выступающий основой реального развития творческого мышления. Ставя очередную учебную проблему, педагог выслушивает все варианты и переопределения. Он помогает проявить различные варианты, типы и формы логики различных культур, выявить точку зрения и поддерживает ее культурными концепциями. Ученик же в учебном диалоге должен оказаться в совершенном промежутке культур. Подобное сопряжение требует удерживать собственное видение мира ребенком до решения, до поступка. В начальной школе необходимы многочисленные построения, схемы (определенная попытка взглянуть на предмет и мир в целом). В подростковом же возрасте – разнообразные учебные и другие инициативы, например, встречи с новыми людьми, взглядами, культурами.

Культурологическая концепция Библера стала во многом одной из тех опорных точек, на основе которых начался новый поиск познания сущности культуры как главного объекта культурологии.

8.5. Энтелехия культуры: культурологическая концепция Георгия Кнабе

В 1990-е гг. складывается культурологическая концепция крупного теоретика культуры, признанного эксперта ее современных проблем, историка, филолога, философа и культуролога **Георгия Степановича Кнабе** (1920-2011 гг.).

В 1938 г. Г.С. Кнабе поступил на литературный факультет Московского института философии, литературы и истории им. Н.Г. Чернышевского (МИФЛИ), но в 1941 г. ушел добровольцем на фронт, где был тяжело ранен и комиссован после пребывания в госпитале. После слияния МИФЛИ с МГУ окончил в 1943 г. Московский университет по специальности «Иностранные языки и западная литература».

По окончании университета работал до 1945 г. в отделе печати Всесоюзного общества культурной связи с заграницей. Затем до 1956 г. были периоды работы в Московском государственном педагогическом институте иностранных языков, на курсах иностранных языков Мосгороно, в Курском государственном педагогическом институте.

В 1956 г. Кнабе защищает диссертацию на соискание ученой степени кандидата филологических наук и начинает работу в Академии педагогических наук РСФСР. В 1961 г. возглавил кафедру иностранных языков во Всесоюзном государственном институте кинематографии.

В 1983 г. защитил диссертацию на соискание ученой степени доктора исторических наук и с 1986 г. стал профессором кафедры эстетики ВГИКа.

В 1990-1992 гг. работал в МГУ, а с 1992 г. – главным научным сотрудником Института высших гуманитарных исследований Российского государственного гуманитарного университета.

Основной посыл культурологической концепции Кнабе в том, что общество есть не что иное, как совокупность индивидов, самовоспроизводящих себя в процессе повседневной практики на основе норм, привычек, традиций. При том, что каждый – это неповторимая личность с собственными представлениями, все мы, будучи членами общества, думаем, говорим, делаем что-либо в соответствии с некими образцами поведения и мышления. Отсюда культура представляет форму общественного сознания, в которой находит свое выражение определенное двуединство общества, которое и состоит из индивидов, с одной стороны, и нормативных предписаний, регулирующих поведение этих индивидов – с другой. Культура, по мнению Кнабе, «знает как бы движение вверх, к отвлечению от повседневных забот каждого, к обобщению жизненной практики людей в идеях и образах, в науке, искусстве и просвещении, в теоретическом познании и движение вниз – к самой этой практике, к регуляторам повседневного существования и деятельности – привычкам, вкусам, стереотипам поведения, отношениям в пределах социальных микрогрупп, быту и т.д.»¹⁴⁹.

Таким образом, по Кнабе, существует Культура с большой буквы, тяготеющая к традиции, к профессионализации, к элитарности, и культура с малой буквы, которая «растворена в повседневном существовании и его эмпирии, в материально-пространственной и предметной среде»¹⁵⁰. При этом «архаическое единство обоих регистров культуры оказалось изжитым вместе с образованием классов и государства. Именно тогда происходит отделение интересов общественного целого и его идеологической санкции от интересов и быта, труда и жизни простых людей. Первые тяготеют к обособлению от повседневности, к величию, вторые ищут себе форм более непосредственно жизненных, переживаемых каждым, более соответствующих его непосредственным чувствам и интересам, его духовному горизонту»¹⁵¹.

Так, по мнению Кнабе, возникла высокая культура и произошло ее отделение от низкой культуры, которую можно еще назвать культурой повседневности, обнаруживающей себя в одежде, в нормах повседневного общения, в эстетике жилища, в бытовой песне и т.д. Высокая культура, с точки зрения Кнабе, всегда находится в состоянии конфронтации с культурой народных масс. В истории Кнабе выделяет два типа конфронтации высокой и низкой культур: первый – «плебейский протест», выражающийся в отрицании ценностей высокой культуры вплоть до их уничтожения; второй – противостояние так называемой «карнавальной культуры» культуре повседневности, в ходе которого отрицаются ценности высокой культуры и

¹⁴⁹ Кнабе Г.С. Двуединство культуры // Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуры античного Рима. М.: Индрик, 1993. С. 17.

¹⁵⁰ Там же. С. 18.

¹⁵¹ Там же. С. 19.

подвергается осмеянию все, что в обычной жизни имело сакральный смысл. Важнейшим средством, с помощью которого высокая культура оберегает себя, является язык, ведь, как замечает Кнабе, те, кто создает высокую культуру и те, кто выступает носителем ее ценностей, обычно говорят на ином языке.

С переходом общества на постиндустриальную стадию развития высокая культура, как пишет Кнабе, «выходит из своей скорлупы, утрачивает присущую ей ауру, растворяется в массовом восприятии»¹⁵². Появляется так называемая «массовая культура». Однако противоречия между высокой и низкой культурами не снимается и приобретает вид антиномии культурной традиции и повседневности.

В 1993 г. вышла небольшая работа Кнабе «**Энтелехия культуры**», вызвавшая довольно значимый резонанс, хотя сам автор редко пользовался введенным им термином. Вообще *энтелехия* – это слово, выдуманное Аристотелем, и в его контексте речь шла о некоем целеобладании и воплощении цели в индивидуально очерченной предметности. Отсюда, разрабатывая свою концепцию культуры, Кнабе пришел к идее о существовании внутренних форм культуры, некоей трудноуловимой субстанции, «общего духовного фона». Это общее воспринимается на интуитивном уровне, сущность его не может быть раскрыта только рациональными методами познания, это «принцип восприятия различных сторон жизни через некоторый общий образ-понятие»¹⁵³ или «приоткрывшаяся сознанию энергия тяготения сущего к форме»¹⁵⁴.

По Кнабе, именно в энтелехии осуществляется принцип диалога, подлинно глубокая связь в отличие от поверхностно-случайного подражания или реально-содержательного воздействия, таким образом, «энтелехия культуры есть реальное преодоление коренных противоречий»¹⁵⁵.

8.6. Культурно-историческая концепция Моисея Кагана

Огромный вклад в культурологическую мысль России внес философ и культуролог, специалист в области философии и истории культуры, теории ценности, истории и теории эстетики **Моисей Самойлович Каган** (1921-2006 гг.), выявлявший «болевые точки» развития культурологии как науки, раскрывавший глубинные причины их появления и предлагавший пути решения данных проблем.

М.С. Каган окончил в 1942 г. романо-германское отделение филологического факультета Ленинградского государственного

¹⁵² Кнабе Г.С. Двуетность культуры // Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуры античного Рима. М.: Индрик, 1993. С. 37.

¹⁵³ Кнабе Г.С. Внутренние формы культуры // Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуры античного Рима. М.: Индрик, 1993. С. 127.

¹⁵⁴ Кнабе Г.С. Энтелехия культуры // Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуры античного Рима. М.: Индрик, 1993. С. 142.

¹⁵⁵ Кнабе Г.С. Энтелехия // Культурология. Энциклопедия: в 2 томах / гл. ред. и авт. проекта С.Я. Левит. Т. 2. М.: РОССПЭН, 2007. С. 1069.

университета, перед этим уйдя в 1941 г. добровольцем на фронт и получив ранение в боях при обороне Ленинграда. После окончания университета работал в Молотове (Пермь).

В 1944 г. после снятия блокады вернулся в Ленинград, поступил в аспирантуру кафедры истории искусства исторического факультета ЛГУ и с 1946 г. начал читать курсы теории искусства и эстетики. В 1948 г. защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата, а в 1966 г. – доктора философских наук.

В 1996 г. Кагану было присвоено почетное звание «Заслуженный деятель науки Российской Федерации».

Главной сферой исследований Кагана было изучение теории и истории искусства, а начиная с 1980-х гг. – теории и истории культуры. Методологической основой его трудов стали творчески воспринятый им марксизм и в особенности – системный анализ, широкие возможности которого в рамках гуманитарного знания последовательно отстаивались ученым в 1970-1980-е гг. В 1990-е гг. Каган обращается к синергетическому подходу, методологии междисциплинарных исследований и их использованию в разных областях гуманитарного знания: изучение человеческой деятельности и общения, искусства, культуры, вопросов философской антропологии, аксиологии и онтологии.

Первые эскизные наброски культурологической концепции Кагана изложены в его работах **«Философия культуры»** (1996 г.) и **«Эстетика как философская наука»** (1997 г.).

Культурологическая концепция Кагана основана на системно-синергетическом подходе к изучению культуры, то есть он рассматривал культуру как самоорганизующуюся систему высокой сложности, которая включает процессы разрушения и восстановления. В его концепции человечество представлено как единый социальный субъект, в истории становления и развития которого Каган выделял три вектора развития, основанных на разных типах хозяйственной культуры: скотоводческий, земледельческий и «персоналистский» (то есть торгово-ремесленный в традиционном обществе, превратившийся в торгово-промышленный в Новое время). Тип деятельности, лежащий в основании различных типов культуры, предопределен природными условиями, в которых жил тот или иной народ. Разные культуры идут в своем развитии по трем векторам с возможностью перехода с одного вектора на другой. Тем самым у Кагана речь идет о культуре как об объективированном творчестве, как совокупности всего созданного человеком и противостоящего природе: «Практическое отношение культуры и природы, опосредованное трудовой деятельностью человека, и ведет ко все более и более широкому превращению натуры, то есть природы, в культуру»¹⁵⁶.

Таким образом, культура, по Кагану, – это негенетическая, ненаследственная программа человеческого поведения, создающая новую

¹⁵⁶ Каган М.С. Философия культуры. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1996. С. 56.

рукотворную окружающую среду на базе естественной. Она охватывает не только способы и результаты деятельности человека, но и его «сверхприродные» качества, которые формируются в ходе общественной жизни.

В конце XX в. в российской культурологической мысли на первый план выходила работа по разработке нового научного направления и новой учебной дисциплины «Культурология». Во многих высших учебных заведениях были созданы специальные кафедры, а преподавание этой дисциплины стало приобретать повсеместный характер. И эта творческая свобода дала свои положительные результаты. В рамках одной главы сложно осветить все имена и направления, заявившие о себе в это время, но можно с уверенностью отметить, что в ситуации творческой дискуссии разных концепций и методологий начали появляться новые культурологические идеи, продолжился поиск методов познания действительности, разрабатывались первые программы культурного становления молодого поколения.

Примерный план практического занятия

Вопросы для обсуждения:

1. Формирование российской культурологии в начале 1990-х гг.
2. Теоретические основания и истоки современной российской культурологии.
3. Культурная экология как направление прикладных культурологических исследований.
4. Системный подход как предпосылка становления социокультурной синергетики.
5. Культурно-исторический подход как методологическая основа современных культурологических исследований.
6. Мультипарадигмальность современного гуманитарного знания и ее значение для культурологии.
7. О перспективах культурологии в научно-образовательном пространстве современной России.

Контрольные вопросы и задания для самостоятельной работы:

1. Как развивается информационное поле культурологических исследований на рубеже XX-XXI веков?
2. Какие проблемы, на Ваш взгляд, существуют сегодня в реализации культурологического образования в нашей стране?
3. Какие новые направления культурологического знания развиваются сегодня в России?
4. Какова история термина «культурная экология»? Что понимается сегодня под данным термином?

5. Почему, по мнению Д.С. Лихачева, важно сохранение культурной среды?
6. Как С.С. Аверинцев объяснял роль христианской культуры в секулярную эпоху?
7. Какие гуманистические идеи поднимал Л.Н. Коган в своих научных трудах?
8. Почему, на Ваш взгляд, научное наследие Л.Н. Когана актуально и сегодня в теоретическом и практическом пространстве культурологии и других гуманитарных наук?
9. Почему в «Школе диалога культур» В.С. Библера на весь образовательный процесс проецируется единый «предмет» - русская речь или, в более широком плане, - русская культура?
10. В чем Вы видите созвучие основных положений синергетики с идеями классиков культурологической мысли?

Темы эссе:

1. «Прежде всего, надо спасти культуру провинции...» (Д. Лихачев).
2. «Культура есть только там, где есть две культуры, где есть диалог» (В. Библер).

Библиографический список:

1. Аверинцев С.С. Богословие в контексте культуры. Лекция на начало учебного года в Свято-Филаретовской московской высшей православно-христианской школе, 14 сентября 1997 г. Текст: электронный // URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/aver/bg_kult.php (дата обращения: 21.04.2025).
2. Аверинцев С.С. Западно-восточные размышления, или О несходстве сходного // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М.: Наука, 1988. С. 37-40.
3. Аверинцев С.С. Попытки объясниться: Беседы о культуре. М.: Правда, 1988. 45 с.
4. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, 1977. 320 с.
5. Аверинцев С.С. Язык как совместное обладание эпох и поколений // Язык Церкви: Материалы международной богословской конференции (Москва, сентябрь 1998 г.). М.: СФИ, 2002. С. 55.
6. Балакшина Ю.В. Герменевтика С.С. Аверинцева: истоки, принципы, своеобразие // Вестник Свято-Филаретовского института. 2019. Вып. 32. С. 110-127.
7. Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М.: Политиздат, 1991. 412 с.
8. Викторов А.Ш. Русская культура: основные тенденции современного развития. М.: Макс Пресс, 2004. 304 с.

9. Дианова В.М., Солонин Ю.Н. История культурологии: учебник для вузов. – 4-е изд., перераб. и доп. М.: Издательство Юрайт, 2025. 471 с.
10. Каган М.С. Философия культуры. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1996. 414 с.
11. Коган Л.Н. Вечность. Преходящее и непреходящее в жизни человека. Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 1994. 208 с.
12. Коган Л.Н. Теория культуры: Учебное пособие. Екатеринбург: Урал. гос. ун-т, 1993. 160 с.
13. Коган Л.Н. Философия: серьезная и веселая. Очерки о философии Уильяма Шекспира. Челябинск: ЧИРПО, 1996. 154 с.
14. Коган Л.Н. Цель и смысл жизни человека. М.: Мысль, 1984. 252 с.
15. Коган Л.Н. Человек и его судьба. М.: Мысль, 1988. 283 с.
16. Кнабе Г.С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуры античного Рима. М.: Индрик, 1993. 527 с.
17. Кнабе Г.С. Энтелехия // Культурология. Энциклопедия: в 2 томах / гл. ред. и авт. проекта С.Я. Левит. Т. 2. М.: РОССПЭН, 2007. С. 1069.
18. Лихачев Д.С. Избранные труды по русской и мировой культуре / сост. и науч. ред. А.С. Запесоцкий. СПб.: СПбГУП, 2015. 538 с.
19. Лихачев Д.С. Нас ждет то, что мы сделаем сами: дискуссия «Россия во мгле: оптимизм или отчаяние?», окт. 1998 г. Дворец Белосельских-Белозерских // Университетские встречи. 16 текстов. СПб.: СПбГУП, 2006. С. 70.
20. Лихачев Д.С. Русская культура. М.: Искусство, 2000. 438 с.
21. Соловьев В.М. Культурология: учебник для вузов. – 2-е изд., испр. и доп. М.: Директ-Медиа, 2019. 616 с.
22. Трофимова Р.П. История культурологии в России: учебник для вузов. М.: Издательство Юрайт, 2025. 460 с.
23. Школа диалога культур: Идеи, опыт, перспективы / Под общ. ред. В.С. Библера. Кемерово: АЛЕФ, 1993. 414 с.

Заключение

Культура – сложный, противоречивый и переменчивый феномен. Она принадлежит к числу тех систем, которые находятся в отношении устойчивого неравновесия со средой и которые подпадают под воздействие нелинейных эффектов эволюции. Она не сводима к какой-то одной формуле. Культура состоит из множества памятников, духовных конструкторов, образов, эпизодов, дискурсов, причем нередко разнородных и даже противоречивых.

Культура никогда не была отделена от человека и люди вне культуры и без культуры просто перестают быть людьми. В этом и заключается острота и вечная актуальность культурологии как науки, ее открытость новым ценностям и веяниям.

Образовательный модуль, лежащий в основе данного учебно-методического пособия, нацелен, в том числе на рассмотрение главных этапов и закономерностей развития культурологической мысли России, наиболее значительных вех российской науки о культуре, что способствует, прежде всего, повышению уровня культурно-мировоззренческих компетенций обучающихся и всех читателей и формированию навыков применения полученных знаний в профессиональной деятельности и повседневной жизни.

Возникнув на стыке разных наук, школ и направлений, культурология продолжает развиваться и сегодня, активно интегрируясь в систему современных знаний и реагируя на происходящие в обществе изменения. На рубеже XX-XXI веков российская культурология создала широкое поле исследований. На русский язык были переведены все основные культурологические произведения мировой науки, изданы многочисленные словари, справочные пособия, хрестоматии по теории и истории мировой и отечественной культуры. Одним словом это была продуктивная эпоха в становлении новой культурологии. Однако в последнее время можно наблюдать тенденции, свидетельствующие об изменении вектора развития культурологии как науки. В системе образовательных стандартов культурология как учебная дисциплина практически сводится к факультативным курсам, а то и вовсе исключается из учебного процесса. При этом заметим, что культурология как интегративная социогуманитарная дисциплина является необходимым компонентом профессиональной подготовки практически во всех областях человеческой деятельности.

Культура неисчерпаема, а, стало быть, процесс ее постижения непрерывен и бесконечен. Российская культура в условиях современных глобальных тенденций и системной социокультурной трансформации требует дальнейшего изучения, ведь подобные исследования открывают все новые и новые страницы в истории науки о культуре в нашей стране, тем самым внося свой вклад в историю мировой культуры.

Разработка проблем культурологии на современном этапе связана, прежде всего, с несколькими факторами: трансформация самого понятия

культуры под влиянием междисциплинарности; влияние новой технологической реальности; переоценка научных интересов с прошлого на будущее; важность восприятия культуры в ее интегрирующей функции.

Некоторые темы, которые исследуются в рамках разработки проблем культурологии на современном этапе представлены такими блоками, как: традиции и новации в культуре, проблемы диалога и полилога культур, вопросы современной культурной политики и сохранения культурно-исторического наследия, культура в условиях новой технологической реальности и др.

Наиболее известными организациями, занимающимися исследованиями культуры в России, являются *Российский научно-исследовательский институт культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачева (Институт наследия), Государственный институт искусствознания, Российский институт истории искусств, Российское культурологическое общество.*

О перспективах развития культурологической мысли в современной России свидетельствуют публикации последних десятилетий (*А.М. Панченко, А.Я. Гуревич, А.С. Ахиезер, А.А. Пелипенко, Э.С. Маркарян, В.М. Межуев, П.С. Гуревич, Ю.С. Степанов, С.Н. Иконникова* и др.) и целого ряда исследователей – наших современников, среди которых *И.Г. Яковенко, В.В. Бычков, В.П. Крутоус, Н.А. Хренов, Р.П. Трофимова, А.Я. Флиер, А.В. Костина, Н.Б. Кириллова* и многие другие.

Данное учебно-методическое пособие – всего лишь попытка приоткрыть контуры культурологической мысли через знакомство с ее яркими выразителями, их идеями и концепциями, представить в единстве творчество и образ личности в ее уникальном своеобразии без наивного предположения целиком и полностью охватить ее всю. Вместе с тем оно призвано сориентировать читателей принять культуру как часть себя, как свою жизнь, почувствовать себя в культурном пространстве.

Автор выражает глубокую благодарность всем, кто оказал помощь в подготовке и издании данного учебно-методического пособия.

P.S.

«Я мыслю себе XXI век как век гуманитарной культуры, культуры доброй и воспитывающей, закладывающей свободу выбора.... Образование, подчиненное задачам воспитания..., возрождение чувства собственного достоинства..., возрождение репутации человека как чего-то высшего..., возрождение совестливости и понятия чести – вот в общих чертах то, что нам нужно в XXI веке».

Дмитрий Лихачев

Примерные темы докладов (рефератов)

1. Положения мифологической школы в проекции на современную культурологию.
2. Язык, миф и народное предание в творчестве А.Н. Веселовского.
3. Предтеча семиотики: А.Ф. Потебня и его труды о знаково-символических системах.
4. Идеи немецкой классической философии в культурологической концепции П.Я. Чаадаева.
5. Русская идея в контексте современности.
6. Религия и культура в концепции В.В. Розанова.
7. Культурные прогнозы Д.С. Мережковского.
8. Культурно-духовные искания П.А. Флоренского.
9. Русское духовное возрождение начала XX века.
10. Культурный подвижник С.Н. Булгаков.
11. Экзистенциальное в понимании культуры Н.А. Бердяевым.
12. Сборник «Вехи» и проблемы культуры.
13. Культура в контексте евразийского проекта.
14. Культурологическое наследие И.А. Ильина.
15. Миф как реальность: концепция А.Ф. Лосева.
16. Мир культуры в интерпретации Ю.М. Лотмана.
17. Диалог в культуре: от М.М. Бахтина до В.С. Библера.
18. М.К. Мамардашвили о субкультуре.
19. Философия культуры Д.С. Лихачева.
20. Л.Н. Коган: идеи о культуре.

Список рекомендуемой учебной литературы

1. Багдасарьян, Н. Г. Культурология : учебник и практикум для среднего профессионального образования / Н. Г. Багдасарьян. — 3-е изд., перераб. и доп. — Москва : Издательство Юрайт, 2025. — 410 с. — (Профессиональное образование). — ISBN 978-5-534-10560-5. — Текст : электронный // Образовательная платформа Юрайт [сайт]. — URL: <https://urait.ru/bcode/566027> (дата обращения: 07.06.2025).

2. Большаков, В. П. История и теория культуры : учебник для среднего профессионального образования / В. П. Большаков, К. Ф. Завершинский, Л. Ф. Новицкая ; под общей редакцией В. П. Большакова. — 2-е изд., перераб. и доп. — Москва : Издательство Юрайт, 2025. — 289 с. — (Профессиональное образование). — ISBN 978-5-534-11902-2. — Текст : электронный // Образовательная платформа Юрайт [сайт]. — URL: <https://urait.ru/bcode/566649> (дата обращения: 07.06.2025).

3. Воронкова, Л. П. Культурология : учебник для вузов / Л. П. Воронкова. — 2-е изд., испр. и доп. — Москва : Издательство Юрайт, 2025. — 202 с. — (Высшее образование). — ISBN 978-5-534-07712-4. — Текст : электронный // Образовательная платформа Юрайт [сайт]. — URL: <https://urait.ru/bcode/562377> (дата обращения: 07.06.2025).

4. Горохов, В. Ф. Культурология : учебник и практикум для вузов / В. Ф. Горохов. — 2-е изд., испр. и доп. — Москва : Издательство Юрайт, 2025. — 320 с. — (Высшее образование). — ISBN 978-5-534-15084-1. — Текст : электронный // Образовательная платформа Юрайт [сайт]. — URL: <https://urait.ru/bcode/563566> (дата обращения: 07.06.2025).

5. Дианова, В. М. История культурологии : учебник для вузов / В. М. Дианова, Ю. Н. Солонин. — 4-е изд., перераб. и доп. — Москва : Издательство Юрайт, 2025. — 471 с. — (Высшее образование). — ISBN 978-5-534-08532-7. — Текст : электронный // Образовательная платформа Юрайт [сайт]. — URL: <https://urait.ru/bcode/559743> (дата обращения: 07.06.2025).

6. Иконникова, С. Н. История культурологии : учебник для вузов / С. Н. Иконникова. — 3-е изд., перераб. и доп. — Москва : Издательство Юрайт, 2025. — 420 с. — (Высшее образование). — ISBN 978-5-534-19631-3. — Текст : электронный // Образовательная платформа Юрайт [сайт]. — URL: <https://urait.ru/bcode/562736> (дата обращения: 07.06.2025).

7. Каган, М. С. Проблемы теории культуры. Избранные труды / М. С. Каган. — Москва : Издательство Юрайт, 2025. — 253 с. — (Антология мысли). — ISBN 978-5-534-06179-6. — Текст : электронный // Образовательная платформа Юрайт [сайт]. — URL: <https://urait.ru/bcode/564034> (дата обращения: 07.06.2025).

8. Культурология : учебник для вузов / под редакцией А. С. Мамонтова. — 2-е изд., испр. и доп. — Москва : Издательство Юрайт, 2025. — 307 с. — (Высшее образование). — ISBN 978-5-534-08998-1. — Текст : электронный //

Образовательная платформа Юрайт [сайт]. — URL: <https://urait.ru/bcode/561108> (дата обращения: 07.06.2025).

9. Культурология : учебник для вузов / под редакцией С. Н. Иконниковой, В. П. Большакова. — 2-е изд., испр. и доп. — Москва : Издательство Юрайт, 2025. — 495 с. — (Высшее образование). — ISBN 978-5-534-16402-2. — Текст : электронный // Образовательная платформа Юрайт [сайт]. — URL: <https://urait.ru/bcode/568514> (дата обращения: 07.06.2025).

10. Культурология : учебник для вузов / под редакцией Ю. Н. Солонина. — 3-е изд., испр. и доп. — Москва : Издательство Юрайт, 2025. — 503 с. — (Высшее образование). — ISBN 978-5-534-06409-4. — Текст : электронный // Образовательная платформа Юрайт [сайт]. — URL: <https://urait.ru/bcode/559570> (дата обращения: 07.06.2025).

11. Культурология : учебник для среднего профессионального образования / под редакцией А. С. Мамонтова. — 2-е изд., испр. и доп. — Москва : Издательство Юрайт, 2025. — 307 с. — (Профессиональное образование). — ISBN 978-5-534-10586-5. — Текст : электронный // Образовательная платформа Юрайт [сайт]. — URL: <https://urait.ru/bcode/566032> (дата обращения: 07.06.2025).

12. Розин, В. М. Культурология : учебник для вузов / В. М. Розин. — 3-е изд., испр. и доп. — Москва : Издательство Юрайт, 2025. — 410 с. — (Высшее образование). — ISBN 978-5-534-05510-8. — Текст : электронный // Образовательная платформа Юрайт [сайт]. — URL: <https://urait.ru/bcode/563963> (дата обращения: 07.06.2025).

Учебно-методическое пособие

Мясоутов Олег Валерьевич

ИСТОРИЯ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ РОССИИ. ЛЮДИ, ИДЕИ, КОНЦЕПЦИИ

Издается в собственной редакции

ТЕКСТОВОЕ ЭЛЕКТРОННОЕ ИЗДАНИЕ

Минимальные системные требования:
Процессор – 1,3 ГГц и выше;
Оперативная память – 512 Мб и выше;
Минимум 5 Мб свободного места на
жестком диске;
Разрешение монитора – 800×600 и
выше

Программное обеспечение:
Acrobat Reader 4.0 и выше

Объем издания – 1,56 Мбайт
Подписано к использованию:
11.06.2025 г.

Размещено в открытом доступе
на сайте www.sibur.ru в разделе Электронно-библиотечная система СИБУП

Редакционно-издательский центр АНО ВО СИБУП
660037, Красноярск, ул. Московская, 7 «А», т. 223-33-13