

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Курский государственный университет»

На правах рукописи

Тарасов Алексей Николаевич

**Социокультурная трансформация
как феномен динамики европейской культуры:
философский анализ**

Специальность: 09.00.13 – Философская антропология, философия культуры

Диссертация на соискание учёной степени
доктора философских наук

Научный консультант:
доктор философских наук,
профессор
Когай Евгения Анатольевна

Курск – 2021

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	4
Глава I. Методология исследования динамики европейской культуры через призму социокультурных трансформаций	23
§ 1. Основные дискурсы исследования проблем переходных культурных эпох	23
§ 2. Теоретико-методологические основания экспликации концепта «социокультурная трансформация» и его эвристические возможности в философии культуры	39
§ 3. Парадигмальные рубежи культур-систем в динамике европейской культуры	70
Глава II. Философская ретроспекция социокультурных трансформаций в континууме европейской культуры с начала н.э. по XVI в.	100
§ 1. Поздний эллинизм как социокультурная трансформация при переходе от Античности к Средневековью	100
§ 2. Социокультурная трансформация при переходе от Средневековья к Новому времени: феномены Возрождения и Реформации	136
Глава III. Культурфилософский анализ современной социокультурной трансформации	179
§ 1. Феномен авангарда рубежа XIX-XX веков как начало третьей социокультурной трансформации	179

§ 2. Границы модерна и социокультурная детерминация постмодерна	209
§ 3. Феномен постмодерна и проблемы переживаемой стадии социокультурной трансформации	231
Глава IV. Социокультурная трансформация как системное явление в динамике европейской культуры	262
§ 1. Социокультурная трансформация как форма и тип культурной динамики	262
§ 2. Трансформационная модель динамики европейской культуры	301
Заключение	332
Библиографический список	340

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования. Динамика культуры представляет собой достаточно сложный и противоречивый процесс, состоящий не только из периодов поступательного развития, но и очевидных переходных состояний: мы живём в эпоху перемен.

Обращение к теме культурной динамики региона, исторически и ментально *иногo*, может показаться несколько несвоевременным, когда огромное число наших собственных, внутренних российских проблем требуют осмысления и решения. Рациональный аргумент, продолжающий логику «спора славянофилов и западников», здесь недостаточен: выбор темы во многом продиктован и чувством нравственного порядка – чувством проблемности и неоправданности того «равнения на Запад», которое в разные периоды выражалось в разной мере заимствования и поддержания/воспроизводства отечественной культурой западных «образцов» и «стандартов», целесообразность чего открыто начала ставиться под сомнение лишь в самое последнее время. Вместе с тем, изучение тех особенностей динамики культуры, которые характерны для переходных периодов, представляет значительный научно-теоретический и практический интерес для всего современного человечества.

На сегодня лидером социально-экономического развития в мире по-прежнему продолжают считаться (а главное, считать себя) страны евроатлантической цивилизации, куда входят страны Западной Европы, некоторые государства Северной Америки (США, Канада), а также Австралия. В этой связи социокультурные процессы, идущие в них, непосредственно или опосредованно влияют на все регионы мира.

При характеристике современного состояния культуры стран указанной цивилизации достаточно много говорится о кризисе. Более того, эта тема настолько въелась в сознание современного учёного-гуманитария, что, как метко

заметила Т.Ю. Сидорина, «возникает мысль, не кризис ли определяет характер нашей эпохи»¹, – и это позволяет предположить, что современный кризис необычен.

Солидаризируясь с некоторыми исследователями², полагаем, что современное социокультурное состояние стран евроатлантической цивилизации можно оценить как процесс смены цивилизационного уклада. Это – изменение системного свойства в динамике культуры стран указанного региона: оно ведёт к трансформации всего социокультурного комплекса, а не отдельных его элементов или структур. В то же время, история европейской культуры в своей динамике прежде уже сталкивалась с подобными процессами – всякий раз, когда под воздействием совокупности внутренних и внешних факторов осуществлялся переход к новым этапам, таким как, например, Средневековье или Новое время. Т.е. в континууме европейской (евроатлантической) культуры уже происходили – при смене исторических эпох – процессы, схожие с современными (представленными сегодня постмодерном), а потому и специфика современного кризиса может быть связана с его системным характером. Думается, подобные кризисы правомерно выделить в особую группу и определить посредством концепта «социокультурная трансформация».

Однако проблемы изменений, носящих системный характер, при культурфилософском изучении таких переходных периодов между эпохами пока не получили всестороннего глубокого анализа. К тому же, в современной

¹ Сидорина Т.Ю. Культурные трансформации XX столетия: кризис культуры в оценке западноевропейских и отечественных мыслителей: монография. – М.: Проспект, 2018. – С. 366.

² См., например: Евлампиев И.И. «Закат западного мира» и его метафизические и исторические причины // Вопросы философии. – 2019. – № 11. – С. 45-55; Марков А.А. Переходный характер современной культуры стран евроатлантической цивилизации // Аналитика культурологии. – 2014. – № 30. – С. 122-125; Урсул А.Д. Новая глобальная революция в науке // Вопросы философии. – 2019. – № 8. – С. 104-112; Щипков А.В. Системный кризис общества и состояние посткапитализма // Вопросы философии. – 2019. – № 9. – С. 40-49; Kates S., Tucker J.A. We Never Change, Do We? Economic Anxiety and Far-Right Identification in a Postcrisis Europe // Social Science Quarterly. – 2019. – Т. 100. – № 2. – P. 494-523 и др.

ситуации указанная исследовательская проблема весьма актуальна и в практическом отношении, поскольку ощущение кризиса всего – не только хозяйственного (индустриального и постиндустриального капитализма) – уклада жизни таково, что предположения о формировании принципиально иного способа оформления человеческого бытия, т.е. принципиально иной культуры, требуют бóльшей ясности относительно того, исчерпан ли смысловой и, одновременно, экзистенциальный «лимит» исконно-европейских, обусловивших *динамичность* развития, *агональности*, *индивидуализма* и *прогрессизма*, и вместе с ними – *демократии* и *гуманизма*, как фундаментальных основ той «европейскости», которая, с одной стороны, исторически – со времён Петра I – как бы и противостоит «русскости» (а понять себя бывает легче, если пристально присмотреться к своему визави), но, с другой стороны, является одним из цивилизационных оснований современной России, которая, как небезосновательно утверждает А. Флиер, «является органической частью культурного Запада. На протяжении своей тысячелетней истории она решала социальные задачи общие с Европой и теми же способами, что и в Европе. Попытка представить Россию как нечто “культурное другое” является очевидной исторической мифологемой, обусловленной сиюминутными политико-идеологическими целями»¹. Кроме этого, актуальность темы диссертационного исследования усиливается и практической потребностью в комплексной, превосходящей компетенцию философских наук, но необходимо опирающейся на философские выводы, аналитике имеющихся и продолжающихся выдвигаться предложений по минимизации опасностей и рисков в условиях современного системного кризиса, а также болезненности переживания современниками

¹ Флиер А.Я. Культурная социодинамика: многообразие возможностей // Культура культуры. – 2016. – № 1. URL: <http://cult-cult.ru/sociodynamics-of-culture-a-variety-of-possibilities/> (дата обращения: 20.09.2020 г.).

дискомфорта от «жизни в эпоху перемен» – в период идущей социокультурной трансформации.

Степень научной разработанности проблемы. Первые философские попытки установить определённые закономерности в процессе социокультурного развития относятся к XV веку, когда начинается осознание различия между временем природным и социальным. С эпохи Возрождения культурное сознание постепенно признаёт последовательную смену периодов поступательного развития переходными периодами, т.е. их своеобразное чередование. При этом долгое время преимущественным предметом исследований были эпохи поступательного, размеренного развития, в то время как рубежные эпохи оставались на периферии исследовательского интереса. Это обстоятельство, вероятно, может быть объяснено сложностью изучения таких переходных состояний – наблюдаемо многоаспектных, противоречивых, неоднозначных. Как справедливо отмечает В.Л. Мальков, исследователь «испытывает особое сопротивление материала, когда он имеет дело с переходными периодами различной природы и различной длительности, продолжающимися до тех пор, пока сформируются все признаки, органичные для очередного периода, ступени, фазы развития»¹.

Проблемное поле и теоретический каркас настоящего исследования формируют, во-первых, работы Дж. Вико, И.Г. Гердера, Ф.П.Г. Гизо, Г.В.Ф. Гегеля, Б. Кроче, Р. Коллингвуда, В. Дильтея, М. Хайдеггера, Р.Ю. Виппера, Т.Н. Грановского, П.Н. Милюкова, П.А. Сорокина, М.М. Стасюлевича, Н. Данилевского, К. Леонтьева, В. Соловьёва, Н. Фёдорова и др., освещающие проблемы переходных периодов, в том числе и прежде всего, с системным характером происходящих изменений, но без введения особого понятия для данных периодов – при наличии анализа вопросов, связанных с

¹ Переходные эпохи в социальном измерении: История и современность / Отв. ред. В.Л. Мальков: Ин-т всеобщей истории. – М.: Наука, 2003. – С. 5.

различными подходами к динамике духовной жизни того или иного общества. Во-вторых, это исследования разнообразных аспектов проблемы сущности таких переходных периодов, в которых процессы носят системный характер: в работах З. Баумана, И.М. Валлерстайна, В.М. Диановой, Н.А. Лапина, С.С. Мешковой, Дж. Модельски, В.И. Пантина, Р.В. Плахова, Е.А. Селезнёвой, Е.А. Н.А. Углинской, К. Шааб, Я.В. Ядова и др. отчасти происходит понятийное оформление концепта «социокультурная трансформация» в значении, близком нашему пониманию. В-третьих, мы обращались к творчеству Федра Бабрия, Сенеки Луция, А.К. Цельса, Плиния Старшего, А. Марцеллина, Секста Эмпирика, Марка Аврелия, Плотина, Филострата, Кассиодора, Данте, Петрарки, Николая Кузанского, Леонардо да Винчи, Н. Коперника, Н. Макиавелли, Т. Мора, Т. Кампанеллы, М. Лютера, Ж. Кальвина. В-четвёртых, источниками диссертационного исследования выступили работы зарубежных и отечественных мыслителей XX века, таких, например, как: М. Вебер, Г. Зиммель, Т. Лессинг, Х. Ортега-и-Гассет, А. Тойнби, А. Швейцер, О. Шпенглер, Н. Бердяев, В. Вейдле, Е. Трубецкой, Г. Федотов, С. Франк, а также представителей теории постмодернизма: Ж.-Ф. Лиотара, Ж. Делёза, Р. Барта, М. Фуко, Ж. Деррида и др. В-пятых, мы опирались на труды Е.Ю. Андреевой, В.И. Аршинова, Л.М. Баткина, В.В. Бибихина, Г. Вермеш, П.П. Гайденко, В.И. Гараджа, Н.А. Дмитриевой, И.П. Ильина, В.П. Крутоуса, Н.Б. Маньковской, А.А. Оганова, В.А. Попкова, А.Б. Рановича, А.В. Рыкова, В.И. Уколовой, А.Я. Флиера, Е.М. Штаерман и др., посвящённые исследованию проблем художественной практики переходных эпох в области живописи, скульптуры, музыки и других видов искусства, а также анализу состояний религиозной жизни и достижений в науке и философии в соответствующие переходные периоды. Особым образом нужно выделить монографию Т.Ю. Сидориной (2018), посвящённую не столько самим

культурным трансформациям XX века, сколько их осмыслению¹; другие подобные масштабные попытки всестороннего рассмотрения проблем переходных периодов, как эпох всеохватывающих качественных изменений системного характера, в отечественном социогуманитарном знании пока отсутствуют, из чего вытекает целесообразность целостного культурфилософского анализа феномена социокультурной трансформации, её закономерностей, места и роли в динамике европейской культуры.

Объект диссертационного исследования: переходные эпохи в динамике европейской культуры – периоды системных качественных изменений социокультурного целого.

Предмет исследования: феномен социокультурной трансформации, его характер, содержание, инварианты его бытийных оснований и процессуальных форм, место и роль в динамике европейской культуры.

Цель диссертационной работы: на основе анализа феномена социокультурной трансформации создать теоретико-методологическую (трансформационную) модель динамики европейской культуры, объясняющую её исторический путь, логику развития и направленность.

Для достижения поставленной цели необходимо решить следующие **задачи исследования:**

– выявить и охарактеризовать основные дискурсы исследования проблем переходных эпох в истории европейской культуры;

– определить теоретико-методологические основания экспликации понятия «социокультурная трансформация» и создания трансформационной модели динамики европейской культуры;

– установить соотношение понятий «кризис культуры» и «социокультурная трансформация»;

¹ Сидорина Т.Ю. Культурные трансформации XX столетия: кризис культуры в оценке западноевропейских и отечественных мыслителей: монография. – М.: Проспект, 2018. – 384 с.

– осуществить философскую ретроспекцию социокультурных трансформаций в континууме европейской культуры: проанализировать феномены позднего эллинизма, Возрождения и Реформации, авангарда рубежа XIX-XX веков с позиции их оценки как переходных эпох;

– выявить специфику постмодерна как современной стадии социокультурной трансформации;

– обобщить результаты анализа социокультурных трансформаций в истории европейской культуры: установить их однопорядковые детерминанты, выявить общие (инвариантные) признаки и закономерности протекания;

– охарактеризовать социокультурную трансформацию как системное явление, как форму и тип культурной динамики;

– определить место и роль феномена социокультурных трансформаций в динамике европейской культуры.

Методологический инструментарий исследования обусловлен междисциплинарной, находящейся на стыке теории и истории культуры, философии истории, философской антропологии и философии культуры, тематикой диссертационной работы и чрезвычайно сложным характером объекта и предмета исследования. В качестве общеметодологической основы диссертации выступают, с одной стороны, постулаты волновой модели социальной реальности, концепции многомерности культурно-исторического процесса и т. н. «цивилизационизма», с другой – принципы и понятийно-категориальный аппарат диалектического, системного и синергетического подходов; также задействованы общенаучные методы: анализ и синтез, типологизация и классификация, абстрагирование и идеализация. Ведущими (сквозными) специальными методами – в сопряжении с принципами восхождения от абстрактного к конкретному и единства исторического и логического – являются феноменологическая реконструкция, философская интерпретация и культурфилософское моделирование в русле парадигмального

подхода. Кроме этого, для выявления закономерностей развития искусства, науки, религии и философии в периоды социокультурных трансформаций используются компаративный и структурно-функциональный анализ. Для выявления темпоральных характеристик состояний культурного целого и его частей использовано различие причинно-следственных и коррелятивных связей. В исследовании отдельных текстов культуры применялись методы контент-анализа и герменевтические стратегии. В совокупности представленные методы позволили определить инварианты бытийных оснований и процессуальных форм социокультурных трансформаций как основные смысловые векторы-тенденции последних, выявить особенности социокультурных трансформаций (как феноменов и переходных стадий в динамике культуры – эпох, изменения в которых носят системный характер) и, установив в их исторической уникальности их общие алгоритмы и значимость, очертить контуры трансформационной модели динамики европейской культуры.

Новизна представленного научного направления заключается в решении крупной философско-культурологической проблемы методологического характера – в обосновании целесообразности рассмотрения исторического пути европейской культуры через призму социокультурных трансформаций и разработки инструментария такого рассмотрения в виде трансформационной модели динамики культуры стран европейской (евроатлантической) цивилизации.

Научная новизна исследования конкретизируется в следующих результатах:

1. Выявлены и охарактеризованы два основных исследовательских дискурса динамики европейской культуры – имплицитный и эксплицитный.

2. Определены общие теоретико-методологические основания экспликации понятия «социокультурная трансформация» и создания трансформационной модели динамики европейской культуры: волновая модель

динамики культуры; диалектический подход; сопряженный с предыдущим и дополняющий его синергетический подход; парадигмальный подход.

3. В результате философской ретроспекции позднего эллинизма, Возрождения и Реформации как социокультурных трансформаций в континууме европейской культуры конкретизировано представление о содержании социокультурной трансформации как таковой (для чего введено понятие «парадигмальный сдвиг») и уточнено содержание понятия «культур-система».

4. Установлены и раскрыты аспекты соотношения понятий «кризис культуры» и «социокультурная трансформация».

5. В эпохе/феномене позднего эллинизма как первой социокультурной трансформации и в феноменах Возрождения и Реформации, во взаимном дополнении составивших эпоху второй социокультурной трансформации, выявлены основные «культурные аттракторы», обусловившие возможность перехода к следующим культур-системам – средневековой и новоевропейской, и «точки бифуркации», обусловившие необратимость этих переходов.

6. Показаны особенности феномена авангарда рубежа XIX-XX веков, характеризующие культуру эпохи не как завершившуюся социокультурную трансформацию, а позволяющие интерпретировать её как начало современной социокультурной трансформации.

7. Выявлена специфика постмодерна как переживаемой – длящейся – стадии современной социокультурной трансформации.

8. Обобщены результаты анализа социокультурных трансформаций в истории европейской культуры: выявлены их однопорядковые детерминанты, бытийные основания и процессуальные формы, закономерности протекания; социокультурная трансформация охарактеризована как системное явление и тип динамики культуры.

9. Объяснены значимость, особое место и ведущая роль феномена социокультурных трансформаций в динамике европейской культуры, понимаемой как смена последовательно чередующихся эпох.

10. Разработана трансформационная модель динамики европейской культуры, в которой основным типом культурной динамики и, соответственно, основополагающим историческим периодом – эпохальной формой, задающей развитию культуры определённую направленность, – признана социокультурная трансформация, а периоды динамического равновесия – «время культур-систем» – эпохами инерции импульсов социокультурных трансформаций.

11. В рамках трансформационной модели переосмыслена система детерминационных связей в истории европейской цивилизации как целостного социокультурного комплекса.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Среди исследовательских дискурсов культурфилософского изучения динамики культуры в качестве основных определены: имплицитный и эксплицитный. В рамках имплицитного дискурса в работах мыслителей содержатся отдельные упоминания об особом характере периодов системных качественных изменений социокультурного целого. Однако целостного культурфилософского анализа таких периодов по параметрам «причины-закономерности-результаты» нет. В рамках эксплицитного исследовательского дискурса опосредованно используется концепт «социокультурная трансформация». Авторы работ, отнесённых к этому исследовательскому дискурсу, предпринимают попытку комплексного подхода к изучению переходных периодов в динамике европейской культуры, различая их относительно кризисов, свершающихся внутри античной, средневековой и новоевропейской культур.

2. Теоретико-методологическим основанием экспликации понятия «социокультурная трансформация» и создания трансформационной модели

динамики европейской культуры выступает, с одной стороны, волновая модель динамики культуры, с другой – диалектический и синергетический подходы в их взаимодополнении и культурфилософской интерпретации с позиций парадигмального подхода, что позволяет исследовать и непосредственное и непрерывное влияние общества на развитие культуры, и процессы, которые следует понимать как её самоорганизацию и саморазвитие. Культура при таком подходе понимается как динамическая система, в которой под влиянием внешних и внутренних факторов непрерывно происходят разноуровневые и разнокачественные изменения. Если в относительно стабильных внешних условиях действуют преимущественно только внутренние факторы, то система культуры находится в состоянии гомеостаза, т.е. культура переживает период/эпоху своего поступательного (схематично и в пределе – линейного) развития; если изменения происходят под влиянием как внутренних, так и внешних факторов (совместное действие которых усиливает внутренние, имманентные самой культуре детерминанты её развития), утрачивая предшествующую «логику» как цельность и единую общую направленность, то это свидетельствует о наступлении переходного периода, по прошествии которого вновь наступает спокойный «поступательный» период, – и так происходит чередование эпох поступательного развития, определяемых как *культур-системы* (Античность, Средневековье и Новое время), и переходных периодов– *социокультурных трансформаций* (поздний эллинизм, Возрождение и Реформация, авангард–модернизм–постмодерн).

3. На основе осуществлённой философской ретроспекции переходных эпох в динамике европейской культуры выявлено, что содержание социокультурной трансформации составляет обновление цивилизационного ядра и культурной парадигмы в процессе парадигмальных сдвигов – направляемых основными смысловыми векторами необратимых качественных системных изменений (осуществляемых, с синергетической точки зрения, как рождение *порядка из*

хаоса), приводящих к обновлению *антропогенных рубежей* культуры и установлению новой культур-системы. Понятием «культур-система» в динамике культуры обозначается содержательная (качественная) определённая периода поступательного развития, ограниченного во временном континууме периодами социокультурных трансформаций и отличающаяся от них относительно стабильной совокупностью культур-доминантных характеристик, обеспечивающих однотипность культурной трансляции и устойчивость культурного поля.

4. Понятия «кризис культуры» и «социокультурная трансформация», указывая на признание в кризисных и переходных эпохах действия диалектических закономерностей, соотносятся следующим образом: если рассматриваются сходные явления, различающиеся лишь своей масштабностью, – как *общее* и *особенное*: социокультурная трансформация (как *особенное*) содержит, помимо всех черт кризиса культуры, свои собственные характеристики, отличающие её от «кризиса» (как *общего*); если же речь идёт о системном кризисе как кризисе падения, то в соотношении этих понятий раскрывается диалектика *части* и *целого* (кризис падения выступает необходимым этапом, т.е. *частью* социокультурной трансформации как *целого*).

5. Роль основного «культурного аттрактора» в первой социокультурной трансформации в истории европейской культуры выполнило распространение христианства: с одной стороны, идей и ценностей – собственно, учения Христа, с другой – процесс умножения количества верующих и числа христианских общин, как культурной среды формирования нового образа человека уже другой, в сравнении с античной, культуры, и возможности воплощения этого образа в реальном культурном субъекте; «бифуркация» представлена последовательностью событий, институализирующих как христианские идеи и ценности, так и христианские организации. Во второй социокультурной трансформации роль «культурных аттракторов» выполнили, с одной стороны,

гуманизм, натурализм и универсализм Возрождения, с другой – обновлённое в идеологии и практике Реформации христианство; выстроившаяся на его основе протестантская *трудовая этика* вместе с появлением и распространением книгопечатания сыграли роль «точек бифуркации».

6. Общекультурный феномен авангарда рубежа XIX-XX вв. – это начало третьей, современной социокультурной трансформации, продолжавшейся весь XX век и длящейся поныне, поскольку с окончанием эпохи авангарда переход от новоевропейской культур-системы к иному устойчивому состоянию культурной целостности не завершился, а лишь наметился: смысловая неопределённость культурного поля существенно не снизилась, и системный кризис культуры продолжал углубляться, череда парадигмальных сдвигов не прекратилась и синергия векторов социокультурной трансформации в западной культуре не только не ослабла, но усилилась действием вектора, ранее бывшего имплицитным, – тенденцией игротизации.

7. Специфика постмодерна как переживаемой стадии современной социокультурной трансформации заключается, во-первых, в допускаемой как норма амбивалентности смыслов и значений всего, фиксируемого постмодернистскими формами; во-вторых в выведении на авансцену трансформационных процессов *человека культуры* как преимущественно *Ното Луденс*; в-третьих, в отказе от лежащих в основе европейской фундаментальной традиции мировоззренческого (в том числе, философского) «-центризма» и универсальности бинарных оппозиций; в-четвёртых, в снятии границ между сферами культуры, между видами (жанрами) творчества в каждой из них и – в конечном итоге – между профессионально создаваемой культурой и повседневными, неспециализированными формами культуротворчества. Поскольку культура постмодерна аккумулировала все смысловые векторы социокультурной трансформации, постольку постмодерн необходим для завершения парадигмальных сдвигов и утверждения следующей культур-

системы, но вопрос о его достаточности продолжает оставаться открытым, как и вопрос о безальтернативности его завершения трансмодерном.

8. На основе установления инвариантности не только детерминации социокультурных трансформаций, но и сущностного своеобразия последних по сравнению с культур-системами (как эпохами гомеостаза) определены основные смысловые векторы социокультурной трансформации – те тенденции бытия культурных смыслов и форм, выступающие условиями их взаимодействия и взаимного влияния, синергетический эффект которых обеспечивает существование динамически изменяющегося культурного поля как пространства мировоззренчески-смысловой неопределённости, в котором и происходит зарождение, появление и утверждение новых культурных явлений, с течением времени становящихся доминантными в новых формирующихся культур-системах. К таким смысловым векторам отнесены:

– плюрализация культурных смыслов и форм – социально-антропологическое бытийное основание и форма интенсивного изменения культурного поля в период социокультурной трансформации за счёт тенденции увеличения количества вариантов культурных смыслов и множества их оформленностей, создающих санкционированную обществом предпосылку для смыслового переструктурирования этого поля;

– смысловая релятивизация – культур-антропологическое бытийное основание социокультурной трансформации как тенденция ослабления и снятия «культурного контроля» за соблюдением границ позитивного/негативного, полезного/вредного, доброго/злого, прекрасного/безобразного и т.п.: культура санкционирует равнозначность любых критериев и оценок безотносительно их ценностных координат и признаёт *относительность* в качестве нормы при определении значимости любого культурного смысла;

– принцип сомнения (скептицизм и скептичность) и чувство неуверенности/отсутствия доверия – экзистенциально-антропологическое

бытийное основание (источник пессимистических настроений как превалирующего эмоционального фона) социокультурных трансформаций, обеспечивающее возникновение/поддержание пространства смысловой неопределённости и выражающее суть трансформационных процессов – «переоценку ценностей» и изменение *всего* жизненного уклада;

– эклектизм – самодостаточное процессуальное основание-форма любой социокультурной трансформации, предоставляющее не просто способ оформления культурных смыслов путём смешения в рамках одного артефакта или культурного события разнородных элементов, традиционно считающихся несовместимыми, но и оправдание такого смешения, в условиях смысловой неопределённости поддерживающего возможность появления новых структурообразующих принципов;

– разрыв с предшествующей культурной традицией – процессуальное основание-форма (тенденция, возникающая как синергетический эффект действия векторов-бытийных оснований) любой социокультурной трансформации, обуславливающее приоритетность утверждения в культурном поле новаций, за счёт чего степень смысловой неопределённости в начале социокультурной трансформации повышается, а на заключительной стадии – напротив, снижается;

– игротизация (активизация проявлений и усиление значимости игрового начала культуры как всеобщей формы смыслопорождения-смыслоутверждения) – процессуальное основание-форма социокультурной трансформации: тенденция, выступающая своеобразным компенсатором пессимистических настроений и усиливающая «работу» других векторов.

9. Ведущая роль и значимость социокультурных трансформаций среди всех форм и типов культурной динамики, так же, как их особое место в структуре (логике развития) континуума европейской культуры обусловлены тем, что конкретно-исторический вариант окончания социокультурной трансформации

(т.е. завершившийся парадигмальный сдвиг – синергетический эффект действия «набора» смысловых векторов и совокупности факторов, включая единичные и случайные) задаёт каждой следующей культур-системе определённый смысловой потенциал и диапазон направленности его развития в сторону человекоформирующей, человекосозидающей функции культуры. Это развитие, в содержательном отношении понимаемое как *прогресс*, с другой – функциональной – стороны означает обеспечение непрерывности бытия фундаментальной культурной традиции именно *западного типа*.

10. В предметном поле философии культуры трансформационная модель динамики европейской (западной) культуры – это «двухуровневая» теоретическая (идеальная) конструкция, созданная на основе обобщённых, абстрагированных от их конкретно-исторических деталей, признаков трёх рассмотренных социокультурных трансформаций, понимаемых как особый, закономерно возникающий, тип культурной динамики и её сложная форма. На «макроуровне» модель представляет собой объяснительную схему (интерпретационную модель-реконструкцию структуры) истории европейской культуры при признании определяющей роли в ней социокультурных трансформаций. На «микроуровне» модель представляет собой объяснительную схему осуществления самой социокультурной трансформации (интерпретационную модель-реконструкцию её внутренней структуры), позволяющую увидеть общую логику переходных эпох.

11. Трансформационная модель динамики европейской культуры позволяет принять и применить новую объяснительную схему детерминационных связей в истории социокультурных целостностей западного типа: если наступление эпохи «кризиса падения» детерминировано, в конечном счёте, противоречиями экономического базиса, то в период собственно социокультурной трансформации роль «базиса» переходит к культуре. В трансформационные эпохи именно культура получает «онтологическое

первенство», поскольку выступает источником и, одновременно, катализатором дальнейшего цивилизационного развития, которое в эпохи культур-систем происходит как бы по инерции, – в зависимости от силы импульса, который генерируется вблизи основного культурного аттрактора и содержательно им определяется, и от установленных и легитимированных парадигмальными сдвигами смысловых и антропогенных рубежей культуры.

Научно-теоретическое и практическое значение исследования определяется актуальностью культурфилософской экспликации понятия «социокультурная трансформация» и создания трансформационной модели динамики европейской культуры. Материалы исследования могут быть использованы при разработке содержания учебных курсов философского цикла, культурологии, истории культуры, религиоведения, психологии, а также спецкурсов социально-гуманитарной направленности.

Личный вклад автора заключается в актуализации темы, формировании источниковой базы, разработке методологического инструментария построения и обоснования (на основе экспликации и обоснования границ применимости понятия «социокультурная трансформация») новой философской концепции динамики культуры стран европейской (евроатлантической) цивилизации, а именно: в создании теоретико-методологической модели исторического пути и логики развития европейской (евроатлантической) культуры с позиции её детерминации социокультурными трансформациями.

Достоверность научных положений, выводов и рекомендаций диссертационного исследования подтверждается:

- опорой на фундаментальные труды представителей мировой и отечественной философии;
- критическим анализом современных научных исследований, посвящённых различным вопросам динамики культуры;

– использованием нескольких научно-методологических подходов в оценке переходных эпох в динамике европейской культуры.

Апробация работы. Материалы и результаты диссертационного исследования получили апробацию в форме докладов на ежегодной специализированной Всероссийской научно-практической конференции «Гуманитаристика в условиях современной социокультурной трансформации» (с 2012 по 2020 гг. проведено 9 конференций) и на трёх (2016, 2017, 2021 гг.) специализированных Всероссийских научно-практических конференциях «Традиции и инновации в пространстве современной культуры» (обе конференции – на базе Липецкого государственного педагогического университета имени П.П. Семенова-Тян-Шанского).

Результаты исследования в форме докладов и сообщений были представлены на иных конференциях различного уровня: II Международная научно-практическая конференция «Человек. Культура. Общество» (Пенза, 2010); Всероссийская научно-практическая конференция «Проблемы и перспективы развития современного российского общества» (Волгоград, 2010); Международная научно-практическая конференция «Тренды развития современного общества: управленческие, правовые, экономические и социальные аспекты» (Курск, 2011); II Международная научно-практическая конференция «Россия и Европа: связь культуры и экономики» (Чехия, Прага, 2012); II Международная научно-практическая конференция «Тенденции изменения категорий философии и культурологии в процессе ценностной трансформации общества» (Краснодар, 2012); Всероссийская научно-практическая конференция «Актуальные направления развития сферы культуры и искусства России: тенденции, инфраструктура, инновации» (Тамбов, 2012); Международная научно-практическая конференция «Роль инноваций в трансформации современной науки» (Уфа, 2016); Международная научно-практическая конференция «Наука, образование, молодёжь в современном мире»

(Москва, 2016); Международная научная конференция «VII Бартеневские чтения» (Липецк, 2016); Региональная научная конференция «Актуальные проблемы общественных наук» (Липецк, 2017); Международная научная конференция «Философия: традиции и инновации» (Ростов-на-Дону, 2019); конференция молодых учёных «Риски и уязвимости современной социокультурной трансформации» (Липецк, 2020).

Результаты исследования были представлены и обсуждены в ходе работы «Школы молодых учёных по проблемам гуманитарных наук» (Липецк, 2018).

Положения и выводы диссертационной работы в разное время использовались в преподавании дисциплин философского цикла, культурологии, при чтении авторского спецкурса «Проблемы развития современного искусства (культурфилософский анализ)».

Диссертация обсуждена на заседании кафедры философии ФГБОУ ВО «Курский государственный университет» и рекомендована к защите.

Структура диссертационной работы определена общей концепцией исследования, а также логикой решения поставленной цели и задач. Диссертация состоит из введения, четырёх глав, заключения и библиографического списка, включающего 479 наименований.

Глава I. МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ДИНАМИКИ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ

§ 1. Основные дискурсы исследования проблем переходных культурных эпох

В истории философии исследованию проблем динамики культуры как собственно *культурфилософских* предшествовал длительный период рассмотрения этой проблематики в контексте социальной философии и, ещё раньше, – в контексте онтологических проблем исторического процесса. В массиве таких исследований мы выделили 2 типа дискурса относительно артикулированности представлений об особенностях переходных периодов, изменения в которых носят масштабный и системный характер: *имплицитный* (работы, в которых соответствующие представления понятийно не оформлены) и *эксплицитный* (работы, содержащие попытки понятийного оформления того комплекса смыслов, который, по нашему глубокому убеждению, наиболее адекватно передаётся концептом «социокультурная трансформация»), в соответствии с чем, не углубляясь в историко-философские тонкости, можно типизировать (ибо это, на наш взгляд, гносеологически оправданно) сложившиеся методологические подходы к объяснению динамики культуры и, в частности, к пониманию закономерного характера переходных периодов. Предлагаемый обзор, выступая системообразующим в раскрытии особенностей разработанности темы настоящего исследования, не претендует на исчерпывающее описание всего множества наличествующей аналитики проблем указанных переходных периодов – ввиду сложности концепта «социокультурная трансформация» и специфики его теоретико-рефлексивной репрезентации¹.

¹ См. подробнее: Тарасов А.Н. Теоретико-методологические аспекты аналитики социокультурной трансформации // Исторические, философские, политические и юридические

Имплицитный дискурс представлен достаточно широким кругом работ, авторы которых выстраивают различные концепции, рассматривая множественные аспекты проблемы динамики культуры. Нас в первую очередь интересуют те, которые анализируют эти процессы с позиции идеи циклического развития, поскольку в границах имплицитного дискурса рассматриваемой проблемы именно данный подход позволяет наиболее полно, на наш взгляд, постичь сущность «социокультурной трансформации», ибо идея цикличности изначально сложилась в рамках мифологии – исторически первой формы объяснения закономерностей бытия: циклический подход складывался в его непосредственной рефлексивной связанности с хозяйственными процессами, сопровождающими человечество с первых попыток преобразовать окружающую действительность и зависящими от природных циклов (смены времён года и погодных сезонов). Первые теории циклического развития общества характерны уже для Античности. Идеи повторяемости и идентичности хозяйственных и социокультурных процессов можно найти у Гераклита, Эмпедокла, Платона, Аристотеля, Полибия и других, на что обращали внимание многие исследователи¹. Античное мировоззрение космоцентрично по своей сути: жизнь человека – существа социального («политического») – и общественная жизнь как таковая непосредственным образом связываются с универсальным порядком, с Космосом, который, например, согласно Платону, существует как перманентная

науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2011. – Вып. № 8 (14). – Ч. II. – С. 204-206.

¹ См. подробнее: Богомолов А.С. Диалектический логос: Становление античной диалектики. – М.: Мысль, 1982. – С. 56-76; Лебедев А.В. Фрагменты. – М.: Наука, 1989. – С. 330-414; Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. – М.: Издательство Московского университета, 1986. – С. 3-148; Визгин В.П. Генезис и структура квалитивизма Аристотеля. – М.: Наука, 1982. – 429 с.; Самохина Г.С. Полибий: эпоха, судьба, труд. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995. – 191 с.

смена рождений и катастроф. При этом, многие работы Платона проникнуты идеей циклического развития исторического процесса¹.

Идея развития общества по принципу «взлёт – падение» не чужда и восточной культурной традиции, в частности, культурфилософской мысли Древней Индии и Древнего Китая (Дун Чжуншу, Сыма Цянь, Ван Чун), на что указывает Г. Дюмулен². Вместе с тем, указанные авторы ограничиваются, как правило, лишь констатацией наличия переходных периодов, не анализируя их сущность, причины и последствия для дальнейшего социокультурного развития.

Идея цикличности получила своё развитие и обоснование в арабо-мусульманской философской мысли. Так, во Введении к «Большой истории» философа и историка Ибн Халдуна (1332–1406) помимо богатого фактического материала содержатся ценные для нашего исследования обобщения социально-философского характера³, в частности, прослеживается стремление создать такую науку об обществе, которая опиралась бы на представление о закономерностях в динамике социокультурной жизни. Особый интерес, на наш взгляд, представляет попытка Ибн Халдуна выявить детерминацию изменений в обществе. По мнению мыслителя, в основе динамики лежат два фактора: социально-экономический (хозяйственная деятельность) и специфика природной среды. Тем самым Ибн Халдун критикует тех арабо-мусульманских мыслителей, которые, следуя традиции Платона и Аристотеля, выводили причины закономерностей развития общества из Космических процессов. Его же позиция – необходимо выявлять закономерности развития социума на основе анализа конкретных фактов социальной жизни.

¹ Платон. Сочинения / Под ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. – М.: Наука, 1990-1995. – Т. 1-4.

² См., например: Дюмулен Г. История дзэн-буддизма. Индия и Китай. – СПб.: ОРИС, ЯНА-ПРИНТ, 1994. – 336 с.

³ Ибн Халдун. Введение (фрагменты) // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. – М.: Соцэкгиз, 1961. – С. 559-628.

В эпоху европейского Средневековья определяющей, как отмечают исследователи, становится линейная модель динамики социокультурного развития¹. Обращение к идее циклического развития вновь наблюдается в эпоху Возрождения, в чём не последнюю роль сыграло наследие Ибн Халдуна: Н. Макиавелли в «Рассуждениях о первой декаде Тита Ливия» вполне в духе идей этого арабо-мусульманского мыслителя предлагает выделять в развитии общества периоды «взлёта» и «упадка», определяя их как «доблесть» и «порок» соответственно и подчёркивая, что могущество в различные периоды «сопровождало» различные империи: «доблесть была сосредоточена в Ассирии, затем перенесена в Мидию, потом в Персию»². Содержатся в данной работе ценные замечания и непосредственно для темы нашего исследования: Италию периода позднего Возрождения Н. Макиавелли характеризует как страну, находящуюся в переходном состоянии, а потому в ней, пишет он, «торжествует ныне порок»³. Однако в выявлении причин происходящего представитель позднего Возрождения фактически солидаризируется с античными мыслителями, усматривая детерминацию социальной жизни в Космических ритмах.

Таким образом, можно сказать, что к исходу Возрождения, как в европейской, так и в восточной философской мысли, идея рассмотрения развития общества как смены циклов уже имела определённую традицию. Очевидным достоинством концепций, использующих эту идею, были попытки их авторов выявить общие закономерности, которые позволяли бы объяснить процессы, характеризующие динамику культуры, т.е. *обусловленность* смены циклов в

¹ См., например: Жильсон Э. Философ и теология. – М.: Гнозис, 1995. – 192 с.; Неретина С.С. Верующий разум. К истории средневековой философии. – Архангельск: Изд-во Поморского педагогического университета, 1995. – 368 с.

² Макиавелли Н. Государь. О военном искусстве. Трактаты и размышления. – М.: Азбука, 2014. – С. 38.

³ Там же. – С. 40.

социокультурном развитии. Это подводило к постановке проблемы переходных периодов как особых и к их анализу в качестве таковых, что и было сделано несколько позднее.

Так, стремлением выявить закономерности в ходе социокультурного процесса с позиции идеи цикличности проникнуты работы великого итальянского (неаполитанского) просветителя, которому отданы лавры создателя философии истории, – Джамбатисты Вико (1668–1744). Особый, на наш взгляд, интерес представляет его сочинение «Основания Новой науки об общей природе наций», в котором мыслитель попытался выявить не специфику какой-то конкретной эпохи, а выявить те принципы, которые лежат в основе исторического процесса в целом. Уже в первой части данной работы Дж. Вико предлагает методологию своего претендующего на универсальность подхода к периодизации социокультурного развития, в основу которого, однако, им положены принципы деления на периоды, сообщённые Геродотом и характерные для исторического развития Египта. Дж. Вико отмечает, что исторический процесс египтяне «сводили к трём векам: первый – век богов, второй – век героев, третий – век людей»¹. Мыслитель не останавливается на подробном анализе причин перехода от одного века к другому, однако отмечает, что они имеют общую природу: «соответствующие этому делению нации в постоянном и никогда не нарушаемом порядке причин и следствий всегда проходят через три вида Природы»².

Особый интерес для нашего исследования представляет та часть работы неаполитанского мыслителя, в которой он анализирует сущность переходных этапов, что, на наш взгляд, наиболее близко смысловому наполнению концепта «социокультурная трансформация». Дж. Вико, называя переходные этапы

¹ Вико Дж. Основания Новой науки об общей природе наций. – М.-Киев: REFL-book – ИСА, 1994. – С. 44.

² Там же. – С. 377.

«варварством», различает два вида последнего: *первое* – варварство «естественное», с которого начинается исторический процесс, *второе* – собственно переходная стадия между «веками», находясь на которой, народы пребывают «в ещё более глубокой тьме, чем во времена Первого Варварства»¹.

Дж. Вико стремится не просто показать общие закономерности в динамике социокультурного развития, но и проиллюстрировать их конкретными подтверждающими примерами из истории различных народов мира: «император Японии проводит в жизнь такую Культуру, которая напоминает Римскую Культуру времён Пунических Войн»². Вместе с тем, мыслитель подчёркивает, что было бы неверно говорить о равнопоступательном развитии всех народов. Он выделяет народы, которые «такого поступательного движения человеческих гражданских вещей не проделали»³, подчёркивая тем самым сравнительно различный уровень достижений каждой культуры, вплоть до их уникальности.

Таким образом, наследие Дж. Вико представляет несомненный интерес как для исторической экспликации концепта «социокультурная трансформация» (поскольку в фокусе исследовательского интереса Дж. Вико – переходные периоды качественно иного порядка, отличающиеся от понятия «кризис»), так и для современной гуманитарной науки в целом: закономерности социокультурной динамики в жизни различных народов, выявленные Дж. Вико, в дальнейшем фактически выступили основой для создания циклической модели и развития соответствующих концепций (хотя, как отмечают исследователи, изучающие развитие культурологических идей, долгое время подход неаполитанского мыслителя был не востребуемым⁴, что, полагаем, может быть объяснено тем,

¹ Там же. – С. 439.

² Там же. – С. 457.

³ Там же. – С. 456.

⁴ См., например: История культурологии / Под ред. д-ра филос. наук, проф. А.П. Огурцова. – М.: Гардарики, 2006. – С. 24-26.

что эпоха Просвещения с её идеей прогресса утвердила в качестве определяющей линейную модель динамики культуры).

Вместе с тем, анализ методологических подходов И.Г. Гердера, Ф.П.Г. Гизо, Г.В.Ф. Гегеля показывает, что используемые ими принципы созвучны идеям Дж. Вико. Настоящий всплеск интереса к наследию Дж. Вико происходит перед Первой мировой войной и связывается с именем Бенедетто Кроче (1866–1952). Своеобразные параллели с мыслями великого неаполитанца можно найти в трудах Р. Коллингвуда, В. Дильтея, М. Хайдеггера и др. Всех указанных мыслителей объединяет понимание исторического процесса как перманентной смены, чередования периодов взлёта и упадка. В их работах множественные проблемы динамики культуры в переходные периоды рассматриваются с разной степенью подробности, но со схожих методологических позиций, основу которых составило наследие Дж. Вико.

Идеи неаполитанского философа получили развитие и в отечественной гуманитаристике. К числу его последователей можно отнести таких мыслителей, как Р.Ю. Виппер, Т.Н. Грановский, П.Н. Милюков, П.А. Сорокин, М.М. Стасюлевич, в работах которых используются методологические принципы, разработанные Дж. Вико. Так, М.М. Стасюлевич высоко ценил в концепции Дж. Вико то, что тот «указал на природу нашего собственного духа, как на главную виновницу исторического круговращения»¹.

П.Н. Милюков, отмечая выявленные закономерности циклического подхода, подчёркивает: «в классическом мире была своя эпоха варварства; в христианском мире она в точности повторилась»², тем самым указывая на

¹ Стасюлевич М.М. Философия истории в главнейших её системах. 2-е изд. – СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1902. – С. 95.

² Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры: в 3 т. – М.: Прогресс, 1993. – Т. 1. – С. 47.

схожесть процессов в периоды качественных изменений, а потому – и на необходимость выявлять то общее, что их объединяет.

Об идентичности закономерностей, характерных как для всех этапов поступательного развития, так и переходных в динамике культуры говорит Р.Ю. Виппер. Анализируя римскую историю в концепции Дж. Вико, он подчёркивает, что неаполитанец «нарисовал один поворот колеса истории; но в дальнейшем предполагается многократное и непрерывное вращение этого колеса»¹. Заслуга Виппера, творчески развившего наследие неаполитанца, заключается ещё и в том, что он попытался применить принципы циклического подхода к современному для него состоянию культуры. Характеризуя её бытийствование в период авангарда, он подчёркивает, что «культура как совокупность человеческих усилий стала сама себя уничтожать»². Идеи и методологические принципы Дж. Вико использовал и П.А. Сорокин, в интерпретации которого подход неаполитанского мыслителя – это «скорее систематическая теория бесцельных циклов истории»³.

Концепция циклического развития, рассматривающая динамику культуры как смену подъёмов и спадов, получила своеобразное развитие в синергетике. Подходы этого междисциплинарного направления в наши дни востребованы и применимы, в том числе, к процессам социокультурного развития. Применение принципов синергетики к динамике культуры позволило существенно обогатить циклический подход и к началу XXI века рассматривать процессы духовной жизни с позиции волновой теории, сочетающей в себе элементы как циклической модели, так и линейной.

¹ Виппер Р.Ю. Очерки теории исторического познания. – М.: Типография т-ва И.Н. Кушнерев и К°, 1911. – С. 69.

² Виппер Р.Ю. Гибель европейской культуры. Сб. статей и публичных лекций. 1914-1918. – М.: Знание-сила, 1918. – С. 5.

³ Сорокин П.А. Циклические концепции социально-исторического процесса // Россия и современный мир. – 1998. – Вып. 4 (21). – С. 61-80.

Особого внимания в рамках имплицитного исследовательского дискурса заслуживают работы, посвящённые отдельным аспектам развития культуры в периоды социокультурных трансформаций. В этих работах авторы не ставят непосредственную задачу исследовать динамику культуры с позиции её соотнесённости с переходными стадиями, однако в них содержатся ценные для темы нашего исследования наблюдения и обобщения. В частности, изучению отдельных аспектов развития духовной жизни в период позднего эллинизма посвящены работы таких авторов, как Е.В. Афонасин, В.П. Богданова, Е.В. Боголюбова, К. Верман, Г. Вермеш, А.И. Воцинина, Э.Д. Гримм, А.А. Горский, И.Е. Ермолова, А. Кребер, Л.М. Косарева, П. Левек, Е.В. Ляпустина, В.М. Найдыш, О. Нейгебауэр, М. Пильюччи, А.Б. Ранович, А.А. Столяров, А. Стрелков, В.И. Уколова, С. Фарсинг, Е.М. Штаерман, М. Элиаде.

Изучению проблем Возрождения и Реформации посвящён широкий пласт работ как отечественных, так и зарубежных учёных. В нашем исследовании были использованы наработки таких авторов, как М.Л. Абрамсон, Р. Барилли, Л.М. Баткин, М.М. Бахтин, Ю.А. Белый, О. Бенеш, П.М. Бицилли, Л.М. Брагина, Ф. Вертенбергер, В.С. Виргинский, Т.С. Воронина, Э. Гарен, Л. Гейнер, И.Н. Голенищев-Кутузов, А.Х. Горфункель, А.Л. Доброхотов, Д. Кантимори, И.Б. Крайнева, О.Ф. Кудрявцев, Б.Г. Кузнецов, М.Я. Либман, А.Ф. Лосев, Н.А. Мальцева, В. Марчетти, А.Н. Немилов, Н.Н. Никулин, И.Н. Осинковский, Л. Перини, М.Т. Петров, А. Пинелли, Н.В. Ревякина, Н.В. Ревуненкова, В.И. Рутенбург, Ю.М. Сапрыкин, М. Сейдлмайер, М.М. Смирин, Л.В. Спиц, С.М. Стам, В.В. Стародубова, Л.И. Тананаева, Д.Э. Харитонович, И.А. Чекалов, Г.И. Шрамкова.

Среди работ, посвященных рассмотрению различных проблем авангарда, для темы нашего исследования актуальность представляет те, в которых авторы подразумевают переходный характер данной эпохи. К таковым относятся

исследования таких учёных, как Л.Г. Андреева, Б.Э. Быховский, Л.С. Васильев, Д. Вейер, Л. Вентури, В.И. Гараджа, П. Гардинер, Л. Гейссер, Ю.Н. Гирич, Н. Гордеева, Н.А. Дмитриева, Ю.Т. Дьяков, Ч. Иннес, И. Куликова, О.В. Куропаткина, Б.В. Марков, Е.В. Мурина, А. Никонов, Д.Д. Обломиевский, Г.М. Пономарёв, Л. Роберт, А.В. Рыков, А.П. Саруханян, Н.А. Синельникова, М.С. Стецкевич, С.А. Токарев, В.М. Толмачёв, В.С. Турчин, О. Филатова, З.П. Яхимович.

Достаточно много работ посвящено проблемам постмодерна, понимаемому нами как современная стадия социокультурной трансформации. Для темы нашего исследования несомненный интерес представляют работы таких авторов, вне зависимости от их национальной принадлежности, как П. Андерсон, Е.Ю. Андреева, Н.А. Барабаш, Е.Я. Басин, Э.Я. Баталов, С. Бенхабиб, В.В. Бибихин, М. Блюменкранц, Я.-А. Бойс, Б. Бухлох, В.В. Бычков, В. Вельш, В.Г. Власов, Н. Герра, Е. Гурко, Т. Горичева, Б. Гройс, Н.И. Губанов, В. Декомб, Ф. Джеймисон, Ч. Дженкс, Е.А. Завидовская, Л.К. Зыбайлов, И.П. Ильин, П. Козловски, В. Конен, Р. Краус, Е. Крис, В.П. Крутоус, Н.Ю. Кукина, В. Курицын, В.А. Кутырёв, Ф. Лентрикия, В.Н. Леонтьева, Д. Лион, Н.Б. Маньковская, А.С. Мигунов, В.И. Оборонко, Т. Плетнёва, А.Н. Покровская, В.А. Попков, Н.Г. Попова, В.П. Ратников, Л.Т. Ретюнских, О.В. Ромах, Е.И. Сапожников, С. Сычёв, Т. Тодоров, Х. Фостер, В.А. Шапинский, К.О. Шраг.

Отдельного внимания заслуживают работы мыслителей XX века, которые посвящены осознанию сущности кризиса культуры. Это достаточно обширный пласт работ, которые, однако, можно классифицировать по проблемному принципу в зависимости от того, какой аспект кризиса рассматривается. Изучение общих вопросов, связанных с кризисом, содержится в работах таких мыслителей, как А. Вебер, М. Вебер, Э. Гуссерль, Г. Зиммель, Т. Лессинг, П. Сорокин, П. Тиллих, А. Тойнби, З. Фрейд, Э. Фромм, Й. Хёйзинга, А. Швейцер, О. Шпенглер. Фактически в данных работах ставится проблема

кризиса европейской (евроатлантической) культуры и описывается множество его аспектов. В частности, М. Вебер констатирует бессмысленность науки в условиях кризиса: «Наука не способна ответить на важнейший вопрос для человека: «Что нам делать? Как нам жить?»»¹.

Отдельно нужно указать имена отечественных философов: Н. Бердяев, К. Леонтьев, В. Розанов, Вл. Соловьёв, Е. Трубецкой, Г. Федотов, Н. Фёдоров, С. Франк, Н. Устрялов и др., – они, характеризуя развитие западной культуры конца XIX – начала XX вв., говорят о масштабности изменений, идущих в культуре, т.е. фактически характеризуют авангард как социокультурную трансформацию. При этом, как верно подмечают многие современные исследователи отечественного философского наследия рубежа XIX-XX веков², если западной философией совершавшееся на рубеже веков оценивалось лишь как утрата некоторых творческих высот, то в понимании русских мыслителей переживаемое – это высокая вероятность конца человечества вообще. Способ выхода из этой сложной ситуации русская философия видела в обращении к религии и возрождении духовности, что кардинальным образом отличает её позицию от высказываемой западными интеллектуалами.

В работах таких мыслителей, как М. Бубер, Р. Гвардини, Э. Канетти, К. Манхейм, Э. Мунье, Х. Ортега-и-Гассет, М. Шелер, Э. Юнгер, К. Ясперс кризис понимается экзистенциально-антропологически – как кризис человеческого существования. Так, констатируя конец Нового времени, а вместе с ним – исчерпанность идеи атомарного индивида, Р. Гвардини фактическую

¹ Вебер М. Наука как призвание и профессия // Самосознание культуры и искусства XX в. Западная Европа и США. – М.-СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 160.

² См., например: Асеева И.А. Философская рефлексия будущего (на материале русской философии рубежа XIX-XX вв.) // Вестник Томского государственного университета. – 2009. – № 318. – С. 52-58; Королёва Л.Г. Семён Людвигович Франк о кризисе культуры // Мир культуры: культуроведение, культурография, культурология: сборник научных трудов. – Курск: КГУ, 2016. – С. 86-89 и др.

причину этого усматривает в безудержном развитии техники: «современная индустриальная цивилизация и порождаемая ею огромная техническая сфера несовместимы с идеей саморазвивающейся творческой личности или автономного субъекта»¹. Некоторые авторы (Л. Мамфорд, Г. Маркузе, Э. Тоффлер, Ю. Хабермас, М. Хайдеггер, Ж. Эллюль) достаточно подробно останавливаются именно на технократических аспектах кризиса: например, в одной из своих работ Л. Мамфорд противопоставляет мир природный и мир искусственный, созданный под влиянием и при помощи техники: «машины возникают как своеобразное отрицание органической и живой природы»².

Не меньший интерес представляют те работы мыслителей XX столетия, которые посвящены исследованию изменений, идущих в сфере искусства, поскольку художественная культура одной из первых откликается на происходящие трансформационные процессы. Среди авторов этой группы для нашего исследования представляют интерес Т. Адорно, В. Беньямин, Г. Миллер, А. Онеггер, Дж. Оруэлл, Р. Роллан. Указанные мыслители останавливаются на изучении различных аспектов художественной сферы в переходные периоды, одним из них является превалирование гедонистической функции искусства в обществе, переживающем трансформацию. Так, анализируя развитие музыки, А. Онеггер подчёркивает, что в такие периоды «слушатель восприимчив только к одному: эмоциональной встряске, которую он получает от всего произведения в целом»³.

Таким образом, имплицитный исследовательский дискурс объединяет, с одной стороны, труды авторов, изучающих философские и теоретико-культурологические аспекты динамики культуры, а, с другой, – работы, с

¹ Гвардини Р. Конец Нового времени // Вопросы философии. – 1990. – № 4. – С. 144.

² Mumford L. *Techniques and Civilization*. – N.Y.: Harcourt, Brace and Company, 1934. – P. 433.

³ Онеггер А. Я – музыкант. – Л.: Музгиз., 1963. – С. 149-150.

позиции истории культуры рассматривающие отдельные проблемы искусства, философии, науки и религии в переходные периоды. В некоторых из них содержатся упоминания об особом характере позднего эллинизма, Возрождения и Реформации, авангарда и постмодерна как переходных эпох, однако, их целостного рассмотрения по параметрам «причины – закономерности – результаты» нет.

Отдельные исследования последних двух десятиков лет, имеющие отношение к теме настоящей работы, осуществляются, преимущественно, в рамках волновой теории и отнесены нами к эксплицитному дискурсу изучения социокультурных трансформаций: в рамках этой позиции некоторые авторы опосредованно используют данный концепт, вкладывая в него смысл, созвучный нашему пониманию. Специфика данного дискурса заключается ещё и в том, что работающие в нём авторы предпринимают попытку комплексного подхода к изучению переходных периодов в динамике культуры, различая их относительно кризисов, свершающихся внутри античной, средневековой и новоевропейской культур. В рамках эксплицитного дискурса в отдельных работах изучаются детерминация, закономерности проявления, а также последствия социокультурных трансформаций. Кроме того, некоторые исследования предлагают конкретные рекомендации по снижению негативных последствий переходных периодов, выступающих серьёзным испытанием для общества. Среди представителей эксплицитного дискурса следует отметить таких исследователей, как З. Бауман, И.М. Валлерстайн, В.М. Дианова, Н.А. Лапин, Дж. Модельски, В.И. Пантин, Н.А. Углинская, К. Шааб, Я.В. Ядов, а также некоторых авторов, работающих в рамках научной школы «Аналитика культурологии».

Зарубежные представители эксплицитного дискурса изучают проблемы динамики культуры в рамках достаточно широкого круга вопросов. Так, И.М. Валлерстайн отмечает, что на современном этапе культура стран

евроатлантической цивилизации выходит к новым рубежам, отличным от тех, в которых существовала прежде, но при этом уклоняется от конкретных оценок происходящего. Общий пафос его рассуждений таков: мир может выйти к различным состояниям культурности, как положительного, так и негативного свойства¹.

Используя понятие «кризис культуры», но фактически вкладывая в него смысл *«изменения системного характера»*, т.е. социокультурной трансформации, выстраивает свою концепцию З. Бауман. В работе «Индивидуализированное общество» (2000 г.) он говорит о современном кризисе как естественном и нормальном состоянии в культуре, вместе с тем, подчёркивая его уникальность, в том смысле, что кризис представляет собой изменение системного свойства, но не структурного². Одним из пороков современной евроатлантической цивилизации, являющимся непосредственным воплощением происходящих системных изменений, Бауман считает вещизм: «быть окружённым осколками вчерашней моды – это симптом отсталости и бедности»³.

Необходимость выяснения причин социокультурных трансформаций в своей работе подчёркивает В.М. Дианова, утверждающая, что «их осознание и изучение... проясняет суть генезиса культуры и позволяет принимать решения, благоприятствующие устранению негативных последствий трансформаций»⁴.

Проблема перехода от циклического подхода к волновому при исследовании социокультурной динамики стала предметом анализа в исследовании В.И. Пантина, считающего, что это позволит по-новому объяснить

¹ См. подробнее: Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. – СПб.: Университетская книга, 2001. – 416 с.

² Бауман З. Индивидуализированное общество. – М.: Логос, 2002. – С. 316.

³ Там же. – С. 315.

⁴ Дианова В.М. Культура: эволюции через трансформации // Вестник СПбГУКИ. – 2016. – № 2 (27). – С. 14.

процессы, идущие в мировой культуре в целом, сменить исследовательский ракурс, раскрыть новые научные горизонты¹.

Интересные замечания делает в своей статье Н.А. Углинская. Характеризуя современную ситуацию в культуре как переходную, она приходит к выводу, что в соответствии с принципами синергетики новая система ценностей, устанавливаемая в ходе трансформации, «хаотична и непоследовательна», что выступает атрибутивной особенностью всех переходных этапов системного характера².

В коллективной монографии «Переходные эпохи в социальном измерении», увидевшей свет в 2003 году, ставится задача на примере различных переходных периодов в истории европейской культуры выявить их специфику. В работе употребляется понятие «системная трансформация»³, которое по смысловому наполнению близко концепту «социокультурная трансформация» в нашем понимании и приложении (т.е. принципиальной применяемости) ко всем выделяемым в динамике культуры переходным стадиям.

Некоторые авторы, работающие в рамках научной школы «Аналитика культурологии» (научный руководитель О.В. Ромах)⁴, не просто используют понятие «социокультурная трансформация» в близком нашей интерпретации смысле, но и подробно исследуют отдельные аспекты свершающихся качественных изменений, присущих соответствующим переходным периодам в динамике культуры стран евроатлантической цивилизации, сосредотачивая своё

¹ См. подробнее: Пантин В.И. Циклы и волны глобальной истории. Глобализация в историческом измерении. – М.: Новый век, 2003. – 276 с.

² Углинская Н.А. Кризис культуры как процесс смены ценностей // Вестник Томского государственного университета. Сер. Философия. Социология. Политология. – 2012. – № 4 (20). – С. 93.

³ Переходные эпохи в социальном измерении: История и современность. Указ изд. – С. 6.

⁴ Ромах О.В. Научная школа «Аналитика культурологии» // Аналитика культурологии. – 2008. – № 12. – С. 79-87.

внимание преимущественно на анализе современной стадии социокультурной трансформации, представленной постмодерном¹.

Глубокий анализ проблемы кризиса культуры рубежа XIX-XX веков, а также современной культуры содержится в не так давно вышедшей монографии Т.Ю. Сидориной², которая активно использует концепт «трансформация» при характеристике социокультурных процессов, идущих в обозначенные периоды времени. В работе также подчёркивается, что происходящие качественные изменения затрагивают все сферы жизни современного западного общества.

Представленный обзор литературы показывает, что в современном культурфилософском знании применение понятия «социокультурная трансформация» к системным процессам в динамике культуры для отражения сути происходящих в них качественных изменений, достаточно распространено и актуально. В то же время исследовательский интерес, как правило, фокусируется на отдельных аспектах и характеристиках этого явления. В этой связи укрепляется понимание того, что необходим целостный культурфилософский анализ феномена социокультурной трансформации, чему должны предшествовать анализ теоретико-методологических оснований экспликации понятия «социокультурная трансформация» и обоснование границ его применимости.

¹ См., например: Мешкова С.С. Проблема соотношения понятий «культура» и «цивилизация» в аспекте аналитики социокультурной трансформации // Аналитика культурологии. – 2014. – № 28. – С. 125-128; Плахов Р.В. Культурологическая концепция О. Шпенглера в аспекте аналитики социокультурных трансформаций // Аналитика культурологии. – 2014. – № 29. – С. 81-83; Селезнёва Е.А. Философия как порождение кризисного сознания в периоды социокультурных трансформаций // Аналитика культурологии. – 2015. – № 33. – С. 24-26 и др.

² Сидорина Т.Ю. Культурные трансформации XX столетия: кризис культуры в оценке западноевропейских и отечественных мыслителей: монография. – Указ. изд.

§ 2. Теоретико-методологические основания экспликации концепта «социокультурная трансформация» и его эвристические возможности в философии культуры

Динамика культуры признаётся атрибутивной характеристикой её бытия и включает в себя всю совокупность изменений, которые происходят в культуре под воздействием внутренних и внешних факторов: анализ динамики культуры предусматривает исследование средств, механизмов и процессов, которые описывают происходящие изменения¹. Иными словами, под динамикой культуры понимается любое её изменение, устойчивый порядок взаимодействия составляющих её компонентов, а также определённая периодичность, стадийность и направленность изменений к какому-либо состоянию. В этой связи культуру следует рассматривать как динамическую систему – как совокупность находящихся в отношениях и связях друг с другом элементов, образующих определённую целостность, которая под воздействием внешних и внутренних сил изменяет свои состояния (самоорганизуется) с течением времени: ни один её элемент не является статичным образованием. Философская концепция или религиозное учение, шедевр мировой художественной культуры или научное открытие, – всё представляет собой результат сложного, длительного и противоречивого процесса развития духовной сферы жизни общества, при этом в ходе развития изменяясь и интерпретируясь по-новому. Поэтому культура, специфически сочетая традиционное и инновационное, консервативное и модернизационное, личностное и социумное, выступает как амбивалентное соединение сохранения/воспроизводства и постоянного изменения/обновления.

Вместе с тем, важнейшим свойством находящейся в постоянном развитии культуры (как динамической системы) является её устойчивость, под которой,

¹ Динамика культуры // Культурология: словарь-справочник / Н.В. Шишова. – Ростов н/Д: Феникс, 2009. – С. 124.

как отмечают исследователи, следует понимать сохранение системой своей базовой структуры и основных функций, выполняемых в течение определённого времени и при относительно небольших и разнообразных внешних воздействиях и внутренних возмущениях¹. Основой такой базовой структуры выступает, по нашему мнению, сущностная антропная направленность культуры, иногда определяемая как её человекосозидающая функция²: будучи порождением (результатом) человеческой деятельности, т.е. феноменом, изначально антропогенным, культура сама «производит» – творит, создаёт, порождает – своего субъекта как *человека культуры*, с определённым типом культурного сознания и, соответственно, самосознания (в этой связи интересным и перспективным, на наш взгляд, представляется предложенное А.Я. Флиером рассмотрение истории культуры как «смены доминантных типов идентичности»³, но таковые выделяются им в соответствии с т.н. *технологической периодизацией истории*, не вполне совпадающей с традиционным и используемым нами подходом к выделению европейских культур-систем, в силу чего установление соотношения концептов «человек культуры» и «доминантный тип идентичности» требует особых исследовательских усилий и выходит за рамки поставленных нами задач).

Культура всегда, вне зависимости от степени культуротворческой активности своих субъектов, равно как и от внешних условий окружающего – природного и социального – мира, определяющих её взлёты, расцветы и спады, а также периоды застоя и угасания, ищет/устанавливает и поддерживает свои

¹ См., например: Гвишиани Д.М. Организация и управление. – М.: Наука, 1972. – 536 с.; Уемов А.И. Системный подход и общая теория систем. – М.: Мысль, 1978. – 272 с.

² Попков В.А. Эстетика и искусство на пороге XXI века: Сборник научных статей. Часть 2: Современные проблемы эстетики и художественной культуры. – Липецк: ЛГПУ, 2006. – С. 7.

³ Флиер А.Я. История культуры как смена доминантных типов идентичности (начало) (републикация) // Культура культуры. – 2020. – № 3. URL: <http://cult-cult.ru/cultural-history-as-a-change-dominant-identity-types/> (дата обращения: 20.10.2020 г.).

парадигмальные рубежи (смысловые пределы) именно и только по антропогенным границам (ибо других у культуры быть не может), тем самым легитимизируя последние, и с этой точки зрения, любой кризис есть нарушение этих границ, сигнал к тому, что их пора либо укреплять, либо они должны быть сдвинуты. Говоря о факторах подобного состояния, современные специалисты по системному анализу отмечают, что устойчивость выступает как внутреннее свойство системы, а не результат внешнего воздействия. Представления о развитии этих систем отражают такие изменения их структурной организации, которые ведут к более эффективному выполнению системой своих основных функций¹, т.е. находясь в указанных парадигмальных рубежах, культура, вместе с тем, подстраивается под изменяющиеся условия, которые детерминированы внешними и внутренними факторами.

Понимание культуры как динамической системы задаёт новое методологическое основание исследования – выявления и объяснения – факторов, специфики, закономерностей, тенденций развития культуры и значимости их результатов, а также анализа конкретных процессов, происходящих внутри культурной целостности. Культура при таком подходе предстаёт как сложный, постоянно развивающийся системный объект, обладающий характеристиками континуальности, но вместе с тем, позволяющий выявить закономерности своей динамики.

Методологическим основанием исследования культуры как динамической системы выступают принципы диалектического и синергетического подходов в их взаимодополнении. Для того же, чтобы максимально учесть содержательную сторону культурной динамики, т.е. сохранить понимание исторической конкретности того или иного состояния культуры, необходимы корректные

¹ Блауберг И.В. Проблема целостности и системный подход. – М.: Эдиториал УРСС, 1997. – 448 с.; Юдин Э.Г. Методология. Системность. Деятельность. – М.: Эдиториал УРСС, 1997. – 444 с.

феноменологическая реконструкция и интерпретация (герменевтическая реконструкция) тех ценностно-смысловых комплексов, которые получили название культурных парадигм, и, соответственно, принципы парадигмального подхода¹, адаптированные к задачам исследования. Под «культурной парадигмой» мы понимаем конкретно-историческое единство культурного (ценностно-смыслового) поля, образуемого культур-доминантными характеристиками эпохи и ограничиваемого теми смысловыми пределами – парадигмальными рубежами, в которых культура легитимирует свои антропогенные границы.

Диалектический подход позволяет рассматривать культуру как постоянно и принципиально изменяющуюся – бесконечно развивающуюся вследствие своей внутренней противоречивости – систему, к познанию которой применим инструментарий законов и принципов диалектики и парных (диалектических) категорий: содержание и форма, явление и сущность, случайность и необходимость и т.д., которые могут и дополнять друг друга, и конфликтовать друг с другом, и «переходить» друг в друга как «в своё-иное». При всей исторической значимости диалектического метода, он, тем не менее, нацеливает на выявление именно противоположных (как правило, двух) «сторон», тенденций, аспектов, агентов и т.п., к которым, получается, сводится всё, порой неисчерпаемое, многообразие того, что в своём взаимодействии – иногда вовсе не «противоречивом» – образует сложные системные объекты, и тем самым ограничивает рассмотрение последних парадигмой редукционизма. Эту «ограниченность» диалектического подхода в познании динамики культуры восполняет подход синергетический, который справедливо квалифицируется как конкретизация и развитие теории систем и методологии системных

¹ См., например: Котлярова В.В. Интерпретации парадигмального подхода в гуманитарных и социальных исследованиях // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. – 2014. – № 8-1. – С. 184-189.

исследований, активно используется в современной науке. Он позволяет с новых концептуальных позиций оценить как уже известные явления, так и выявить новые закономерности, не поддававшиеся анализу на прежней методологической базе (в частности, диалектической)¹. Современные исследователи подчёркивают, что синергетика внутренне плюралистична, как, собственно, плюралистичен тот интегральный образ мира, который ею предполагается². Она включает в себя многообразие взглядов и формулировок, поэтому применение этого подхода к анализу явлений культуры предусматривает отказ от образа мира как построенного из элементарных частиц в пользу картины мира как множества нелинейных процессов.

Основу синергетического подхода составляет методологическая программа теории систем и принципов системных исследований, сформулированных в результате изучения закономерностей развития сложных и сверхсложных самоуправляющихся систем – процессов их самоорганизации, а также де- и реорганизации³. Несомненно, культура относится к числу таковых, следовательно, применение синергетического подхода целесообразно для раскрытия её сущности не только как развивающейся, но и как самоорганизующейся системы с учётом многообразия внутренних факторов её динамики.

Долгое время под спецификой развёртывания культуры в историческом пространстве-времени понимали последовательную изменчивость форм культурного бытия. Однако, исторический процесс, в котором развивается и культура, обладает рядом принципиальных особенностей, которые не допускают такой упрощённой трактовки. Прежде всего, при всей значительности влияния на

¹ См. подробнее: Аршинов В.И. Синергетика как феномен постнеклассической науки. – М.: ИФ РАН, 1999. – 203 с.

² Синергетика // Новая философская энциклопедия: В 4 т. – М.: Мысль, 2001. – Т. III. – С. 546.

³ Хакен Г. Синергетика. – М.: Мир, 1980. – С. 17.

исторический процесс природной среды, история является закономерным процессом социокультурных изменений, внутренне мотивированным самодвижением. Это означает, что в динамике культуры, детерминированной не только внешними факторами, также могут быть выявлены её внутренние типичные закономерности.

Следующей особенностью выступает то, что историческая форма бытия характеризуется усложнением системы, в том числе культурной, т.е. движением от низших форм к высшим, более сложным и более совершенным с точки зрения связей системы со средой и её собственного жизнеобеспечения: согласно логике самоорганизации открытых систем (к каковым принадлежит и культура), позволяющей этим системам продолжать существование во времени и даже совершать пространственную экспансию (в данном случае – за счёт культурных диффузий и процессов аккультурации), можно ожидать, что только путём повышения уровня сложности система продлевает своё бытие. В этом отношении, развитие континуума культуры представляет собой, с одной стороны, усложнение культурного комплекса (качественное изменение), а с другой, – приращение массива культурного наследия (количественное изменение).

Третья особенность исторического бытия культуры заключается в том, что история выражает целесообразность и объективную направленность процесса, независимо от того, в какой мере она осознаётся внутри самой системы и сколь широк спектр её многолинейного развития. Это означает, что масштабность и значимость, а порой и содержание происходящих изменений понимается теми, кто их осуществляет (или наблюдает/изучает), не всегда адекватно (Л.Н. Гумилёв назвал такое искажённое восприятие *недавних* событий «абберацией близости»¹).

¹ См. подробнее: Словарь понятий и терминов теории этногенеза Л.Н. Гумилёва. Составитель В.А. Мичурин. Под редакцией Л.Н. Гумилёва. // Гумилёв Л.Н. Этносфера: История людей и история природы. – М.: Альфа-М, 2014. – 1286 с.

Вместе с тем, изменения происходят независимо от меры и верности их осознания социумом, подчиняясь внутренним законам развития культуры как сложной самоорганизующейся системы.

Обоснованность применения в нашем исследовании указанного подхода подтверждается неоднократно наблюдаемой в истории *синергией* развития сфер духовной жизни общества: автономные, казалось бы, процессы в различных сферах культуры (искусстве, религии, философии, науке), незначительные изменения, если они или их влияние совпадают по времени, взаимно усиливают друг друга, что, как правило, приводило к системному (синергетическому) эффекту – ощутимым изменениям (в т.ч., подъёмам/спадам) в культуре в целом.

Обобщающими понятиями, отражающими все указанные особенности в динамике культуры с позиции синергетического подхода, выступают саморазвитие и самоорганизация, которые предусматривают исследование процессов возникновения упорядоченных пространственно-временных структур в сложных нелинейных системах, находящихся в далёких от равновесия состояниях, вблизи, особых критических точек бифуркации¹. Применительно к культуре такими точками выступают частные, единичные изменения, происходящие в какой-то одной сфере культуры, сами по себе и сразу не ведущие к изменениям во всей системе. При пребывании вблизи подобных точек поведение системы становится неустойчивым. Это означает, что в них целостность может кардинально изменить своё состояние под воздействием даже самых незначительных воздействий (флуктуаций)². Этот переход часто характеризуют как возникновение порядка из хаоса, при котором система

¹ Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. Пер. с англ. / Общ. ред. В.И. Аршинова, Ю.Л. Климонтовича и Ю.В. Сачкова. – М.: Прогресс, 1986. – 432 с.

² Пригожин И. От существующего к возникающему: время и сложность в физических науках. – М.: Наука, 1985. – С. 83.

достигает относительно устойчивого состояния. Одновременно с этим продолжает существовать динамический хаос¹.

Итак, с позиции синергетического подхода, культура представляет собой постоянно развивающуюся систему, обладающую высоким уровнем сложности и содержащую большое количество элементов. Процесс самоорганизации в культуре выражается в перестройке существующих и образовании новых связей между элементами системы². Отличительная особенность процессов самоорганизации – их целенаправленность, но вместе с тем, естественный, спонтанный характер взаимодействия системы с окружающей средой: эти процессы в той или иной мере автономны, относительно независимы от среды, в которой они осуществляются.

Таким образом, применение диалектического метода и синергетического подхода в их взаимодополнении позволяет признать (и исследовать) и непосредственное и непрерывное влияние общества на развитие культуры (внешние факторы), и процессы, отражающие сущность её динамики, которые следует понимать как саморазвитие, самоорганизацию сложной системы (внутренние факторы), – позволяет рассматривать культуру как динамическую систему, в которой непрерывно происходят разноуровневые и разнокачественные изменения. Если в относительно стабильных внешних условиях действуют преимущественно только внутренние факторы, то система культуры находится в состоянии гомеостаза, т.е. культура переживает период/эпоху своего поступательного (схематично и в пределе – линейного) развития; если изменения происходят под влиянием как внутренних, так и

¹ Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. Указ. изд. – С. 137-159.

² См., например: Самоорганизующиеся системы: Сборник докладов / Предисл. М. К. Иовитса; Пер. с англ. В. Г. Бородулиной и др.; Под ред. и с предисл. д-ра техн. наук Т. Н. Соколова. – М.: Мир, 1964. – 435 с.; Принципы самоорганизации / Ред. В.Я. Фридман. – М.: Мир, 1966. – 624 с.; Николис Г., Пригожин И. Самоорганизация в неравновесных системах. От диссипативных структур к упорядоченности через флуктуации. – М.: Мир, 1979. – 512 с.

внешних причин, утрачивая предшествующую «логику» как цельность и единую общую (обусловленную устойчивостью общей парадигмы) направленность, то это свидетельствует о наступлении переходного периода, по прошествии которого вновь наступает спокойный «поступательный» период, – и так до бесконечности (или до «конца времён») происходит чередование поступательных и переходных периодов.

Справедливости ради укажем, что применительно к состоянию общественной жизни в целом, последние (переходные периоды) могут рассматриваться как «периоды социальной бифуркации», характерными чертами которых называются: «дезорганизация взаимодействия субъектов социальных отношений, ценностная напряженность, противоречия, конфликты, обуславливающих направленность будущего развития общества, в котором определяются возможности реализации ценностных оснований действующих в обществе субъектов»¹. Однако, соглашаясь с тем, что «бифуркация есть не одномоментный акт, а некоторый протяженный во времени процесс кардинальной перестройки системы, по ходу которого и осуществляется объективация одного из возможных путей ее развития»², мы будем использовать это «социосинергетическое» понятие в значении, более близком к его первоначальному – собственно синергетическому, а именно: «бифуркация» – это некоторая совокупность/последовательность культурных явлений/событий («точек бифуркации»), влияющих на процессы самоорганизации культурной целостности таким образом, что по их совершению устанавливается качественно новое, принципиально (в нашей терминологии – парадигмально) отличное от предшествовавшего и по-новому упорядоченное/оформленное содержание культурного поля, которое благодаря этому вновь обретает ценностно-

¹ Музыка О.А. Бифуркации в природе и обществе: естественнонаучный и социосинергетический аспект // Современные наукоемкие технологии. – 2011. – № 1. – С. 88.

² Там же. – С. 89.

смысловую, но уже обновлённую, определённую, после чего культура не может вернуться в прежнее состояние.

Период поступательного развития характеризует этап существования культуры как системы, на котором она демонстрирует свою максимальную приспособленность к изменившимся условиям её бытия, когда устоявшиеся характеристики сохраняют определённое постоянство и демонстрируют наибольшую эффективность, а, следовательно, формируют специфические черты периода развития. Этот этап занимает, как правило, сравнительно небольшой отрезок времени, поскольку, являясь следствием влияния только внутренних факторов, культура, тем не менее, с разной степенью интенсивности продолжает испытывать постоянное воздействие внешних.

В непрерывном изменении культурного целого можно выделить, как правило, различное количество периодов поступательного развития – в зависимости от интенсивности происходящих изменений внутри системы, понимаемой, ещё раз подчеркнём, как саморазвивающаяся и самоорганизующаяся¹.

Выделение в динамике культуры – как способе её непрерывного бытия – периодов её поступательного развития и различие их между собой основано на установлении некоторых устойчивых совокупностей определённых, специфических для каждого такого периода, черт. Например, для континуума европейской культуры это со всей очевидностью проявляется в совокупности особенностей Античности, для которой можно определить сумму специфических характеристик, отличающих её, например, от Средневековья. Такие периоды, рассматриваемые с точки зрения указанной качественной специфики, на наш взгляд, можно определить как *культур-системы*. Данное понятие включает в себя специфические видовые характеристики периода поступательного развития,

¹ Ромах О.В. Множественность трактований понятия культура // Аналитика культурологии. – 2013. – № 26. – С. 40-44.

которые, обеспечивая динамическое равновесие, сохраняют свою актуальность на всём его протяжении и потому отличают один этап поступательного развития культуры от другого (или одну культур-систему от другой). Такие характеристики, в своей совокупности наиболее очевидно проявляющиеся на определённом этапе, определяются как культур-доминантные и позволяют различить периоды поступательного развития между собой.

Несомненно, в каждой культур-системе можно выделить определённый набор основных специфических черт, через призму которых разрешаются все мировоззренческие вопросы периода. Эти же характеристики отражают сущность соответствующей культур-системы, находя своеобразное воплощение во всех сферах духовной жизни общества, они выступают в качестве её атрибутивного свойства, а потому и являются критерием различения периодов поступательного развития.

Понятием «культур-система» обозначается целостность специфических характеристик, которыми обладает культура в своей пространственной определенности (в нашем случае: сначала – европейская, позднее – евроатлантическая) на том или ином этапе поступательного развития во временном континууме, от своего зарождения и до настоящего времени.

В культурфилософской мысли понятие «культур-система» не является совершенно новым: его экспликация началась довольно давно. Уже в работах Дж. Вико¹ с его концепцией исторических циклов в развитии всех наций, И.-Г. Гердера², утвердившего просветительский подход к изучению многообразия человеческих обществ, Г.В.Ф. Гегеля и Ф. Шлегеля, создавших философские концепции развития универсалий человеческого духа, мы обнаруживаем идеи

¹ См. подробнее: Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. Указ. изд.

² Подробнее о культурологической концепции И.-Г. Гердера: Гулыга А.В. Гердер. Изд. 2-е, доработ. – М.: Мысль, 1975. – 184 с.

деления историко-культурного процесса по принципу общности характеристик, отличающих один период от другого.

Сходным, употребляемым в близком нашему пониманию смысле, является термин «культурная система», появление которого относится к рубежу XIX-XX вв. Впервые это понятие было выдвинуто ещё структурным функционализмом. Оно характеризовало культуру и артефакты как устойчивые образования, порождённые и поддерживаемые благодаря выполнению социально значимых функций¹, тем самым критерием членения поступательного развития общества на периоды стали функции, выполняемые различными сферами культуры.

Развернутую аналитическую концепцию изменений типов культуры создал П.А. Сорокин², рассмотревший историю человечества как смену целостных социокультурных суперсистем, объединённых определённым единством ценностей и значений.

В первой половине XX в. концепция культуры как системы взаимосвязанных элементов, имеющих специфику на различных этапах её бытия, была развита в работах К. Клакхона³, А. Кребера⁴, Б. Малиновского⁵, Л. Уайта⁶. Во второй половине XX в. смысл понятия «культурная система» ограничивается инструментальным значением, подразумевающим выделение в нём ряда

¹ Данные по: Культурная система // Новая философская энциклопедия: В 4 т. – М.: Мысль, 2001. – Т. II. – С. 350.

² Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика: Исслед. изм. в больших системах искусства, истины, этики, права и обществ. отношений / Пер. с англ. В. В. Сапова. – СПб.: Изд-во Рус. Христиан. гуманитар. ин-та, 2000. – 1054 с.

³ Клакхон К. Зеркало для человека. Введение в антропологию / Пер. с англ. Панченко А. А. – СПб.: Евразия, 1998. – 352 с.

⁴ Кребер А.Л. Избранное: Природа культуры. – М.: РОССПЭН, 2004. – 1008 с.

⁵ Малиновский Б. Научная теория культуры / Пер. И.В. Утехин. 2-е изд. испр. – М.: ОГИ (Объединенное Гуманитарное Издательство), 2005. – 184 с.

⁶ См., например: Уайт Л. Избранное: Наука о культуре. – М.: РОССПЭН, 2004. – 960 с.; Уайт Л. Избранное: Эволюция культуры. – М.: РОССПЭН, 2004. – 1064 с.

характеристик, отличающих периоды друг от друга. Именно такое понимание наиболее близко значению, вкладываемому нами в понятие «культур-система».

В последней трети XX в. в мировой культурфилософской мысли развернулась дискуссия о том, какой именно критерий следует положить в основу выделения специфических черт соответствующих периодов в динамике культуры. Существуют различные концепции социокультурной системы, исходящие из альтернативных допущений о системообразующих факторах: однофакторная и многофакторные. Первая полагает, что только один фактор объясняет системообразование, структуру и функции социокультурной системы, смену её состояний (например, культурный материализм М. Харриса¹). Многофакторная модель предполагает, что социокультурные системы возникают и функционируют благодаря ряду факторов, их совместному действию. В отличие от однофакторной модели мультифакторная объясняет событие (зависимую переменную) состоянием нескольких факторов (независимых переменных)². Современные культурологи справедливо отмечают, что ограниченность многофакторной модели в том, что она не предполагает выявление критериев отбора необходимых и достаточных факторов, детерминирующих событие. По нашему убеждению, для анализа специфики культур-системы как этапа поступательного развития наиболее оптимальным является гармоничное сочетание совокупности указанных подходов, при котором культура понимается как системное целое в онтологическом смысле, разделяемое, вместе с тем, по общности культур-доминантных характеристик.

Таким образом, видовая специфика культур-системы определяется двумя атрибутивными свойствами: ограниченностью в континууме конкретной

¹ См. подробнее: Harris M. Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture. – N.Y.: Random House, 1980. – 381 p.

² См. подробнее: Лотман Ю.М. Статьи по семиотике культуры и искусства / Пред. С. М. Даниэля, сост. Р. Г. Григорьева. – СПб.: Академический проект, 2002. – 544 с.

культуры и совокупностью отличающих её особенностей (культур-доминантных характеристик). Исходя из этих критериев, историю любой культуры можно разделить на периоды, среди которых определяются этапы максимальной реализации культур-доминантных характеристик, являющих пример поступательного развития, а также переходы, в которых эти характеристики низлагаются и происходит утверждение новых, готовится почва для нового этапа поступательного развития.

Представив теоретико-методологические основания, позволяющие выделять периоды поступательного развития в динамике культуры и определив их как культур-системы, охарактеризуем те этапы, на которых осуществляются изменения как внутри самих культур-систем, так и переходы между ними.

Эти изменения носят разнообразный характер и по совокупности и масштабности их проявления они могут быть частного (замена только какого-то структурного элемента) или общего плана (смена одной культур-системы другой). Относительно первых можно утверждать, что они призваны скорректировать развитие культуры, придать ей новые импульсы в связи с изменившимися условиями в рамках культур-доминантных характеристик текущего этапа поступательного развития, т.е. они осуществляются внутри культур-системы, поддерживая её гомеостаз. Когда же мы говорим об изменениях общего плана, то очевидно, что они затрагивают всю совокупность специфических особенностей данного периода поступательного развития, носят системный характер и, в итоге, ведут к утверждению новых культур-доминантных характеристик в границах новой культурной парадигмы, и, как следствие, – к установлению новой культур-системы.

Таким образом, существенно различающиеся масштаб совершающихся изменений и их последствия для дальнейшего развития культуры находятся во взаимной зависимости. В том случае, если изменения не затрагивают структурной основы, носят эпизодический характер и локализованы в одной или

нескольких сферах, то следует говорить только о замене какой-то части, элемента или нескольких составляющих целого, каковым выступает культур-система. Однако, если изменения более масштабны и носят системный характер, то это приводит к замене одной культур-системы на другую, т.е. к замене целого. Думается, вполне корректно обозначить суть первых изменений, происходящих внутри культур-системы, но изменяющих её качество в диапазоне её же структурной целостности, понятием «кризис культуры», в то время как изменения системного характера есть суть тех масштабных процессов, содержание которых может быть определено как «социокультурная трансформация».

В современном философско-культурологическом знании самая широкая трактовка «кризиса» такова: это ситуация, возникающая в результате разрыва между культурой, со всеми её институтами и структурами, и резко изменившимися условиями общественной жизни¹. Кризис культуры – необходимый этап в её динамике. Он свидетельствует об исчерпанности некоторых структурных элементов, соответствовавших стилю/духу данного периода, о необходимости частичной замены существующих мировоззренческих ориентиров и частичной переоценки существующих ценностей, иногда – корректировки некоторых из них.

Возможна и иная ситуация – когда совершенно новые явления культуры находятся лишь на стадии формирования. Поэтому кризис выступает как условие для зарождения нового структурного элемента в данной культур-системе, а также для выработки ориентиров в его оценке. Вместе с тем, все эти новации находятся в границах культур-доминантных характеристик данного периода поступательного развития и в системном плане не отличаются от него. Также кризис может повлечь за собой и полное или частичное низложение некоторых

¹ Кризис культуры // Новейший культурологический словарь / Авт.-сост. В.Д. Лихвар, Е.А. Подольская, Д.Е. Погорелый. – Ростов н/Д: Феникс, 2010. – С. 160.

структур и институтов культуры, как не отвечающих изменившимся условиям. Приходящие им на смену явления духовной жизни для дальнейшего своего существования должны быть адекватными этим новым условиям и не выходить за границы культур-доминантных характеристик.

Итак, культура не способна постоянно развиваться по единой, универсальной схеме. Это является следствием целого комплекса причин, связанных со взаимовлиянием культуры и социума: не только общество влияет на развитие культуры, но и она детерминирует развитие общества. Кроме того, причины, которые приводят к изменениям в культур-системе или замене одной на другую, могут быть как внешнего, так и внутреннего характера. Внешние причины, как правило, детерминированы процессами взаимодействия разных культур, когда происходит их различного рода взаимовлияние, приводящее к доминированию одной, что и вызывает изменения в другой. Что же касается внутренних причин, то они представляют суть различий между качественными характеристиками институтов и структур данной культур-системы и изменившимися условиями, в которых эти институты и структуры существуют. Эти факторы носят преимущественно социально-экономический характер и вызваны общим историческим ходом развития данного общества. Вследствие этого, любые социально-экономические изменения, происходящие в данном обществе, требуют адекватного отражения в культуре, точно также как и внутреннее саморазвитие культуры находит своё выражение в явлениях общественной жизни. В том случае, если существующая культурная парадигма не способна адекватно отразить эти социально-экономические изменения, мы и можем говорить о кризисе культуры, т.е. о необходимости замены некоторых структурных элементов, составляющих данную культур-систему. При этом для преодоления кризиса вполне достаточным оказывается изменение какого-либо структурного элемента, которое не нарушает целостности сложившейся системы

культур-доминантных характеристик, определяющих общую направленность поступательного развития.

Однако в динамике культуры возможна ситуация, когда замены только какого-то одного элемента (или нескольких) оказывается явно недостаточно. Подобное возникает при условии системных, масштабно-качественных изменений, вызванных совокупностью особенностей социально-экономического развития конкретного общества, «сложившихся» как внутренние причины этих изменений. Нельзя в этой связи исключать и влияние внешних факторов, каковыми достаточно часто в истории выступали эпидемии, войны или разного рода революции. В этом случае все сферы жизни общества оказываются втянутыми в систему качественных преобразований (и культура не является исключением), т.е. происходят изменения системного характера, ведущие к замене одной культур-системы на другую.

Смена стадий поступательного развития общества представляется закономерным и совершенно необходимым процессом, без и вне которого культура как динамическая система не смогла бы существовать, поскольку именно в смене стадий заложен своеобразный механизм культурного обновления как приспособления духовной сферы жизни социума к изменившимся условиям. Подобные системные, масштабно-качественные процессы, ведущие к низложению прежней культур-системы и утверждению новой, мы определяем как социокультурная трансформация.

Социокультурная трансформация включает в себя происходящий под воздействием внутренних и внешних причин процесс утраты системно-иерархической структурированности совокупности культур-доминантных характеристик существующей культур-системы, снижения уровня её сложности и полифункциональности, т.е. размывание утвердившихся культур-доминантных характеристик данной культур-системы, а потому и постепенное низложение последней и, как следствие, – процесс замены её на новую, с утверждением

новых, адекватных изменившимся условиям, культур-доминантных характеристик, отвечающих более эффективному выполнению новой культур-системой своих функций.

В периоды социокультурных трансформаций получает совершенствование (существенное усложнение/повышение уровня организации и содержательное обновление) или низлагается, становится анахронизмом и отмирает то «старое», что сформировалось и функционировало в предшествующей культур-системе, но одновременно складывается то «новое», что будет набирать силу, развиваться и определять бытие культуры в будущем, т.е. происходит утверждение новых культур-доминантных характеристик.

Многие мыслители, не используя для обозначения этих процессов понятие «социокультурная трансформация», но, понимая их суть схожим с нашим образом, обращали внимание на сложность и противоречивость изменений, происходящих в переходные периоды динамики культуры. Например, П.А. Сорокин, который выявил и описал те процессы, которые мы определяем как социокультурная трансформация (хотя он и не употребляет данный термин), подчёркивает, что «многие ценности, которые подвергаются разрушению, едва ли заслуживают того, чтобы их спасти. Это скорее процесс освобождения культуры от яда, нежели её обнищание»¹. Такие переходные периоды представляют собой, по мысли Сорокина, некий хаос, из которого и формируется новая культура², или, как мы её определяем, новая культур-система.

Несомненно, в динамике культуры состояние хаоса так же необходимо, как и состояние порядка. В самом общем смысле, сознательно абстрагируясь от множества конкретных черт и проявлений культуры, т.е. прибегая к схематизации, *порядок* в культуре можно соотнести с периодами её

¹ Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество / Общ. ред., сост. и предисл. А.Ю. Союмонов: Пер. с англ. С. А. Сидоренко. – М.: Политиздат, 1992. – С. 434.

² См. подробнее: Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. Указ изд.

поступательного развития, а *хаос*, в зависимости от масштабности происходящих изменений, – с кризисом или социокультурной трансформацией, поэтому хаос в данном случае выступает как творческое, продуктивное начало (собственно, это и имел в виду П.А. Сорокин, введя понятие «хаос» и наделив его той эвристичностью, которая позже раскрылась благодаря синергетике).

В результате процесса социокультурной трансформации «старое» (из прежней культур-системы) и «новое» (из зарождающейся культур-системы) образуют сложное сочетание, некий «узел противоречий» в динамике культуры, в котором «новое» оказывается подчас давно забытым «старым» – актуализированным или заимствованным из предшествующей или нескольких прежних культур-систем и помещённым в изменившийся социокультурный контекст. Ярким примером этого является Возрождение, обратившееся к античному культурному наследию. Ведь обращение к античным ценностям в эпоху Ренессанса не просто привело к формированию иного типа культуры, т.е. породило «новые» смыслы и ценности, но и действительно, причём, во *второй раз* (после Средневековья с его аристотелизмом, а главное, христианством, – *порождением как отрицанием* именно римской античности) перевело «старые» – античные – ценности в «новые», создав таким образом диалектический синтез.

Переходные периоды характеризуются сосуществованием и сложным взаимовлиянием традиций и культурных инноваций, поскольку наряду с возникновением ранее не-бывшего имеет место обращение к прежнему опыту человечества, проработка старых традиций и норм, актуализация архаики и возобновление давно утраченного в поисках культурой новых мировоззренческих оснований с учётом изменившихся условий. В периоды социокультурных трансформаций в континууме культуры формируется характерное для таких ситуаций *пространство смысловой неопределённости*, в котором современникам – в силу *абберации близости* – весьма непросто определить, какие культур-доминантные характеристики и тенденции развития

станут определяющими и зададут тон следующей культур-системе. В наше время усилия политиков и политологов, философов и культурологов, экономистов и социологов, специалистов по системному анализу и социальному прогнозированию направлены на поиск и обоснование оптимальных путей выхода из переживаемого цивилизованным миром системного кризиса и минимизации негативных, ломающих судьбы не только людей, но целых народов, сторон идущих трансформационных процессов, к тому же, в последний год отягощенных пандемией коронавирусной инфекции.

Мировоззренчески-смысловая неопределённость в любой из таких периодов проявляется во всех сферах культуры, обнаруживаясь в причудливых проявлениях в искусстве (например, в попытках выразить содержание посредством новой формы), в актуализации иррационального начала в мировоззрении и философии, расшатывании авторитета института церкви в жизни общества. Вместе с тем, в сфере науки указанная смысловая неопределённость, как правило, выражается в прорывных («революционных») открытиях, для объяснения которых зачастую не хватает имеющихся на момент совершения социокультурной трансформации теоретико-методологических средств: научные парадигмы, входя в «перечень» культур-доминантных характеристик системы, так же подвержены «старению» и замене (это исследовано Томасом Куном и отражено в его известной модели развития научного знания¹). В истории науки такие открытия выступали – и, значит, теоретически можно предположить, что и в дальнейшем могут выступать – в качестве основы для последующего развития научного знания в новой культур-системе, становясь и мировоззренческими факторами её развития.

¹ См. подробнее: Кун Т. Структура научных революций / Пер. с англ. И. З. Налетов и др. – М.: АСТ, 2001. – 605 с.

Итак, в динамике культуры следует различать кризис культуры и социокультурную трансформацию. Безусловно, между ними имеется определённое сходство, прежде всего – их периодическая повторяемость (поскольку и кризис культуры, и социокультурная трансформация – это своеобразные формы адаптации культуры к изменяющимся условиям своего бытия), а также обусловленность наступления и кризиса, и социокультурной трансформации внутренними и внешними причинами. Кроме того, с онтологической точки зрения, в динамике культуры эти явления предстают как в равной степени необходимые. Различием между ними выступает, как уже говорилось, прежде всего, масштабность происходящих изменений: социокультурная трансформация – это переход от утратившей способность поддерживать своё динамическое равновесие культур-системы к следующей, а при кризисе культуры развитие происходит относительно совокупности существующих культур-доминантных характеристик – как восстановление/укрепление парадигмальных границ культурной целостности. Кроме того, в динамике культуры кризис очень часто выступает стадией, предшествующей социокультурной трансформации. Связано это с тем, что различия между всеми структурами и институтами культуры и изменившимися условиями проявляются не сразу, поэтому и замена культур-доминантных характеристик осуществляется постепенно. В том случае, если преодолеть эти различия посредством частных и локальных изменений не удаётся, то необходимы изменения системного характера, т.е. наступает стадия социокультурной трансформации.

Анализируя периодичность наступления кризисов культуры и социокультурных трансформаций в континууме европейской культуры, мы отмечаем следующее: в европейской (евроатлантической) цивилизации значительно больше примеров, когда изменений внутри культур-системы (условно назовём их изменениями структурного плана) оказывалось достаточно

для дальнейшего развития тех или иных сфер духовной жизни, а потому далеко не каждый кризис приводил к социокультурной трансформации. В этой связи, применительно к динамике культуры можно говорить об известном делении на «кризис роста» и «кризис падения» («кризис кризисов»). Под первым следует понимать изменение какой-либо части (элемента или нескольких) в существующей культур-системе, что же касается «кризиса падения», то он во всех сферах духовной жизни общества демонстрирует, что наличествующие культур-доминантные характеристики не способны более адекватно отвечать на запросы изменившихся условий бытия. В последнем случае для сохранения культуры необходимы качественные изменения в её системе, т.е. социокультурная трансформация. Иными словами, социокультурная трансформация начинается не всяким кризисом культуры, но только «кризисом падения».

Итак, различение концептов «кризис культуры» и «социокультурная трансформация» основано на том, что, характеризуя динамику культуры, они фиксируют разные масштабы происходящих в ней изменений и, соответственно, их разные результаты.

Особой исследовательской задачей является установление общих признаков всех социокультурных трансформаций, которые уже случились в континууме европейской культуры, несмотря на то, что каждый из пережитых периодов поступательного развития породил (и оставил истории) свой особый, отличающий каждую эпоху от других, мировоззренчески-философский фундамент и свою единичную, уникальную целостность явлений (объектов) материальной и духовной культуры.

Мы полагаем, что философский анализ культуры как динамической системы, в которой чередуются периоды её поступательного развития и периоды изменений системного характера, будет наиболее результативным (позволит выявить социокультурную детерминацию и закономерности проявления

социокультурных трансформаций в континууме европейской культуры), если применить взаимно дополняющие друг друга идеи и принципы диалектического и синергетического подходов.

В том случае, если будет обнаружена общность в проявлениях (закономерности) всех изменений системного характера, т.е. во всех переходных эпохах в континууме европейской культуры, то на этой основе мы сможем выявить и проанализировать видовую специфику социокультурной трансформации как переходного этапа в динамике культуры, что, в свою очередь, сможет предоставить надежду на возможность понимать (и бессмысленность попыток предвидеть) долгосрочные перспективы развития культуры, учитывая их вероятностную многовекторность и альтернативность.

Итак, культур-систему мы будем рассматривать как такую структурированную целостность элементов (культурных явлений *внутри её парадигмальных границ*), основание специфики и развития которой задаётся устойчивым характером системно-взаимосвязанного развития всех её составляющих.

При выявлении причин системных изменений в динамике европейской (евроатлантической) культуры необходимо исследовать и социально-экономические условия развития общества на каждом переходном этапе его существования, поскольку развитие экономического базиса выступает определяющим фактором, влияющим на характер и содержание всех процессов в развитии духовной сферы жизни общества.

Подобная теоретико-методологическая позиция просматривается во многих культурфилософских учениях прошлого. В более широком смысле, это – идея экономического детерминизма, т.е. первичности экономики по отношению ко всем другим формам социальной практики и обусловленности характеристик конкретной культур-системы, которая присутствует в общественной мысли,

начиная от классической политэкономии¹ и заканчивая современной «чикагской школой» социальных исследований². В зависимости от того, насколько масштабный – системный и всеохватывающий – характер будут иметь эти социально-экономические изменения, мы можем говорить либо о кризисе культуры, либо о социокультурной трансформации (как об изменении парадигмальных рубежей культуры). Степень масштабности и глубины этих изменений не только зависит от особенностей социально-экономического развития, характерного для каждого этапа существования общества, но и, согласно принципам диалектического подхода, необходимо и закономерно оказывает активное обратное влияние на состояние экономической, политической и социальной сфер общественной жизни. Можно предположить, т.е. мы полагаем, что высшая степень такого обратного влияния достигается именно в эпохи социокультурных трансформаций, когда «культура повелевает экономической и политической машиной, а не наоборот» (Т. Роззак).

Несомненно, в вызревании условий для активизации проявлений динамического хаоса (наступления эпохи *кризиса* или *социокультурной трансформации*) роль внешних по отношению к культуре факторов, в частности, экономического, достаточно велика и значима, но, вместе с тем, в той же мере важна и значима роль и имманентных культуре условий её изменения, выявить которые гораздо сложнее ввиду их имплицитности и неочевидности в них причинно-следственных связей. Однако, рассмотрение культуры как динамической системы позволяет решить и эту задачу. Теоретическим основанием этого является следующее. В некоторых сферах культуры на определённом этапе её развития появляются и удерживаются в бытии примеры

¹ Эта позиция отражена в работе: Смит А. Теория нравственных чувств. – М.: Республика, 1997. – 351 с.

² См., например: Бурачас А.И. Теории спроса. – М.: Мысль, 1970. – 248 с.; Усоскин В.М., Теории денег. – М.: Мысль, 1976. – 228 с.; Friedman M. Money and economic development. The norowitz lectures of 1972. – N.Y.: Praeger Publishers, 1973. – 67 p.

культурных событий и/или артефакты, которые в силу накопленного потенциала выходят за рамки культур-доминантных характеристик данного поступательного этапа развития. Это проявляется в открытии новых, не объяснимых, не обосновываемых с позиции существующих мировоззренческих и гносеологических оснований, знаний о мире и способов взаимодействия с ним, в возникновении культурных явлений, парадигмально не соответствующих (и даже противоречащих) привычному, устоявшемуся, традиционно поддерживаемому. Отметим, что в истории европейской культуры значительное количество подобных примеров мы можем встретить, например, в науке: достаточно вспомнить общий кризис физики XIX-XX веков, проявившийся в открытии явления радиоактивности, электрона и сложной структуры атома, или же кризис в математике и логике в тот же хронологический период, в частности, обнаружение парадоксов в основаниях математики, создание Н.А. Васильевым учения о «воображаемых логиках», антипсихологизм Ф.Л.Г. Фреге и разработка им основ логической семантики. Это новое явление может не приниматься, отвергаться в силу того, что не вписывается в параметры совокупности действующих культур-доминантных характеристик, а потому пока не может быть объяснено. Однако в культуре, как динамической системе, синергетический эффект во всех её сферах действует независимо от рефлексивной реакции на него, и тогда эта одна сфера культуры как бы подтягивает до своего уровня все остальные (до уровня культур-доминантных характеристик новой культур-системы), т.е. запускается процесс изменений системного характера (социокультурная трансформация).

Итак, причины социокультурных трансформаций следует искать в вызревании совокупности системных изменений, проявляющихся как во внешних факторах, так и внутренних, имманентных культуре. Сущность процесса этого вызревания заключается в снижении эффективности – вплоть до неспособности – выполнения системой своих функций, что выражается в

принципиальной рассогласованности между изменившимися условиями и реакцией (становящейся неадекватной) на них со стороны культуры, а также в нарастании противоречий в процессах, идущих внутри неё.

Анализ закономерностей проявления социокультурных трансформаций нацелен на выявление общих характеристик, отражающих принципы бытия культуры в периоды системных изменений в процессе её динамики. Иными словами, необходимо проанализировать конкретное проявление социокультурной трансформации во всех сферах культуры и выявить то общее, что характерно, во-первых, для всех локальных внутрикультурных проявлений (во всех сферах культуры, т.е. в синхроническом срезе – в аспекте единовременного, контемпорального протекания этих процессов), во-вторых, для всех подобных переходных этапов, т.е. в аспекте культурной диахронии. Будут ли это пересекающиеся и частично совпадающие ряды общих черт, или же синхронические и диахронические обобщения окажутся своеобразными параллельными рядами, – покажет исследование.

Можно предположить, что в эпохи социокультурных трансформаций закономерным (ибо это логично) может быть признан разрыв с традицией – как форма низложения культур-доминантных характеристик прежнего этапа поступательного развития, а также усиление субъективных тенденций в культуре – как своеобразный «механизм» этого низложения, включающий не только отрицание старых, но и порождение/утверждение новых культурных образцов.

Для того чтобы говорить о каких-либо общих тенденциях как соответствующих социокультурной трансформации, т.е. характеризующих её именно как её признаки, необходимо установить, что, во-первых, они действовали/действуют комплексно и относительно одновременно (синхронно – относительно хронологических рамок эпохи), а, во-вторых, что, независимо от степени их проявления, затронутыми оказываются все сферы культуры (искусство, религия, наука, философия): эти тенденции

обеспечивают/вызывают/стимулируют качественные изменения в каждой из них, тем самым подготавливая переход – утверждение новых культур-доминантных характеристик.

Можно также предположить, что проявления закономерностей социокультурных трансформаций в различных сферах культуры неравномерны. Выше мы уже говорили о науке как о своеобразном имманентном катализаторе изменений. Не меньшая роль в этом принадлежит и искусству, что связано со спецификой его языков, прежде всего – с его образностью. Философско-теоретические основания исследования «участия» сферы художественного творчества в социокультурной трансформации сводятся к следующему. Искусство изображает действительность посредством создания художественных образов. Посредством же художественного образа, который характеризуется, прежде всего, наглядностью, искусство осуществляет следующие основные функции¹:

– функцию воспроизведения и пересоздания действительности в свете определённого эстетического идеала;

– функцию воздействия на личность с целью вызвать эмоционально-духовный отклик на изображаемые события и явления и на сам характер изображения;

– функцию ценностно-ориентирующую, направляющую, человекоформирующую, которая по праву считается главной, определяющей. По крайней мере, традиции европейской эстетики нацеливают именно на такую, в целом, трактовку сущности и задач искусства: оно должно посредством утверждения прекрасного (ведь даже тогда, когда искусство изображает безобразное, оно утверждает прекрасное, *отрицая* безобразное) реализовать эту основную свою функцию – в чувственно-конкретной, наглядной форме давать

¹ Попков В.А. Эстетика и искусство на пороге XXI века. Указ. изд. – С. 7.

ценностные ориентиры и направлять человеческую деятельность таким образом, чтобы не нарушались *границы человеческого* (т.е. того, что мы называем антропогенными рубежами культуры). Если же происходит сдвиг этих границ и появляется потребность в переосмыслении, т.е. в новом обосновании «человекосозидания» как назначения искусства, если меняется понимание его сущности и функций в системе культуры, потому что они, действительно, подвержены изменениям, как и границы самой сферы искусства, – то это может/будет свидетельствовать, в зависимости от глубины и масштабности происходящих изменений, либо о кризисе культуры, либо о социокультурной трансформации.

При этом, подчеркнём ещё раз, процесс изменения сущностных и функциональных характеристик искусства в периоды системных изменений представляется совершенно необходимым: это закономерный процесс в динамике культуры вообще. Некоторые современные исследователи склонны объяснять эти явления «усталостью культуры»¹, что в определённой степени является верным, в том смысле, что осуществляется переход к новой культур-системе. Иными словами, духовная сфера жизни общества ищет (иногда – *наощупь*) новые антропогенные границы культуры, которые задаются-определяются ориентированностью/направленностью культурных парадигм на *максимально полное* выполнение культурой – её сферами – человекосозидающей функции во вполне конкретных исторических условиях. Поиск таких парадигмальных рубежей, а, следовательно, и переход к новой эпохе является существенным испытанием для социума, поскольку, как правило, «смену»

¹ См., например: Барабаш Н.А. Телевидение и театр: игры постмодернизма. – М.: МПГУ, 2003. – 182 с.; Гурко Е. Тексты деконструкции. Деррида Ж. Дифферанс. – Томск: Водолей, 1999. – 160 с.; Ретюнских Л.Т. Философия игры. – М.: «Вузовская книга», 2002. – 254 с.; Щедрина Г.К. Эстетика сегодня: состояние, перспективы // Материалы научной конференции. 20-21 октября 1999 г. Тезисы докладов и выступлений. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 1999. – С. 97-99.

культур-доминантных характеристик, происходящую во всех сферах, знаменует своеобразный мировоззренческий коллапс.

При выявлении закономерностей протекания социокультурных трансформаций важно за очевидными негативными и болезненно переживаемыми явлениями в разных сферах культуры увидеть и примеры позитивного, прогрессивно-поступательного порядка. В этом отношении богатые возможности для исследования трансформационных процессов предоставляет история науки. Специфика научного познания такова, что по достижению определённых той или иной научной парадигмой своих теоретических (и, шире, гносеологических) границ знание утрачивает возможность приращения и «вглубь» и «вширь», т.е. наука перестаёт добывать достоверное знание, – требуется пересмотр не только теоретических, но и ценностно-мировоззренческих оснований науки, т.е. переход к принципиально иным – новым – парадигмам, что, как правило, квалифицируется как научная революция¹ и сопряжено с «переоценкой ценностей» и в других сферах культуры.

Итак, теоретическим основанием нашего исследования закономерностей социокультурных трансформаций будет идея о разнонаправленном и поливариантном характере процессов, составляющих их содержание. Поэтому порождаемые в трансформационных процессах явления в конкретных сферах культуры могут оказываться и оказываются в широчайшем диапазоне от конструктивно-прогрессивных до деструктивных. Процесс системных изменений в динамике культуры ведёт к значительному росту количества альтернативных траекторий дальнейшего её развития, при одновременном снижении количества продуктивных среди них, поскольку на стадии трансформации нет чётких критериев, какой из вариантов будет характерен для новой культур-системы. Борьба между различными вариантами развития может

¹ См. подробнее: Кун Т. Структура научных революций. Указ изд.

иметь и трагические последствия, причём, не только для старой – отживающей – культур-системы, но и для культуры в целом. В этом случае мы можем говорить о социокультурной деструкции¹.

Социокультурная трансформация в таком контексте – это единственная историческая возможность сохранить сам феномен антропогенности без возвращения культуры на стадию «дикости»: социокультурная трансформация позволяет культуре пережить эпоху «вторичного варварства», восстановить – путём *обновления* – цивилизационное ядро и, соответственно, смысловые/парадигмальные границы и продолжить поступательное развитие в форме иной – следующей во времени – культур-системы.

Мы исходим из общего представления о культурной парадигме как о совокупности социально-значимых смыслов, наполняющих реальные достижения опыта, т.е. смыслов, служащих не только декларируемой нормой и/или желаемым идеалом, но практической основой, образцом, в т.ч., для жизни новых поколений. Своеобразные «точки концентрации» таких смыслов – культур-доминантные характеристики (или: культурные доминанты) – в своём единстве образуют парадигмальные рубежи (границы) культуры (культур-системы), её смысловые пределы, задавая смысловой контур эпохи. Каждое его изменение, произошедшее на уровне конкретной культурной доминанты более чем в одной сфере культуры, может быть признано «точечным» парадигмальным сдвигом. Тогда интегральная совокупность таких конкретных сдвигов, т.е. крупный парадигмальный сдвиг-итог – это не что иное как изменение парадигмальных границ культурного целого, «смещение» (как обновление) его смысловых пределов. Иными словами, парадигмальные сдвиги – это развёртывание содержания социокультурной трансформации как *эпохи рубежа* между культур-системами, хронологически следующими друг за другом.

¹ Социокультурная деструкция // Флиер А.Я. Культурология для культурологов. – М.: Академический Проект, 2000. – С. 278.

Думается, теоретико-методологические основания экспликации концепта «социокультурная трансформация» позволяют рассмотреть феномен социокультурной трансформации не просто как переходную эпоху/период, или время неравновесного состояния (в пределе – динамического хаоса) в системе культуры, но и как исторически необходимую форму культурной динамики, как особый тип динамики культуры. Эвристический потенциал концепта «социокультурная трансформация» таков, что данное понятие беспрепятственно вводится в культурфилософский и культурологический дискурсы, где, на наш взгляд, может обсуждаться его категориальный статус: оно, будучи понятием достаточно высокой степени абстракции (сопоставимой с уровнем абстракции понятия «культур-система», обозначающего, по сути, противоположность социокультурной трансформации), во множестве охватываемых им культурных явлений, характерных для «эпох рубежа», выделяет их главный существенный признак – участие в системных, как содержательных и/или структурных, изменениях культурного поля, приводящих, как «точечные» парадигмальные сдвиги и как сдвиг-итог, к установлению новых смысловых пределов, или парадигмальных границ, к становлению-утверждению новых культурных доминант и, соответственно, новой культур-системы.

Мы предпринимаем попытку создать принципиально новую теоретическую модель динамики европейской культуры – *трансформационную*, теоретико-методологические основания которой не отличаются от представленных в качестве таковых для базового концепта модели – «социокультурная трансформация». Однако построению трансформационной модели культурной динамики необходимо предпослать достаточную для культурфилософского моделирования характеристику тех периодов в истории европейской цивилизации, которые ограничивают переходные эпохи – во временном и в собственно культурном плане.

§ 3. Парадигмальные рубежи культур-систем в динамике европейской культуры

Итак, хронологически динамика культуры, как её история, может быть рассмотрена как последовательность сменяющих друг друга стадий поступательного развития, качественную определённую которых мы определили как «культур-системы» – культурные целостности, стабильно поддерживающие свою содержательную (задаваемую культур-доминантными характеристиками) наполненность в исторически сложившихся ценностно-смысловых пределах – парадигмальных рубежах – посредством гомеостаза, и периодов социокультурных трансформаций, сущность которых заключается в смене парадигмальных границ и, соответственно, культур-доминантных характеристик в изменяющихся социокультурных условиях. На стадии поступательного развития утвердившиеся культур-доминантные характеристики проявляются наиболее очевидным образом во всех сферах культуры и полностью адекватны господствующей культурной парадигме, т.е., удерживаясь в её границах, они тем самым обеспечивают незыблемость (устойчивую определённую) парадигмальных рубежей данной конкретной стадии.

Многочисленные философско-культурологические исследования обосновывают историческую достоверность и, следовательно, корректность выделения в континууме европейской культуры по меньшей мере трёх последовательно существовавших культур-систем: античной, средневековой и новоевропейской. Некоторые отечественные и зарубежные учёные говорят и о четвёртой, характерной для современности, культур-системе, иногда определяемой как трансмодерн¹. Однако, независимо от принятия-непринятия

¹ См., например: Ромаха О.В. Множественность трактований понятия культура // Аналитика культурологии. – 2013. – № 26. – С. 40-44; Schrag C.O. The Self After Postmodernity. – New Haven & London: Yale University Press, 1997. – 176 p.; Welsch W. Tosamo w epoce globalizacji – perspektywa transkulturowa // Estetyka transkulturowa / Red. K. Wilkoszewska. – Krakow: Universitas, 2004. – S. 31-47.

философско-культурологическим знанием такого наименования, признавать наличное («постсовременное», «трансмодерное») культурное состояние стадией поступательного развития в динамике современной евроатлантической культуры, т.е. особой *культур-системой*, представляется нам несколько преждевременным.

Если понимать динамику культуры как последовательное чередование культур-систем и социокультурных трансформаций, то можно признать, что в континууме европейской культуры состоялись следующие социокультурные трансформации (как переходные эпохи между указанными культур-системами):

- поздний эллинизм – эпоха перехода от античной культур-системы к средневековой;
- Возрождение и Реформация – эпоха перехода от средневековой культур-системы к новоевропейской;
- эпоха авангарда и постмодерна (современная переходная эпоха) – социокультурная трансформация, содержанием которой является переосмысление новоевропейской культур-системой своих ценностно-смысловых доминант и поиск новых парадигмальных рубежей как основы для обоснования антропогенных границ следующей – т.н. «трансмодерной» – культур-системы.

Стадиальность социокультурных трансформаций в континууме европейской (евроатлантической) культуры схематично и с известными упрощениями может быть представлена следующим образом:

Этап/эпоха	Хронология/стадия	Содержание этапа/стадии
Эпоха позднего эллинизма	I в. до н.э. – V в. н.э.	Переход от античной культур-системы к средневековой

Эпоха Возрождения и Реформации	XIV – нач. XVII вв.	переход от средневековой культур- системы к новоевропейской
Эпоха авангарда (модернизм); Постмодерн	посл. треть XIX в. – по наст. время	переход от новоевропейской культур- системы к <i>следующей</i> (современная социокультурная трансформация)

Прежде чем определять специфику каждой стадии социокультурных трансформаций в континууме европейской (евроатлантической) культуры, сначала конспективно (в силу общеизвестности) укажем характерные особенности – культур-доминантные характеристики, задающие парадигмальные границы трёх выделенных культур-систем, что позволит, с одной стороны, показать видовую специфику последних, с другой – проследить в дальнейшем, при характеристике конкретных стадий социокультурных трансформаций, в чём выражается и как происходит процесс замены одних культур-доминантных характеристик и культурных парадигм на другие, т.е. определить основные черты переходных эпох в истории европейской культуры.

Античная культур-система.

Первой культур-системой в континууме европейской культуры выступает Античность. Её хронологические рамки достаточно условны: примерно с конца крито-микенской цивилизации и до V в. н.э. – эпохи варварских нашествий в Европу и падения Западной Римской империи в 476 г. Ареал распространения античной культуры весьма широк и охватывает весь средиземноморский регион территории Европы. Основными центрами культуры (и государственности) Античности были территории современных Греции и Италии. Именно специфические особенности культур народов, населявших эти земли, как

подчёркивают многие исследователи античной культуры, стали каноническими на территориях классического Средиземноморья¹. Придерживаясь этой же позиции, другие философы и культурологи отмечают, что доминирующей религиозно-мифологической системой Античности, при всех местных различиях, была греко-римская². Если до III в. до н.э. облик средиземноморской античной культуры был преимущественно греческим, то с выходом в Средиземноморье Рима универсалистские тенденции нового государства оказали нивелирующее воздействие на всю культуру, языковую ситуацию, религиозные системы.

В VI в. до н.э. оформляется греческая философия, являвшаяся отражением культурного переворота³. Вскоре возникают первые философские школы. Для античной культур-системы этапом наивысшего проявления её приспособленности к изменяющимся условиям бытия выступает классический этап античной культуры (V – IV вв. до н.э.). Именно в это время все характеристики античной культуры проявились наиболее ярко и во всей своей полноте, что нашло конкретное воплощение в высших достижениях культуры этого этапа, многочисленные примеры которых мы можем обнаружить в искусстве, науке, философии.

Как отмечают многие исследователи античной культуры, отражением существа этой эпохи и базовой мировоззренческой установкой, через призму которой разрешались все духовные проблемы Античности как типа культуры, является её «космоцентризм»⁴. Космоцентризм был характерен и для

¹ Эта позиция изложена в: Горохов В.Ф. Античная культура: у истоков европейской цивилизации. – М.: МИФИ, 2001. – 345 с.; Розин В.М. Предпосылки и особенности античной культуры. – М.: ИФ РАН, 2004. – 297 с.

² См., например: Лосев А.Ф. Античность как тип культуры. – М.: Наука, 1988. – 336 с.; Петров М.К. Античная культура. – М.: РОССПЭН, 1997. – 464 с.

³ Зайцев А.И. Культурный переворот в Древней Греции VIII-V вв. до н. э. / Под ред. Л. Я. Жмудя. 2-е изд., испр. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2000. – 320 с.

⁴ Горохов В.Ф. Античная культура: у истоков европейской цивилизации. Указ. изд.; Розин В.М. Предпосылки и особенности античной культуры. Указ. изд.

архаического и эллинистического этапов поступательного развития античной культур-системы, но именно в классический период он проявил себя наиболее отчётливо, т.е. показал максимальную эффективность, максимальную степень реализации во всех сферах культуры¹.

Во всех видах античного искусства прослеживается чёткая тенденция «слить воедино законы целесообразности и красоты»². Это характерно для основных типов античной архитектуры, для ордерной системы, это проявилось в развитии скульптуры – от иератических идолоподобных курсов и кор конца VII в. до н.э. к статуям со сложно построенным движением.

Греческая живопись почти утрачена и основной её массив в настоящее время – чернофигурная и краснофигурная вазапись VI – IV вв. до н.э.³. Главная тема греческого искусства – человек. Греки знали глубокий психологизм в искусстве: у них встречается изображение самых разнообразных чувств и эмоций, в изображении движения – самые сложные ракурсы и позы, однако доминирующим, «истинно эллинским» стал благородный и идеально прекрасный образ, над которым не властны изменчивые чувства⁴. Кроме того, представление о непротиворечивости – взаимном соответствии – телесной красоты человека и его добродетельности способствовало формированию представлений об идеале, который, как подчёркивают исследователи, выражало и, в определённом смысле, задавало искусство античной культур-системы⁵.

Наивысшего расцвета искусство в античной культур-системе достигает в период греческой классики (V – IV вв. до н.э.), когда её культур-доминантные

¹ См. подробнее: Лосев А.Ф. Античность как тип культуры. Указ. изд.

² Николаев И.С. Художественные закономерности в композиции Гардского моста // Культура античного мира. – М.: Наука, 1966. – С. 147.

³ Лосева Н.М. Некоторые новые атрибуты краснофигурных ваз ГМИИ // Там же. – С. 135-139.

⁴ Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян / Сост. А. А. Тахо-Годи; общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова. – М.: Мысль, 1996. – С. 559.

⁵ История зарубежного искусства. – М.: Изобразительное искусство, 1983. – С. 45.

характеристики в наивысшей степени раскрываются в художественной сфере. Социокультурную детерминацию этого исследователи усматривают в следующем¹. В пер. чет. V в. до н.э. Греция подверглась нашествию полчищ персидской державы. Борьба ополчений объединившихся греческих полисов за независимость ускорила рост общественного самосознания эллинов. Решающие победы над персами укрепили могущество греческого общества, благоприятствовали дальнейшему экономическому расцвету полисов. Всё это способствовало утверждению основных принципов гуманистического мировоззрения и культуры.

Наука в античном мире выступает как обособленная сфера духовной культуры². Появляется особая группа людей, которые специализируются на получении новых знаний. Знания становятся рациональными, системными и теоретичными. Естественные науки существовали в форме натурфилософии, не отделимой от философии³. Учёные античного мира были энциклопедистами, носителями как гуманитарных, так и естественнонаучных знаний. Вместе с тем, к завершению периода античности прослеживается чёткая тенденция практикоориентированности полученных знаний⁴. В античной культуре формируется математика как междисциплинарная наука, используемая при решении как теоретических, так и прикладных задач⁵.

Античные научные воззрения имели существенную гуманитарную составляющую как по форме, так и по содержанию. Научные труды облекались в форму литературных произведений, носили отпечаток мифологичности,

¹ Там же. – С. 50.

² Соломатин В.А. История науки. – М.: ПЕР СЭ, 2003. – С. 47.

³ Бондаренко С.Б. Научно-техническая революция в античном обществе // Вопросы культурологии. – 2018. – № 9. – С. 42-47.

⁴ См., например: Кузищин В.И. Теория почвенного плодородия в римской агрономии I в. до н.э. – I в. н.э. // Культура античного мира. – Указ. изд. – С. 116-123.

⁵ Рожанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху античности / Отв. ред. А.В. Ахутин. – М.: Наука, 1979. – С. 133.

романтизма, мечтаний. Гуманитарные же науки в античном мире также формировались в недрах философии и развивались в её же формах. Древнегреческие философы впервые в истории обществознания дали определения государства и закона, классифицировали формы государственной власти.

Общепризнанным является то, что античная культур-система оказала мощнейшее влияние на последующее развитие европейских народов, стала их общим достоянием, основой всей культуры новой Европы, и её значение трудно переоценить. Наследие античной культур-системы прочно зафиксировано в сознании, в том числе, ценностном, в языке, в философии, в художественных образах. Сюжеты и образы греческой и римской мифологии и по сей день служат богатейшим материалом для создания произведений искусства; множество греческих и латинских слов содержится в обыденном и научном языках; сегодня каждый знает, что означают выражения «нить Ариадны», «ахиллесова пята», «яблоко раздора» и т.д. Очевидным и общеизвестным является то, что древнегреческая культура дала миру демократию, зародившуюся в рамках полиса, Олимпийские игры, первый полный буквенный алфавит (правда, основу его греки взяли у финикийцев, но лишь в античной культур-системе письменность из профессионального навыка немногих превратилась в то, что доступно каждому), театр и философию европейского типа, а древний Рим дал Европе развитую юриспруденцию, из которой выросла современная система права.

Опуская характеристику периодов развития древнегреческой и древнеримской культур, перейдём к выводам исследований античной культур-системы относительно её культур-доминантных характеристик. К таковым относят:

1. *Космоцентризм* – базовая мировоззренческая установка античной культур-системы. Эта культур-доминантная характеристика предусматривала,

что античное мышление синтезировало: а) принцип стремления к порядку, но сам порядок, с античной точки зрения, это и «логос» – разумный закон, и «космос» – гармоничное целое, противоположность хаосу; б) принцип подобия человека и природы – идея человека как «Микрокосмоса», где «порядок» обеспечивается совокупностью тех же самых законов и способов, что и в мире природы: человек (и общество) – это как бы уменьшенная модель большого природного Космоса, Макрокосма. Однако в римской Античности «космос» относился прежде всего к социальному целому, к порядку в государстве. Идеи космоцентризма нашли свою реализацию во всех сферах культуры Античности, например в науке¹, но, пожалуй, более всего эта идея получила своё развитие в философском знании².

2. Закономерной «обратной стороной» античного принципа космоцентризма была *человекоразмерность* и *антропонаправленность* – явная ориентированность культуры на человека, понимаемого в его индивидуальности как микрокосмос, что заложило фундамент будущего европейского гуманизма (хрестоматийное определение которого также давно общеизвестно: это система воззрений, признающая ценность человека как личности, его право на свободу, счастье, всестороннее развитие и проявление способностей, считающая благо человека критерием оценки социальных институтов, а принципы равенства, справедливости, человечности – желаемой нормой отношений между людьми). В эпоху древних цивилизаций лишь античная культур-система породила идею-принцип «человек есть мера всех вещей»³. Как мы знаем, для Античности было характерно поклонение множеству богов, для человека античной культур-системы боги были такими же, как люди (им не чужды страсти, неблагоприятные поступки и даже физические изъяны), – только бессмертными и обладающими

¹ Рожанский И. Д. История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. – М.: Наука, 1988. – 448 с.

² Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. Указ. изд.

³ Античная культура. Литература, театр, искусство, философия, наука. Словарь-справочник / Е.И. Светилова и др. – М.: Лабиринт, 2002. – 352 с.

некоторыми достоинствами и качествами, которые превышают человеческие возможности. Своеобразно, в этой связи, и значение храма в античной культур-системе¹. Античный храм представляет собой не то место, где человек ощущает свою ничтожность по сравнению с божеством, а наоборот: именно в храме, пропорции которого были человекоразмерны, можно было «встретиться» с божеством один на один и ощутить своё человеческое величие.

3. *Индивидуализм*. Ещё одна принципиальная особенность античной культур-системы состоит в том, что в Древнем мире – это единственная культура, которая способствовала зарождению и становлению индивидуального (и личностного) начала. Все культуры, существовавшие до этого и даже одновременно с ней, базировались, как отмечают многие исследователи, на коллективистском начале (речь идёт о восточных культурах)². На более поздних этапах европейская культура способствовала развитию индивидуализма в других культурах, но зародился индивидуализм именно в античной культур-системе.

4. *Агональность*. Этот принцип, как культур-доминантная характеристика античной культур-системы, предусматривал состязательность во всех сферах деятельности. Указанная особенность непосредственно связана с индивидуализмом. Обладая набором личных качеств, отличающих одного человека от другого, необходимо было проявить все свои способности на максимально высоком уровне. Поэтому типичный представитель античной культуры ориентирован на достижение победы. Наиболее ярко это проявлялось в древнегреческом феномене игр, учреждаемых в честь богов и героев, как мифических, так и реальных, в честь их побед или выдающихся деяний. Устраивались игры и в память об умерших; устраивались и состязания-конкурсы «на лучшее исполнение» какой-либо работы, дела, искусства (мастерства), в том

¹ Лосев А.Ф. Античность как тип культуры. Указ. изд.; Петров М.К. Античная культура. Указ. изд.

² Петров М.К. Античная культура. Указ. изд. – С. 32.

числе, искусства красноречия (риторики). Однако в римской античности принцип агональности как бы локализуется в политико-правовой сфере, и ценность славы (социального престижа среди равных) замещается ценностью, с одной стороны, свободы (так как в состязаниях – например, в гладиаторских боях – принимали участие преимущественно рабы), с другой – власти.

5. *Рационализм*, который можно определить как особый стиль и метод мышления, уповающий на неограниченную силу человеческого познания, которое в той или иной степени духовно властвует над всем существующим. Уже исследователи XIX в. обращали внимание на то, что поступки типичного представителя античной культуры регулирует разум, рассудок, а не эмоции¹: в его представлении «рациональный» означает «разумный», «целесообразный», «обоснованный». Только адекватная оценка той или иной ситуации позволяет человеку принять обоснованное решение. В представлении античного человека именно рассудку должно принадлежать верховенство во всех сферах жизни. Очевидно, что, будучи одним из доминантных, рациональное начало позволило античной культур-системе достичь значительных успехов в такой сфере культуры, как наука².

6. *Законодательность*. Античная культур-система являет собой первый в истории культуры пример, когда общество пытается найти равновесие между природным и социальным началами. Средством достижения этой цели служит закон, и яркий пример здесь – римское право. Законодательная основа античной культур-системы отразила и гуманистическую направленность последней, поскольку закон есть установление, которому подчиняются и люди, и боги. Именно поэтому во многих произведениях античных мыслителей часто

¹ Lecky J. History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe, Volume I. // [Электронный ресурс]. URL: <http://oll.libertyfund.org/titles/lecky-history-of-the-rise-and-influence-of-the-spirit-of-rationalism-in-europe-vol-1>. (дата обращения: 20.10.2020 г.)

² Гайденко П.П. Эволюция понятия науки: Становление и развитие первых научных программ / Отв. ред. И.Д. Рожанский. – М.: Наука, 1980. – С. 121.

подчёркивается мысль о том, что человек должен подчиняться только закону. В этой связи вполне логичной видится мировоззренческая направленность античной культур-системы, в соответствии с которой над человеком нет господина, кроме закона.

7. *Патриотизм* как основанное на родстве *чувство родины*, любовь к своему городу-государству – феномен, оказавший приоритетное влияние на ценностную шкалу античной нравственности (само это слово происходит от греческого «*πατρίς*» («патрис») – «страна отцов», отчество): «Восприятие себя гражданином формирует чувство ответственности не только за жизненное пространство, удовлетворение потребностей племени, но, прежде всего, за духовные феномены, носящие сакральный характер для большинства и представляющие основы общественного объединения»¹. Отмеченный выше *культ закона* рождает приоритет свободы человека, как отдельного индивида-гражданина (как правило, граждане владели землёй на территории, принадлежащей «родине» – полису, поэтому защита гражданами родного полиса была столь же естественна, как защита собственных интересов). Свобода человека обеспечивается, прежде всего, свободой государства, в котором этот гражданин живёт, и если государство обеспечивает постоянство норм и правил посредством закона, то человек будет защищать такое государство. Эта позиция была следствием и ещё одной идеи: падение родного города (полиса) угрожало не только потерей государственного суверенитета или земельной собственности, но и опасностью для собственной, индивидуальной жизни гражданина, поскольку могло привести к рабству, а это, в свою очередь, в данной гуманистически ориентированной и свободолюбивой культур-системе воспринималось как смерть. Вполне логичным поэтому является факт большого

¹ Миронов А.В. Идея патриотизма в греческой философии // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия философия. Психология. Педагогика. – 2016. – Т. 16. – Вып. 3. – С. 276-280.

количества войн и бунтов: они направлены на защиту независимости города, сохранение норм и правил, отражённых в законе, а значит, на защиту человеком самого себя.

8. *Культ настоящего*. Типичный представитель античной культуры редко задумывался о будущем и тем более – обращался к прошлому¹. Античную культур-систему часто называют «культурой детей»² – в том смысле, что в ней *человек культуры* почти не задумывался о прошлом и будущем, он ориентирован на получение результата здесь и сейчас. В той, исторически обусловленной, культурной форме целеполагания, которая доминировала в античной культур-системе, отсутствовала ценность, нацеливающая на будущее, – ценность прогресса, ставшая, как известно, культурной доминантой в Новом времени. И хотя само по себе отсутствие идеи прогресса не тождественно «культу настоящего», именно благодаря *одинаковости* оценочного отношения – своеобразного «равнодушия» – к прошлому и будущему при сохраняющейся традиции уважения к предкам (мифическим в том числе) в античной культуре обеспечивался необходимый уровень её стабильности. Гармоничность этой культуры поддерживалась сочетанием в ней агональности (и, несомненно, доминантного значения агональности в системе культурной трансляции) и отсутствия прогрессистской установки, что, на наш взгляд, во многом и обусловило возможность её такого длительного гомеостаза – поддержания динамического равновесия за счёт непринципиальных внутрикультурных обновлений.

Указанные же принципиальные характеристики сохраняли свою первостепенность в течение всего времени существования античной культур-системы, на всех этапах, будь-то архаика, классика или эллинизм, и подвергались

¹ Лосев А.Ф. Античность как тип культуры. Указ. изд. – С. 19.

² Горохов В.Ф. Античная культура: у истоков европейской цивилизации. Указ. изд. – С. 17.

под воздействием кризисов каждого из этапов незначительным изменениям, проявлявшимся в искусстве, науке, религии, философии. Однако на стадии позднего эллинизма указанные выше характеристики начинают утрачивать своё доминантное значение, некоторые из них низлагаются¹ и заменяются новыми, зачастую противоположными, что также проявлялось во всех сферах культуры и знаменовало собой переход к средневековой культур-системе. Именно этот *переход* к Средневековью, т.е. эпоху позднего эллинизма, и следует считать первой социокультурной трансформацией в континууме европейской культуры (чему посвящён § 1 следующей главы диссертационного исследования: средневековая культур-система формировалась в специфических условиях, которые, несомненно, отличались от условий, в которых находилась античная культур-система², поддерживая своё динамическое равновесие).

Средневековая культур-система.

К числу внешних (социально-экономических) условий, обеспечивших средневековой культур-системе устойчивость, принято относить: сочетание крупной земельной собственности с подчинённым ей с помощью внеэкономического принуждения мелким крестьянством; неразвитость товарно-денежных отношений, обусловленную агроризацией (торговля до X века значения не имела); сословно-корпоративную организацию общества.

Исследователи справедливо подчёркивают, что мировоззрение типичного представителя западноевропейского Средневековья строилось вокруг христианской религии, её католической ветви³, т.е. фактически осуществлялась

¹ Кнабе Г.С. Понимание культуры в древнем Риме и ранний Тацит // История философии и вопросы культуры. – М.: АН СССР, Институт философии, 1975. – С. 62-130.

² Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. – М.: Мысль, 1979. – 423 с.; Неретина С.С. Верующий разум. К истории средневековой философии. Указ. изд.; Marenbon J. Early Medieval Philosophy (480-1150): an introduction. – L.: Psychology Press, 1988. – 197 p.

³ См., например: Гарнцев М.А. Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта). – М.: Изд-во МГУ, 1987. – С. 35; Криволапов В.Н. Проблема

монополия католической церкви на духовную жизнь. Для католицизма характерны строго централизованная организация во главе с Папой Римским, пышный театрализованный культ, развитый культ Богородицы и т.д. Вместе с тем, средневековая культура глубже, чем античная, проникла в широкие слои общества¹: её целостность обеспечивалась, во-первых, богословием и религией вообще; во-вторых, существовала определённая система знаний и особое – но *для всех* – миропонимание, в соответствии с которым жили (должны были жить) и миряне, и клир.

Поскольку, согласно христианству, познание и вся человеческая деятельность должны быть устремлены к Богу, то и всей культуре присуща устремлённость ввысь, от земного к небесному, от телесного к духовному. В основе христианского мирозерцания лежит идея Творения, поэтому всякая природа осознаётся как проявление Божественной мудрости, символическое выражение определённого отношения Бога к человеку. Главным принципом жизни человека средневековой культуры была идея служения: выполнение своих обязанностей в социальной и духовной иерархии рассматривалось как главная цель, смысл жизни². Люди были преданы своему господину, сеньору, королю, но главным объектом служения выступал Бог. Это служение предполагало смирение и покорность, любовь и духовное устремление, а также надежду на спасение от греховности. Анализ отечественных и зарубежных исследований³

«неизобразимого» в литературе и живописи Нового времени и Средневековья // Ученые записки Орловского государственного университета. – 2019. – № 4 (85). – С. 143-150 и др.

¹ Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. – М.: Искусство, 1981. – 359 с.

² Гарнцев М.А. Указ. изд. – С. 51.

³ Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретации культуры. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 728 с.; Гуревич А.Я. Категории Средневековой культуры. – М.: Искусство, 1972. – 318 с.; Донини А. У истоков христианства (от зарождения до Юстиниана). – М.: Политиздат, 1989. – 386 с.; Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. Пер. с фр. Общ. ред. Ю. Л. Бессмертного. Послесл. А. Я. Гуревича. – М.: Издательская группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. – 376 с.

позволяет выделить следующие культур-доминантные характеристики средневековой культур-системы:

1. *Теоцентризм* – базовая мировоззренческая установка средневековой культур-системы, в определённом смысле сменившая античный космоцентризм: ценностно-смысловой центр средневековой культуры, упорядочивающий мировоззренческую разноликость, обусловленную сословно-корпоративной структурой общества, – это идея Бога-Творца, который Един в трёх своих ипостасях (нераздельная и неслиянная Троица) и благодаря которому (по воле Его) всё существует и происходит; предназначение человека – в познании не природы и/или себя, но только Бога, в осознании родства с Ним, на что ориентированы все без исключения сферы культуры.

2. *Догматичность и консерватизм, обеспечиваемые каноничностью и авторитарностью системы ценностей*, что вело к идейной нетерпимости к малейшим отклонениям от канона (гонения на еретиков, инквизиция).

3. Культура понимается как *преодоление ограниченности человека*, как постоянное «возделывание» собственных способностей, но только «естественных», от природы не испорченных, которые должны быть дополнены верой; отсюда – зарождение идеи прогресса, понимаемого как развитие «внутреннего человека» (Августин), как духовное возвышение: движимый христианскими принципами эсхатологизма и сотериологизма, человек культуры Средневековья заботился (должен был заботиться) – в соответствии со Священным Писанием и текстами Отцов церкви – о душе и духовном росте.

4. *Вертикализм* – выступавшее как универсалия средневековой культуры признание непреложности идеи иерархичности бытия (соподчинения всех проявлений человеческой активности и культурных смыслов в логике «горнего и дольного») и социального принципа патернализма. Объективировался посредством подчинения «нижних» частей культурного явления (произведения) его «высшим» частям, сопряжённым с идеей и образом Бога, небесного Отца.

Вертикализм воплотился и в средневековой архитектуре (готика – его предельное выражение), и в храмовой скульптуре, и во всём религиозном искусстве, и в строжайшей церковной иерархии так же, как патернализм – в безупречной иерархичности феодального вассалитета.

5. Превалирование символичности над рациональностью: последняя присутствует в средневековой культуре не в качестве самоценности, а как средство объяснения-обоснования символических смыслов христианства и обеспечения здравого смысла в повседневности.

Теперь покажем, как эти культур-доминантные характеристики проявились в конкретных сферах культуры.

Церковные служители понимали огромное значение искусства как средства распространения содержания христианского вероучения, прежде всего, среди тех, для кого религия не была профессией. Поэтому в течение всего Средневековья традиция украшения городских соборов развивалась беспрепятственно и встречала поддержку со стороны церкви, в то время как вопрос об украшении монастырских церквей неоднократно порождал острую и яростную полемику¹.

В эпоху, когда Священное Писание существовало только на латыни, а значит, его содержание было недоступно прихожанам, языком христианства становятся пространственные виды искусства, в образной форме дающие представление о красоте божественной истины. Поэтому не случайно, например, икону называли «немой проповедью», «живописным Евангелием». Подобная трактовка задач живописи требовала соответствующих средств выразительного решения: средневековые живописцы никогда не изображали людей в профиль,

¹ Даркевич В.В. Путиями средневековых мастеров. – М.: Наука, 1972. – 192 с.

важно было изобразить глаза святого¹: они всегда гипертрофированно велики, смотрят в душу верующего. Чтобы не отвлекаться от главного – созерцания души, художник пренебрегает пространственным фоном, из живописи на долгое время исчез пейзаж, часто фон картин пишется золотом, благодаря чему достигалось ощущение непроницаемого для взгляда пространства. Со времён раннего Средневековья фигуры в живописных изображениях оторваны от земли, линия горизонта часто совпадает с нижней границей изображения. Важнейшая, коренная черта средневековой живописи – её символизм. Христианский символизм усиливал мир средневекового человека, придавал пространству новое, дополнительное измерение, невидимое глазу, но постигаемое лишь посредством множества интерпретаций. Здесь происходит замена естественной связи вещей связью идеальной, основанной на неких ирреальных, трансцендентальных отношениях и соразмерностях.

Храм в средневековой культуре мыслился как единство и соподчинённость обоих миров – божественного и тварного. Во время, когда неграмотные массы были далеки от мышления с помощью теоретических абстракций, символизм архитектуры, которая подчинила себе все другие пластические искусства – живопись и скульптуру, выступал органичным способом осознания мироустройства.

Искусство средневековой Европы выражает иное, по сравнению с античным, понимание человека и меры его ценности. Как справедливо подчёркивают исследователи, образ человека в искусстве утратил разумную ясность и внутреннее равновесие, характерное для античных героев²; изменились представления и том, как человек воспринимает пространство, природу: если

¹ На это обращали внимание: Карпушин В.А. Из истории культуры Средних веков и Возрождения. – М.: Наука, 1976. – 320 с.; Проблемы истории античности и средних веков / Под ред. Ю. М. Сапрыкина. – М.: Изд-во МГУ, 1980. – 155 с.

² История зарубежного искусства. Указ. изд. – С. 78.

язычество представляло собой поклонение матери-природе, её силам, то христианство – её отрицание.

В науке этого периода культур-доминантные характеристики средневековой культур-системы были реализованы следующим образом. Отсутствие строгой рациональности (характерной в качестве культур-доминантной характеристики для более поздних эпох) выразилось в том, что, как справедливо отмечают многие исследователи, «в средние века не было значительных прорывов в науке»¹, что, однако, не обернулось для науки катастрофой: предшествующая античная культур-система создала такой интеллектуальный потенциал, который позволил науке не только выжить, но и начать, со временем, новый подъём. В Средневековье были восприняты и разработаны важнейшие технические достижения (водяной и ветряной двигатели, механические часы, порох и пр.), оказавшие существенное влияние на дальнейшее развитие не только науки.

На протяжении многих веков церковь обладала монополией на образование и научные исследования, что было закономерным: познание природы – Божьего творения, воплощения Его воли и «доказательства» догмата креационизма – считалось отличным от непосредственного познания Бога (в изучении и толковании Библии и произведений Отцов церкви) путём постижения Бога, Его замысла, совершенства и всемогущества, – и в средневековой культуре занятия наукой не могли интерпретироваться иначе.

В средневековой науке, как и в других сферах культуры, проявлялись характеристики этого периода, что нашло отражение и в методологических подходах. Так, идея необходимости постоянной связи человека с Богом снижала интерес к практической применимости результатов научного поиска, что привело к ослаблению и даже отсутствию научного знания прикладного характера.

¹ Соломатин В.А. Указ. изд. – С. 63.

Однако, уже на рубеже XIV-XV вв. проявляются новые тенденции в развитии науки, где высокий статус приобретают рациональные знания и логическое доказательство, – это, несомненно, предвещало выход из средневековой культур-системы и переход к новоевропейской.

Философия в средневековой культур-системе жила на тех же основаниях, что и искусство, и наука – она, как отмечают практически все исследователи, была теоцентрична¹. В отличие от античности, где истина полагалась содержащейся – скрытой – в самом бытии, и её надо было открыть или добыть, средневековый мир мысли пребывал в уверенности, что она уже открыта Богом в Священном Писании.

Кроме теоцентризма к основаниям средневековой философии относят догматы провиденциализма и креационизма, а также традиционализм, доходивший до каноничности. Опора на авторитеты, без которых немислима обращённость к традиции, объясняет идейную нетерпимость к ереям. В условиях заданности истины основными философскими методами были герменевтический и дидактический, тесно связанные с логико-грамматическим и лингвистико-семантическим анализом слова. В Средневековье, ориентированном на авторитет, не было авторов в буквальном и общепринятом смысле этого слова: истинным *автором* как мира, так и слова о мире считался Бог². Человек начинал познавать мир как комментатор.

Что же касается развития религии в условиях средневековой культур-системы, то можно утверждать, что она стала магистральной сферой культуры: христианство утвердилось в качестве мировоззренческого стержня европейской культуры. Доминирование религиозного начала в жизни средневекового

¹ Гарнцев М.А. Проблема самосознания в западноевропейской философии. Указ. изд.; Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. Указ. изд.; Неретина С.С. Верующий разум. К истории средневековой философии. Указ. изд.

² Дьяченко О.Н. Онтологический статус слова в средневековой философии // Известия Смоленского государственного университета. – 2011. – № 2 (14). – С. 315-323.

общества было спецификой этого периода; церковь, временами становясь выше светской власти¹, в этих условиях являлась важнейшим, определяющим институтом культуры. Церковь в лице папства выступала и как светская сила, стремившаяся к господству над христианским миром. Вместе с тем, необходимо подчеркнуть, что такое положение было выгодно и самой светской власти, поскольку в средневековой культур-системе религия играла роль объединяющего фактора. Как подчёркивают исследователи, задача церкви была достаточно сложна: хранить культуру церковь могла, лишь обмирщаясь, в то время как развивать культуру можно было только путём углубления её религиозности². Но никогда позже в истории европейской культуры религия не будет играть столь существенную роль.

Таким образом, средневековая культур-система достаточно противоречива: в ней отражаются раздробленность бытия (когда не только каждый народ, но каждое сословие и цех имеют свой уклад жизни) и тяга к всеединству (идея града Божьего на земле); прикреплённость человека к земле, своей общине, поместью и христианская универсальность человека; страдальческое отречение от мира и стремление к насильственному его преобразованию. Эта противоречивость выступала движущей силой развития культурного целого вплоть до наступления эпохи Возрождения.

Новоевропейская культур-система.

Время новоевропейской культур-системы охватывает XVII-XIX вв. Несколько забегаая вперёд, укажем, что основанием для объединения этих трёх веков в единую культур-систему является их общее мировоззренческое начало,

¹ Иллюстрированная история религий / Авт.-сост. Д.П. Шантепи де ля Соссей. – М.: Эксмо, 2008. – С. 451.

² Эта позиция нашла отражение в работах: Коплстон Ф.Ч. История средневековой философии. – М.: ЭНИГМА, 1997. – 512 с.; Токарев С.А. Религия в истории народов мира. – М.: Политиздат, 1986. – 575 с.; Философия, религия, культура / Отв. ред. Г.М. Тавризян. – М.: Наука, 1982. – 398 с.; Философско-религиозные истоки науки. – М.: ИФ РАН, 1997. – 319 с.

утвердившееся как своеобразный «синтетический» итог второй социокультурной трансформации – эпохи Возрождения и Реформации (её анализу посвящён § 2 главы II). В это время закладываются основы для формирования техногенной цивилизации со специфической системой общественных отношений, а также происходит становление и рефлексия парадигм рационалистического и эмпирического мышления¹. Основой для формирования этой культур-системы стал мировоззренческий базис Возрождения, который своеобразно интерпретировался под воздействием внутренних кризисов культуры и в дальнейшем выразился в развитии философии эпохи Просвещения, прорывных научных открытиях, множестве стилей и течений в искусстве: барокко, рококо, классицизм, романтизм, реализм и т.д. Однако ко второй половине XIX в. в силу социально-экономических причин эти развивающиеся мировоззренческие базисы достигли такого уровня, что изменений только частного характера оказывалось явно недостаточно (в философии, например, это выразилось в становлении иррационализма), – требовались изменения системного плана, которые предстояло совершить третьей социокультурной трансформации. В связи с этим, рубеж XIX–XX вв. мы определяем как начало низложения новоевропейской культур-системы.

Обладая общим мировоззренческим основанием, вместе с тем, каждый век периода Нового времени в континууме европейской культуры характеризуется своей неповторимостью и уникальностью. Имея в виду всестороннюю изученность культуры Нового времени и общеизвестность её основных достижений (в т.ч., и по столетиям), ограничимся лишь краткой и обобщённой их характеристикой.

XVII век отмечен научной революцией и формированием новой картины мира. Этот период был сложным и противоречивым в жизни европейских

¹ См. подробнее: Шашкевич П.Д. Эмпиризм и рационализм в философии Нового времени. – М.: Мысль, 1976. – 301 с.

государств. Но главные социально-экономические и социально-политические события, затронувшие культурную среду, разворачиваются в Нидерландах. Именно здесь происходит первая буржуазная революция – событие, которое стало своеобразной аккумуляцией в социально-экономической сфере результатов социокультурной трансформации. Главный итог этого события – образование первой в мировой истории республики в условиях утверждения буржуазного экономического уклада; объективно это способствовало установлению в новоевропейской культур-системе новых принципов в области международной торговли и колониальной политики.

Геоцентризм, который в средневековой культур-системе был базовым мировоззренческим принципом, сменился *антропоцентризмом*. Теперь человек, ставший центральной темой и философствования, и всей культурной практики, мыслится в роли силы, которая не имеет раз и навсегда определённого, неизменного «места в мире», но которая способна преобразовать этот мир. Воззрение, согласно которому человек есть наиболее существенная и достойная интереса часть Вселенной, а потому – источник и цель всех совершающихся в мире событий, определило такие парадигмальные черты новоевропейской культур-системы, как её наукоцентризм и прогрессизм (культур-доминантный статус ценности научного познания и принципа прогресса).

В связи с этим в эпоху Нового времени коренным образом меняется и положение церкви. Хотя в ходе контрреформации католическая церковь несколько укрепила своё положение, чаша весов клонилась в пользу светской власти. Процесс секуляризации охватил все стороны жизни, менялся статус и характер религии: с одной стороны, она становится все более частным делом (особенно в протестантской среде), ориентируется на внутреннюю совесть и личное спасение, с другой – всё же выливается во внешние формы официальной обрядности.

Своеобразной формой эмансипации религии стал деизм, сводивший к минимуму функции Бога. Деизм выступил как средство нежелания вступать в открытый конфликт с католической церковью. С XVII века религия и церковь становятся основным объектом критики со стороны просветителей-энциклопедистов и сторонников материалистической философии. Для этого времени характерны и новые явления в науке, и принципиальные изменения положения её в обществе. Буржуазия как новый класс была заинтересована в развитии науки. В теоретической форме интересы и мировоззрение нарождающейся буржуазии, как подчёркивают современные исследователи¹, были выражены в философии Ф. Бэкона и Р. Декарта.

Важнейшим событием в науке XVII века стала научная революция. Выдающийся итальянский ученый Галилео Галилей путём блестящих экспериментов открыл ряд фундаментальных законов механики. С помощью телескопа, который сконструировал он сам, Галилей открыл пятна на Луне и Солнце, Млечный путь, четыре спутника Юпитера, фазы Венеры. Из научных открытий Галилея и его предшественников вытекали важные философские выводы. Вывод первый: природа, которую сложно исследовать методами чувственного познания, может изучаться средствами математики. Вывод второй: для познания природы требуется экспериментальная наука. Галилей высказал идею, что природные процессы измеримы количественно, поэтому научными методами можно установить законы изменения и развития природных процессов. Научные открытия XVI-XVII вв., во-первых, явились гносеологической основой новой отрасли философского знания – философии природы, основанной на эмпиризме, во-вторых, подготовили формирование новой формы философского монизма – материализма.

¹ См., например: Косарева Л.М. Рождение науки Нового времени из духа культуры. – М.: Издательство «Институт психологии РАН», 1997. – С. 89-95.

Ориентация на науку требовала коренного пересмотра и методов познания, и гносеологических представлений. Акцент делался, прежде всего, на опирающееся на чувственный опыт познание реальности. Формируется сенсуализм – новое философское направление, обосновывающее ощущения и восприятия в качестве основных, главных форм достоверного познания. Создание индуктивного метода стимулировало небывалый рост фактических данных в различных областях знания, что, в свою очередь, способствовало эволюции самого понимания науки¹. Но эти знания требовали систематизации, обобщения, что нельзя было осуществить на уровне чувственного познания и на основе индуктивного метода. Этим определялась потребность в интенсивной разработке методов рационального познания.

Начало новоевропейской культур-системы – самостоятельная фаза в развитии европейской художественной культуры, которая, как справедливо подчёркивают исследователи, «обладает своими неповторимыми особенностями в мировоззрении, общественном и культурном укладе, образном мышлении»². Караваджо и Дж. Бернини, Веласкес и Рембрандт, Рубенс и Пуссен, Франс Хальс и Якоб Рёйсдааль, Генри Пёрселл и Мольер (Жан Батист Поклен) – наиболее известные и выдающиеся представители искусства XVII в. Специфика этого этапа новоевропейской культур-системы определяется ещё и тем, что, как отмечают исследователи, в XVII в. происходит формирование национального оттенка в системе искусства³.

Следующим этапом новоевропейской культур-системы стал XVIII век – время развития капитализма, утверждения свободной конкуренции в экономике, либерализма в политической жизни, открытой борьбы с изжившими себя

¹ Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII-XVIII вв.) / Отв. ред. И.Д. Рожанский. – М.: Наука, 1987. – 447 с.

² Прусс И.Е. Западноевропейское искусство XVII в. – М.: Искусство, 1974. – С. 6.

³ История зарубежного искусства. Указ. изд. – С. 186.

феодалными порядками, борьбы за преодоление монополии католической церкви, век свободомыслия и просвещения – всего того, что в концентрированном виде нашло отражение в культуре Просвещения¹. В основе Просвещения лежит антифеодалная идеология, утверждающая, что преобразование общества, становление новой цивилизации возможно только мирным, демократическим путём, с помощью реформ и просвещения².

Просвещение – явление общеевропейское, но наиболее яркое выражение оно нашло во Франции. Французское Просвещение представляет собой широкое и мощное движение, объединившее всех прогрессивно мыслящих образованных людей – как аристократов, так и представителей формирующегося «третьего сословия»: естествоиспытателей, представителей культурной жизни, политических деятелей, рождающейся буржуазии, философов, юристов и т.д. Выдающимися представителями этого движения во Франции были П. Бейль, Ж. Мелье, Вольтер, Ш.Л. де Монтескье, Э.Б. де Кондильяк, Ж.О. Ламетри, Д. Дидро, П. Гольбах, К.А. Гельвеций, Ж.-Ж. Руссо. Просветительское движение получило широкое распространение в Германии, Англии, Северной Америке, Польше, России, где также, хотя и по-разному, сложились условия для антифеодалных выступлений.

Основные черты идеологии просветителей могут быть сведены к двум принципиальным позициям³: во-первых, все они были убеждены в особой и решающей роли просвещения и знаний в социальном развитии. Так, К.А. Гельвеций считал, что причиной всех бедствий и несчастий является

¹ Алентьева Т.В. Наследие Просвещения, свобода печати и феномен «penny press» в США // Вопросы литературы и журналистики в контексте сохранения гуманистических ценностей. – Челябинск: Челябинский государственный университет, 2019. – С. 110-126.

² Кузнецов В.Н. Вольтер и философия французского Просвещения XVIII в. – М.: Изд-во Московского университета, 1965. – С. 9.

³ Век просвещения: сборник статей / М. Лоне; ред. Ф. Бродель. – М.-Париж: Наука, 1970. – 332 с.; Американские просветители. В 2-х томах. Серия: Философское наследие. – М.: Мысль, 1968-1969 гг. – 966 с.; Жучков В.А. Немецкая философия эпохи раннего Просвещения. – М.: Наука, 1989. – 206 с.

невежество¹. При этом просветители видели в достижении цели – устранении абсолютизма, деспотизма, фанатизма – два пути: либо с помощью «просвещенного монарха», либо путём постепенного распространения знаний в народе. Ж-Ж. Руссо, например, возлагал главные надежды на развитие нравственного сознания, на возвращение к природному, естественному состоянию человека, не отягощённому феодальными устоями².

Во-вторых, характерной чертой мировоззрения Просвещения был специфический рационализм, который фиксировался в формуле «законы природы – законы разума». Эта формула в понимании просветителей XVIII в. означала, что по своей сущности природа разумна. Разумен и человек, поскольку он – часть природы. Задача человека в этих условиях – учиться у природы. Естественным следствием этого стало требование приравнять законы природы по своему характеру к нормам права.

Указанные позиции повлияли и на дальнейшую трансформацию понимания человека: идеал «универсального человека», титана мысли и действия, который отчётливо представлен у Леонардо да Винчи, Л.Б. Альберти, был утрачен. Между человеком и природой образовался глубокий разрыв. При этом подчеркнём, что, с точки зрения применяемого нами методологического подхода, это является признаком кризиса культуры, но не социокультурной трансформации.

Хотя идеи Просвещения по своей сути были утопическими, они сыграли свою положительную роль и во многом определили характер духовной культуры и духовной жизни Европы XVIII столетия. Философия и вся теоретическая мысль Просвещения явилась идейно-теоретической предпосылкой Великой французской революции.

¹ Гельвеций К.А. Об уме / Пер. с фр. под ред. Э.Л. Радлова. – М.: Мир книги, 2007. – 559 с.

² Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре. Трактаты. – М.: "КАНОН-пресс", "Кучково поле", 1998. – 416 с.

Идея борьбы за установление нового порядка своеобразно утверждалась и в искусстве. Как справедливо подчёркивают исследователи, «особенность культуры XVIII века – это строгий безапелляционный приговор, который она произнесла самой себе на исходе столетия»¹. Всё это нашло непосредственное отражение в конкретных примерах искусства указанного периода. Анализ исследований в этой области² позволяет признать следующее: сначала человек мыслится как единственная сила, способная рационально изменять мир, приспособлявая его к собственным нуждам и чаяниям. Однако позже эта идея развилась до уровня понимания необходимости преобразований в политической сфере конкретных государств, что, в частности, и нашло отражение в идеологии Просвещения. Искусство же, реагируя на все социумные изменения и в силу своей специфики (художественного образа), отразило эти требования наиболее доступным, наглядным способом.

XIX век – эпоха расцвета буржуазной культуры – следующий этап динамического равновесия новоевропейской культур-системы. Анализ исследований художественной культуры XIX в. показывает, что в новоевропейскую культур-систему этот этап вошёл как яркая фаза, имеющая, с одной стороны, самостоятельное значение, но, с другой, – сложную структуру³. К этому времени относится расцвет больших национальных художественных школ Италии, Фландрии, Испании, Франции, Голландии. Каждая из них обнаруживала своё своеобразие и национальную самобытность, обусловленные

¹ Кантор А.М. Искусство XVIII в. – М.: Искусство, 1977. – С. 6.

² Западноевропейская художественная культура XVIII века: Сборник научных статей / Под ред. В.Н. Прокофьева. – М.: Наука, 1980. – 256 с.; Золотов Ю.К. Французский портрет XVIII века. – М.: Искусство, 1968. – 275 с.; Кожина Е.Ф. Искусство Франции XVIII века. – Л.: Искусство, 1971. – 215 с.; Лившиц Н., Зернов Б., Воронихина Л. Искусство XVIII века. Франция. Италия. Германия и Австрия. Англия. Исторические очерки. – М.: Искусство, 1966. – 327 с.; Лисенков Г. Английское искусство XVIII в. – Л.: Искусство, 1964. – 178 с.

³ Западноевропейское искусство второй половины XIX века: Сборник статей / Под общ. ред. Б.Р. Виппера и И.Е. Даниловой. – М.: Искусство, 1975. – 208 с.; Яворская Н.В. Западноевропейское искусство XIX века. – М.: Изд-во Академии художеств СССР, 1962. – 78 с.

особенностями исторического и культурного развития той или иной страны, характером общественно-политической жизни, спецификой художественных традиций. Сложность и многообразие искусства XIX века были обусловлены неравномерностью развития европейских государств, активным и противоречивым взаимодействием и борьбой социальных сил.

В то же время искусство эпохи, как и вся культура того времени, характеризуется рядом общих черт, связанных с коренными изменениями в мировоззрении. Поразительные успехи науки, особенно математики, астрономии, естествознания, географии расширили и усложнили представление о мире как о безграничном, изменчивом и противоречивом единстве. Возникло отчётливое ощущение неразрывной связи человека с этим миром, его зависимости от окружающей действительности, от условий и обстоятельств его существования.

Именно поэтому, развивая во многом ренессансные гуманистические традиции, искусство XIX в. чрезвычайно расширило сферу своих интересов. Соответственно, обогатилась и его тематика, и сюжетный репертуар, разрабатывались новые самостоятельные жанры, развивались и углублялись те, которые уже существовали в эпоху Возрождения. Так, религиозные и мифологические сюжеты значительно видоизменились и получили разнообразную интерпретацию – от бурной патетики и декоративности, характерной для творчества мастеров барокко, до жизненной и даже бытовой конкретности в работах художников-реалистов.

Усиление интереса к конкретной личности, ко всем индивидуальным особенностям физического облика и характера человека привели к необычайному расцвету портретного искусства, в частности, к развитию психологического портрета¹.

¹ Подробнее об этом: Европейское искусство XIX века, 1789-1871 / авт. текста Л.С. Алешина; ред. Ю.Д. Колпинский. – М.: Искусство, 1975. – С. 71-87.

Иным, более многозначным становится и восприятие природы¹: новое представление о мире способствовало стремлению глубже познать жизнь природы, её многообразие, её сложные взаимосвязи с человеком.

В творчестве художников утверждается более целостное и глубокое восприятие действительности, что выражается в синтезе искусств: отдельные виды, как и отдельные произведения, утрачивали обособленность и стремились к соединению друг с другом. Само понимание синтеза расширилось и усложнилось, а это заметно активизировало развитие монументально-декоративного и декоративно-прикладного искусства.

Возрастала сложность и усиливалось многообразие и в сфере новоевропейской науки, где в XIX веке наблюдался общий процесс дифференциации наук, своеобразно повлиявший на развитие иррационализма в философии. Наука к XIX в. совершила невиданный рывок, который был настолько мощным, что к концу века объяснение происходивших открытий не успевало за самими открытиями. Например, явление радиоактивности, описанное в кон. XIX – нач. XX вв., на первых порах не могло быть объяснено существующими на тот момент теориями, и это стало не только признаком известного «кризиса физики», но и своеобразным указанием (в сфере науки) на начавшуюся третью социокультурную трансформацию (анализ которой представлен в главе III настоящего исследования). Опять-таки забегаая вперёд, отметим, что её результаты ещё нельзя считать окончательными, достоверно состоявшимися: учитывая предостережение Л.Н. Гумилёва об аберрации близости, будем полагать, что наше проживаемое настоящее – это все ещё пока длящаяся *эпоха перемен, эпоха перехода*, и какие системные характеристики утвердятся в качестве доминантных в следующей культур-системе – покажет время.

¹ См. подробнее: Ахутин А.В. Понятие «природа» в античности и в Новое время. – М.: Наука, 1988. – 208 с.

Но прежде рассмотрим те социокультурные трансформации, итоги которых исторически определены (и преодолены дальнейшей динамикой европейской культуры, в конце Нового времени переросшей в евроатлантическую) и достаточно изучены.

Глава II. ФИЛОСОФСКАЯ РЕТРОСПЕКЦИЯ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ В КОНТИНУУМЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ С НАЧАЛА Н.Э. ПО XVI В.

§ 1. Поздний эллинизм как социокультурная трансформация при переходе от Античности к Средневековью

Переход от античной культур-системы к средневековой в континууме европейской культуры был осуществлён в ходе первой социокультурной трансформации – в рамках культуры позднего (римского) эллинизма, которая закономерно завершала эпоху эллинизма, пришедшую «на смену» древнегреческой полисной культуре после завоеваний Александра Македонского.

Проблема, с которой логично начать исследование закономерностей социокультурных трансформаций, а именно: проблема их хронологических границ – нижних (проблема *начала* трансформации) и верхних (проблема *окончания* перехода к новой культур-системе), – эта проблема в отношении первой социокультурной трансформации, т.е. позднего эллинизма, имеет общее – признаваемое и отечественной, и зарубежной гуманитаристикой – решение. Наступление эпохи позднего (римского) эллинизма связывается с окончательным завоеванием Римом Египта – превращением государства Птолемеев в римскую провинцию (30 г. до н.э.). Точкой отсчёта начала трансформационных процессов считаются I-II века н.э.¹, с которых – и по V в. включительно – античная культур-

¹ См., например: Ляпустина Е.В. Поздняя античность – общество в изменении // *Переходные эпохи в социальном измерении: История и современность* / Отв. ред. В.Л. Мальков; Ин-т всеобщей истории. – М.: Наука, 2003. – С. 31-46; Найдыш В.М. *Наука древнейших цивилизаций. Философский анализ.* – М.: Альфа-М, 2012. – 576 с.; Нейгебауэр О. *Точные науки в древности.* – М.: Наука, 2003. – 224 с.; Штаерман Е.М. *Кризис античной культуры.* – М.: Наука, 1975. – 183 с.; Kroeber A. *Style and Civilizations.* – N.Y.: Cornell University Press, 1960. – 191 p. и др.

система пребывала в состоянии ослабления/низложения прежних и появления новых, принципиально не-античных, культур-доминантных характеристик.

В реалиях конкретно-исторического измерения первые противоречия со всей очевидностью проявились при преемниках императора Октавиана Августа и отразились, в частности, в системе политического устройства. Ко II в. н.э. в борьбу между правившими императорами и сенатом были втянуты практически все слои населения, включая и жителей провинций. Стремясь найти широкую социальную поддержку среди населения, императоры использовали для этого все возможные способы.

Ещё одним предвестником начинавшихся трансформационных процессов стало постепенное ограничение свобод, вводимое, в том числе, для контроля над народными массами. Свободолюбие, а также равенство в правах, пришедшие ещё из греческой традиции, к указанному времени начинают игнорироваться или отбрасываться, о чём свидетельствуют многие факты социальной действительности. В частности, многие императоры, правившие после Августа, в стремлении утвердить своё могущество перед сенатом, а также подчеркнуть превосходство над рядовыми гражданами, «требовали неумеренной лести и таких почестей, которые оказывались богам»¹.

Однако ко II в. н.э. подобное почитание императора постепенно сменяется возможностью его критики. Связано это было с приходом к власти династии Антонинов, которые не боялись приглашать ко двору образованную элиту, всячески её поддерживать и позволяли ей открыто высказываться по любому вопросу, включая и острые социальные проблемы. Исследователи отмечают, что этот факт во многом предопределил изменения в политической системе позднего эллинизма, поскольку обнажил накопившиеся противоречия².

¹ Штаерман Е.М. Кризис античной культуры. Указ. изд. – С. 89.

² Гримм Э.Д. Исследования по истории развития римской императорской власти. – СПб.: тип. М. Стасюлевича, 1900-1901. – Т. I-II.

Наряду с политическими факторами, социокультурная трансформация было подготовлена и процессами в экономической жизни, – прежде всего, в постепенном исчезновении экономической свободы большинства жителей позднеримской империи. Экономическая зависимость в различных формах к III в. н.э. приобрела почти всеобщий характер, и даже наместники императора в провинциях оказались фактически зависимыми от правителя.

Сердцевину (содержательное ядро) идеологического кризиса II в., детерминированного социально-экономическими и политическими обстоятельствами, составили три ключевые проблемы. Суть первой сводилась к тому, как не допустить узурпацию власти императором, когда сенат практически становился бессильным что-либо сделать. Множественные предложения по решению этого вопроса мы находим в трудах мыслителей и историков эпохи – Сенеки, Диона Хрисостома, Тацита, Светония и др. Предлагаемые ими теоретические подходы во многом были действенными. Однако их предложения, как правило, не находили поддержки ни среди обывателей, ни, тем более, среди правящего слоя, поскольку неизменно были нацелены на ограничение власти последних – в той или иной форме. К исходу II века большинство жителей империи были озабочены собственными насущными проблемами, и не случайно баснописец Федр отмечал: «когда сменяется тот, кто занимает первое место среди граждан, для бедняков не меняется ничего кроме имени господина»¹.

Вторая проблема касалась социального мира в позднеримском обществе. Непосредственным образом она была связана с экономической несвободой, затронувшей практически все слои империи.

Ко II веку, как отмечают исследователи, был накоплен немалый опыт, позволявший совершенствовать технологию труда, подготовленный развитием

¹ Федр Бабрий. Басни. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1962. – С. 15.

естествознания в целом¹. Однако в условиях рабовладельческой системы хозяйствования эти новации были практически не востребованы. Пропагандируемые в многочисленных указаниях меры по материальному поощрению рабов также были малоэффективны. Позднее, к исходу II века, на фоне начавшихся трансформационных процессов эта проблема из чисто экономической переросла в социальную и уже касалась моральных отношений в системе «рабовладелец – раб». Это осознавали мыслители эпохи: например, Сенека попытался обосновать необходимость введения новой системы социальных отношений, учитывающей указанную проблему². Однако, как и в отношении разрешения первой проблемы, подобные идеи находили поддержку лишь в среде интеллектуалов, будучи абсолютно недоступными для понимания основной массой населения поздней империи.

Следующий ключевой вопрос касался того, как следует жить в трансформирующихся условиях, чтобы сохранить чувство внутренней свободы, некогда характерной для античной культур-системы. В отличие от первых двух, эта проблема волновала практически всё позднеэллинистическое общество. Разумеется, в разных социальных слоях отвечали на этот вопрос по-разному, однако общим стал подход, согласно которому необходимо ограничить свои материальные потребности, что поспособствует снижению уровня экономической зависимости, а, значит, и повысит степень моральной свободы. В полной мере такого рода идеи были выражены в философской системе

¹ Найдыш В.М. Наука древнейших цивилизаций. Философский анализ. – Указ. изд. – С. 510-534.

² Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию. – М.: Наука, 1977. – Письмо 47.

стоицизма¹. Однако, в большинстве своём, как отмечают исследователи, взгляды стоиков лишь частично находили поддержку в среде обывателей².

Выявленные проблемы непосредственным образом повлияли на попытки обоснования начинающихся во всех сферах культуры изменений. В частности, уже в I в. н.э. был написан трактат (имя автора не установлено) «О возвышенном», в котором, несмотря на приверженность автора классическим традициям античности в построении художественного произведения, впервые обнаруживается стремление изображать необычное – то, что способно поразить воображение.

Этот эстетический посыл ко II веку находит реализацию во всех сферах искусства, хотя общепризнанным является, что «искусство Древнего Рима достигло вершины в первые два века нашей эры»³, т.е. может быть рассмотрено как кульминация развития доминантных характеристик античной культур-системы в целом (после чего, собственно, и начинается эпоха кризиса и перехода, т.е. социокультурная трансформация). К примеру, в ораторском искусстве критерием мастерства становится умение поразить слушателей неожиданным оборотом речи, а в архитектуре впервые вместо классических принципов соотношения соразмерности и изящества критерием эстетичности становится грандиозность постройки.

Таким образом, сфера искусства в силу своих особенностей, обусловленных специфичностью художественного образа, первой отразила существо начавшихся изменений. Искусство – наиболее доступная для широких социальных слоёв сфера культуры – первым ответило на общественный запрос,

¹ Это отмечают: Пильюччи М. Как быть стоиком. Античная философия и современная жизнь. – М.: Альпина Нон-фикшн, 2018. – 279 с.; Столяров А.А. Стоя и стоицизм. – М.: АО КАМИ ГРУП, 1995. – 448 с.; Он же. Философия Стои как феномен эллинистическо-римской культуры. – СПб.: Издательский дом «Петрополис», 2012. – 400 с.

² Штаерман Е.М. Кризис античной культуры. Указ. изд. – С. 113.

³ История зарубежного искусства. Указ. изд. – С. 69.

заклучавшийся в стремлении уйти от текущих проблем, отвлечься от вопросов окружающей действительности. Оно отвечало на этот запрос посредством начавшейся трансформации в понимании прекрасного, выразившейся в деконструкции последнего.

Симптомы назревающей социокультурной трансформации проявили себя и в науке, где теория и практика всё более и более отдалялись друг от друга. Это нашло отражение как в гуманитарном, так и в естественнонаучном знании. Например, если прежде, на стадии античной культур-системы, философия стремилась выстраивать свои аргументы, ориентируясь на достижения современной ей науки, то ко II в. н.э. даже отчасти нашедшая востребованность система стоиков, как, например, отмечает П. Левек, остановилась в своём развитии¹. Рациональность уступила место иррационализму и мистике; к проявлению трансформационных процессов можно отнести практически полное вытеснение астрономии астрологией, которая стала активно использоваться и в обыденной практике. Другим симптомом начинающихся качественных изменений правомерно считать то, что уже в I в. н.э. обычным делом становятся не проникнутые духом поисковости *исследования* тех или иных проблем, а *компиляции* более ранних исследований. Свидетельством этого являются работы Корнелия Цельса² и Плиния Старшего³. С другой стороны, сохранявшиеся центры науки, например, в Александрии, где накапливалась сумма знаний и делались открытия, работали на будущее, – их заслуги будут оценены много позднее, поскольку общество позднего эллинизма к этим открытиям было индифферентно и не находило им применения.

¹ Левек П. Эллинистический мир. – М.: Наука, 1989. – С. 114-117.

² См., например: Цельс А.К. О медицине. / Пер. Ю. Ф. Шульца. Вступ. ст. и ред. В. Н. Терновского. – М.: Наука, 1959. – 408 с.

³ Плиний Старший. Естествознание: Об искусстве / Пер. Г. А. Тароняна. (Серия «Античная классика»). – М.: Ладомир, 1994. – 944 с.

Безусловно, наиболее явные симптомы начинающихся изменений становятся заметны в религиозной жизни поздней Античности – в связи с распространением христианства, роль которого при переходе системы европейской культуры (представленной хронологически первой – античной – культур-системой) в новое качество (к средневековой культур-системе) можно интерпретировать как роль своеобразного аттрактора, если понимать «аттрактор» предельно широко – как множество (в данном случае: множество культурных, а именно, религиозных смыслов, не совпадающих – вплоть до контрадикторности – с множеством смыслов привычных, укоренённых в религиозном сознании *человека античной культуры*), к которому *всё стремится*. – Здесь сделаем общее методологическое пояснение: понятие «культурный аттрактор» используется нами как когнитивная метафора для обозначения тех, возникающих в трансформационных процессах, культурных явлений (событий и текстов – в широком значении, как смысловых *новаций*), которые в поле смысловой неопределённости играют роль упорядочивающего, структурирующего фактора, как бы притягивая, приближая к себе (своему содержанию и/или культурной форме) другие явления/события/тексты, тем самым придавая поначалу хаотичному изменению культурного поля некоторую систематичность и направленность.

Таким образом, I-II вв. н.э. – время начала качественных изменений в античном обществе. Они проявляли себя малозаметно, подчас, будучи вплетёнными в традиционную *античную* канву культуры. Однако их масштабность – к исходу II века они охватили все сферы жизни позднего античного общества – свидетельствовала об исчерпанности прежних культур-доминантных характеристик как источников или катализаторов развития культуры и начале утверждения – как культур-доминантных – новых, принципиально отличающихся от античных, культурных смыслов.

В качестве причин начавшегося низложения культур-доминантных характеристик Античности мы видим следующее.

Существовавшая к I в. н.э. экономическая система общества основывалась на рабовладельческом типе хозяйствования, который к указанному периоду достиг своего апогея и начинал клониться к закату. В сложившихся условиях эта социально-экономическая система могла развиваться только посредством экстенсивных методов, которые, в сравнении с интенсивными, имеют свой предел.

Проблемы в экономике затронули и другие сферы жизни позднеэллинистического общества, включая политику, – потенциал эффективных мер с её стороны сужался. Именно поэтому так обострилась борьба за власть между императором и сенатом. Если прежде расширение рабовладения в политическом отношении обеспечивалось посредством приращения территорий, то ко II в. н.э. этот источник экстенсификации исчерпал свои ресурсы. Необходимы были действенные меры интенсивного характера, однако они в условиях заката рабовладельческой формы хозяйствования не могли быть использованы. В этой связи, прежнее условие развития империи – приращение территории – более не выполнялось. Уже входившие в состав Рима земли практически не контролировались, а потому речи о присоединении новых не шло.

Политическая нестабильность, обусловленная социально-экономическими факторами, позволила варварам участить набеги: набирающее силу Великое переселение народов постоянно испытывало на прочность военно-политическую мощь империи. К концу II века Рим уже не мог противостоять варварам и, как отмечали многие современники происходившего тогда, фактически границы империи оказались разрушенными¹, причём, с подобной оценкой солидарны и

¹ Марцеллин А. Римская история. / Пер. Ю. А. Кулаковского и А. И. Сонни. Под ред. Л. Ю. Лукомского. – СПб.: Алетейя, 2000. – 576 с.

современные исследователи¹. У этого военно-политического кризиса было множество причин разнообразного характера. Прежде всего, это экономические трудности, не позволявшие полноценно содержать армию; кроме того, немаловажным оказывался и социальный фактор – разобщённость между широкими слоями общества позднего эллинизма. Результатом стало постепенное сужение прежних границ государства в результате их завоевания варварами и расселение последних в глубь империи.

Экономическая нестабильность и неэффективное управление территориями ослабляли Рим как столицу империи, одновременно с чем проявлялась противоположная тенденция – усиление провинций. Начиная со II века регионы империи получают от центра всё больше полномочий, расширявших зону ответственности на местах и, соответственно, сужавших её со стороны Рима. В результате во время правления Септимия Севера все провинции империи были уравнены в правах с Италией. В начале III в. н.э. центробежные тенденции были усилены тем фактом, что все свободные жители империи получили римское гражданство. Центральная власть, как могла, сохраняла видимость своего могущества, но было очевидно, что каждый её шаг на пути удовлетворения всё возрастающих запросов провинций был не решением накапливавшихся проблем, а их откладыванием и, следовательно, усугублением. Связи между отдельными частями империи неумолимо рушились. В некоторых отдалённых от центра провинциях уже к исходу II века нормальной считалась ситуация, когда вопросы, находящиеся в компетенции центра, фактически решались на местах.

Поздняя империя, не способная эффективно управлять на завоёванных прежде территориях, была вынуждена считаться и со множественными фактами восстаний. В ходе таких социальных движений со стороны восставших

¹ См., например: Буданова В.П., Горский А.А., Ермолова И.Е. Великое переселение народов: Этнополитические и социальные аспекты. – СПб.: Алетейя, 2011. – 336 с.

выдвигались различные требования экономического и политического характера, вплоть до отделения провинции, что было дополнительным фактором разрушения базиса взаимодействия как между провинциями, так и внутри самой Италии (поскольку к концу II в. нередкими были случаи, когда восстания происходили и на её территории).

К III в. н.э. рабовладельческая система себя практически изжила, тем более опасными выглядели попытки её сохранить любой ценой, начинался процесс «неуклонного возрастания роли крупных земельных собственников, не связанных с античным укладом»¹. Попытка сохранения прежней формы хозяйствования в трансформирующихся условиях формировала пренебрежительное отношение к любому виду физического труда, что, в свою очередь, разлагающе действовало на мировоззрение как самих рабов, так и свободных граждан империи. Это приводило к нарастанию эгоцентризма, что может быть истолковано как достижение *античным индивидуализмом*, как культур-доминантным (одним из парадигмальных) принципом, своих экзистенциально-антропологических пределов. Культуротворческий потенциал античного индивидуализма и, вместе с ним, агональности исчерпывался, ибо культурное пространство для проявления способностей на максимально высоком уровне сужалось, фактически, не оставляя стимулов для ориентаций социального престижа («на достижение победы»). Стремительно усугублявшийся социально-экономический и политический кризис приводил к тому, что в отдалённых провинциях начали возрождаться традиционные для этих мест «варварские» обычаи и традиции, а характерные для империи – не соблюдались и забывались, что явилось непосредственным (проявлявшимся пока лишь на периферии) началом низложения культур-доминантных характеристик Античности в духовной жизни тогдашней Европы.

¹ Ляпустина Е.В. Поздняя античность – общество в изменении // Переходные эпохи в социальном измерении: История и современность. Указ. изд. – С. 43.

Таким образом, углубление и распространение по всей территории Римской империи кризисных явлений в экономической сфере, возникновение и нарастание военно-политических, социально-классовых и мировоззренческих противоречий привели в совокупности к наступлению стадии собственно социокультурной трансформации.

Рубеж II-III веков – время, когда трансформационные процессы охватывают все сферы жизни общества, которое как будто ещё продолжает оставаться античным, но кризисные явления разрушают его былую целостность и гармоничность; не случайно среди характеристик позднего эллинизма – «с одной стороны, предельная рафинированность, а с другой – предельное упрощение, огрубление и приспособление к потребностям варваризирующегося общества»¹.

Наиболее ярко трансформационные процессы проявились в жизни городов. Напомним, древнегреческий город-государство, или полис – уникальное явление в истории мировой цивилизации в целом. Античность сумела выстроить государство, которое было в состоянии обеспечить жизнь и развитие свободного гражданина, активного участника всех процессов, идущих в данном – полисном – социокультурном пространстве. В условиях же *империи* идеалы полисной жизни оказались утрачены, хотя полис, как город, сохранял своё значение и особое положение и в римский период Античности, будучи, как и в греческую эпоху, центром притяжения наиболее талантливых представителей культуры. Однако уже к III в. н.э. центральная власть, традиционно опиравшаяся на сословие декурионов, была вынуждена считаться с тем, что теперь фактическими наместниками в городах становились богатые семьи, тем самым подрывалось значение полисной системы античного общества. Кроме того, именно с III в. новые города как центры культуры более не возникали, а население ранее

¹ Уколова В.И. Античное наследие и культура раннего средневековья (конец V – начало VII века). – М.: Наука, 1989. – С. 8.

созданных уходило в сельскую местность в поисках лучшей доли, что стало безусловным маркером сложного переходного периода в истории формирования той (западно)европейской цивилизации, дальнейшее развитие которой привело к образованию современной евроатлантической цивилизации.

Прекращение строительства новых городов самым негативным образом сказывалось на развитии позднеримской культуры. Будучи центрами духовной жизни империи, города были местами сосредоточения творческой интеллигенции, а, значит, местом развития искусства, философского и научного знания. Этим и объясняется тот факт, что к III в. н.э. философия, наука, искусство не сделали сколько-нибудь значимых достижений, а то, что появлялось, будет оценено много позднее, в иных социально-экономических условиях.

Упадок городов как экономически самостоятельных единиц привёл к тому, что тяжесть налогового бремени постепенно смещалась в сторону сельских общин. Несмотря на некоторые меры стимулирующего характера, предпринимаемые центральным правительством (предоставление селу определённых льгот и привилегий), положение в сельских общинах «значительно ухудшилось, чему способствовало и сокращение рынка сбыта»¹. Всё это неминуемо вело к сокращению доходов казны, и уже с сер. III века императорские наместники часть довольствия получали в натуральном виде. На этом фоне не прекращалась борьба группировок за власть, затихавшая только на период социальных протестов, представленных, в основном, крестьянскими восстаниями. Следствием политических конфликтов между группировками стала борьба центральной власти с инакомыслием.

В сложившихся условиях философия, сама переживая существенную трансформацию (в виде новой, не характерной дотоле «нормы» соединения в одном учении элементов различных школ, т.е. впервые становясь *эkleктичной*;

¹ Штаерман Е.М. Кризис античной культуры. Указ. изд. – С. 136.

как известно, термин «эkleктизм» ввёл в употребление александрийский философ II века Потамон – для названия основанного им направления античной философии), тем не менее, предпринимала попытки выявить и проанализировать причины непрекращающихся бед. Один из вариантов решения проблемы был представлен возродившейся школой скептиков. В свойственной скептицизму манере Секст Эмпирик¹ обрушивается с резкой критикой на стремление других школ предложить нравственные законы, могущие, по их мысли, помочь в преодолении кризиса. В результате Секст Эмпирик приходит к выводу, что сам факт наличия большого числа этических учений уже свидетельствует об отсутствии объективного критерия добра и зла, а, значит, и поиск его бессмыслен, тем более в тогдашних сложных условиях.

Подобным настроением проникнуты позднеэллинистические работы стоиков, например, произведение Марка Аврелия «Наедине с собой»². Характеризуя существующее положение дел, стоик, как и скептики, говорит о многочисленных бедах, преследующих Рим. Задавая себе вопрос о том, что же в этих условиях следует считать благом, он отвечает: ничего. Тем самым Аврелий Антонин признаёт беспомощность некогда популярных методик совершенствования личности, разработанных стоиками.

В более позднее время, в середине III в. н.э. предложения по выходу из кризисного состояния высказывает в своих работах Плотин, заложивший основы неоплатонизма³. Система взглядов этого мыслителя представляет существенный интерес, поскольку была создана в труднейший для империи период: провинции отделялись одна за другой – Галлия с Испанией и Британией, Пальмирское царство; с новой силой заявило о себе Великое переселение народов. Несмотря на такое положение, Плотин предлагал действенные меры по ликвидации

¹ Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. – М.: Мысль, 1975-1976. – Т. 1-2.

² Марк Аврелий Антонин. Наедине с собой. Размышления. – М.: Наука, 1993. – 248 с.

³ Плотин. Трактаты 1-11. / Пер. Ю. А. Шичалина. – М.: ГЛК, 2007. – 444 с.

последствий кризиса и пути выхода из него. Основной посыл его воззрений – активность каждого человека. Так, говоря об императорах-тиранах, он подчёркивает, что в самом факте их нахождения у власти следует винить народ, терпящий таких правителей. Происхождение, по его мнению, не является условием достижения счастья; счастье – результат собственных усилий человека, если же он ничего для этого не делает, то должен винить в этом только себя, а не внешние обстоятельства.

При всей глубине взглядов Плотина и их адекватности духу эпохи, судьба его учения оказалась трагичной. После смерти основоположника неоплатонизма некогда единая школа начинает распадаться; как результат, в более позднее время в ней возобладали идеи эсхатологического настроения и пессимизма, характерные для скептицизма и стоицизма, а также стали проникать элементы мистики и магии. Таким образом, изначально выстроенная Платином философская система аутентичного неоплатонизма была предана забвению – вплоть до эпохи Возрождения.

Итак, философские системы позднего эллинизма являются характерным примером мировоззренческих поисков периода первой социокультурной трансформации. Скептицизм, как философское направление, выступил не только выразителем кризиса рационального сознания эпохи, но и, как явление духовной жизни, задал содержательный вектор всей первой социокультурной трансформации. Рациональное отодвигалось на второй план, на смену ему приходило мистическое, иррациональное, недоступное пониманию.

Эсхатологический настрой, пессимизм III в. н.э. стали определяющими особенностями эпохи, наиболее рельефно отражёнными в таких явлениях, как герметизм и гностицизм, строящих свои системы на негативном отношении к материальному миру. Кроме того, для этих учений характерен ярко выраженный дуализм. Герметизм предполагает изучение и последующую интерпретацию сакральных текстов, авторство которых приписывается мудрецу Тоту Гермесу

Трисмегисту, по имени которого и названо это течение¹. В сочинениях этого автора изложено знание, основу которого составляют представления о загадках мира и тайнах вселенной, и которое, как считали (и считают) последователи и приверженцы, передано древнегреческим богом Гермесом, почитавшимся, помимо прочего, как покровитель магии. Особое значение герметизму придавала широко распространившаяся в это время алхимия, признававшая это учение самоценным безотносительно «авторства» древнегреческого бога, т.е. связанным с ним лишь номинативно.

Другое направление эпохи – гностицизм – представляет собой совокупность различных мистических учений, общим для которых является то, что они, как подчёркивает Е.В. Афонасин, предусматривают дуалистические представления о высшей злой силе и о высшем же «добром» Боге, который помогает человечеству². Изначально гностицизм возник как синтез многих религиозно-мифологических учений и практик, широко распространённых в этот период, среди которых иранские, египетские, иудейские представления и культы, а также отдельные идеи греческой философии и христианства. К сер. II века влияние гностицизма возросло настолько, что он стал рассматриваться серьёзной альтернативой набирающему силу христианству. Дуализм, свойственный почти всем системам гностицизма, преодолевается посредством идеи единого духовного первоначала. Для гностицизма характерна некоторая амбивалентность в плане ориентированности данного учения на аудиторию, а именно, с одной стороны, ему присуща убеждённость в том, что далеко не все люди способны к гносису, с другой, в некоторых идеях этого течения прослеживается мысль о единении в гносисе всех людей.

¹ Подробнее: Косарева Л.М. Герметизм и формирование науки: реферативный сборник. – М.: ИНИОН АН СССР, 1983. – 242 с.; The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science. By Kevin van Bladel. – Oxford: Oxford University Press, 2009. – 278 p.

² Афонасин Е.В. Гносис. Фрагменты и свидетельства. – СПб: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008. – 318 с.

Гностицизм и герметизм при всей их иррациональности и мистицизме стали закономерным ответом на запросы общества позднего эллинизма. Дело в том, что именно *крен* настроений обыденного (да и теоретического или псевдотеоретического) сознания в сторону «апокалипсичности», т.е. пессимизма, вырастающего из чувства неуверенности (в себе и в будущем), как доминирующего настроения, можно рассматривать как индикатор кризиса, а также как характерную черту и одну из «движущих сил» социокультурных трансформаций вообще. В условиях тогдашней действительности человек, не будучи уверенным ни в чём, не видел возможности приложения своих способностей, будущее в его сознании рисовалось призрачным, – и потому он искал новую точку мировоззренческой опоры, каковую находил во всевозможных практиках, иллюзорно помогающих уйти от текущих вопросов и неразрешимых проблем.

На практике принципы гностицизма и герметизма реализовывались с помощью разнообразных мистических техник, разработанных в оккультизме, колдовстве, астрологии. Более того, представители науки, которые прежде занимались, например, астрономией, сосредоточивались на поиске оснований для принципов астрологии, примером чего можно считать работу Клавдия Птолемея «Тетрабиблос»¹. Однако, как и многообразные мистические практики, астрология позволяла лишь иллюзорно уйти от текущих проблем, наделяя тем самым любое явление элементом релятивизма, что требует пояснения.

Отсутствие строгой, иерархически выстроенной системы ценностных ориентиров, характерной для античной классики, порождало аксиологическую относительность любого культурного явления, утверждая право на существование любой трактовки каждого из них. В таких условиях индивид выбирал то, что приносило выгоду/утешение/спасение сейчас, в настоящий

¹ Птолемей К. Математический трактат, или Четверокнижие // Знание за пределами науки. – М.: Республика, 1996. – С. 92-131.

момент времени – без оценки перспектив такого решения, а потому и рациональное, и иррациональное становилось одинаково востребованным, постепенно эклектично сплетаясь и образуя почти синкретичное единство.

Релятивизация сознания была скоррелирована с возрождённым интересом к мифологии. К III веку для типичного обывателя Римской империи было наиболее характерно именно мифологическое мирозерцание. По словам В.И. Найдыша, «чем более невероятным казалось то или иное явление с позиции здравого смысла, тем охотнее люди соглашались верить в него»¹. Именно мифологизация возродила к жизни некогда забытые культы и магические практики, что приводило к постепенному вытеснению рационального из системы культуры. Нормальной стала ситуация, когда за решением какой-то проблемы обращаются не к специалисту, а к магу или колдуну, которые теперь стали почитаться едва ли не наравне с императором. Однако судьба таких прорицателей в периоды усиления социального пессимизма, как отмечал современник происходивших событий Аммиан Марцеллин, могла оказаться трагической: заподозренных в магии «даже не допускали до защиты»².

Итак, потеряв единство культурных оснований и мировоззренческую точку опоры, общество позднего эллинизма обращается к релятивизму, – и относительность ценности любого культурного феномена, будь-то рациональное или иррациональное, утверждается в роли ещё одного «слагаемого» векторов первой социокультурной трансформации.

Интенциями скептицизма (шире – возникающей как продолжение чувства неуверенности скептичности) и релятивизации оценок проникнуто отношение к значению эстетического фактора в жизни позднеэллинистического общества, что нашло непосредственное отражение в соответствующих трактатах этого времени

¹ Найдыш В.М. Наука древнейших цивилизаций. Философский анализ. Указ. изд. – С. 538.

² Аммиан Марцеллин. Римская история. Указ. изд. – С. 442.

об искусстве. Так, писатель рубежа II-III веков Филострат задаётся вопросом о том, что должно быть основой для развития художественной практики¹. Сама постановка подобной проблемы уже есть явление симптоматичное, указывающее на качественные изменения в мировоззрении интеллигенции позднего эллинизма. Прежде, в классический период античности основу для развития искусства философы видели в реальности, в тех конкретных проблемах, которые наполняют и сопровождают жизнь человека. Однако в позднеэллинистический период под влиянием идей скептицизма и релятивизма движущей силой художественной практики стала считаться фантазия. Обосновывая своё убеждение, Филострат подчёркивает, что именно фантазия характеризуется такими свойствами, как всеобщность и свобода, что, в свою очередь, позволяет ей всецело выражать субъективный мир художника. Такое изменение эстетической позиции объясняется, в конечно счёте, тем, что и самоощущение художника, и социокультурная среда, в которой создавались произведения, и, следовательно, социальный запрос в позднем эллинизме существенно изменились – по сравнению с ранним эллинизмом и, тем более, с классической (полисной) эпохой: искусство этого периода «перестаёт отражать интересы, чувства, вкусы гражданина полиса»², ориентируясь на личное – в ущерб общественному, следовательно, на разнообразие индивидуального – в ущерб единству, пусть и относительному, общего. Здесь также необходимо отметить, что это, в свою очередь «узаконивало» возможность неограниченной – внутри сферы искусства – плюрализации форм и смыслов и открывало перспективу таковой для всей системы культуры.

¹ Филострат. Письма. / Пер. М.Е. Грабарь-Пассек и Т.А. Миллер. // Памятники позднего античного ораторского и эпистолярного искусства. / Отв. ред. М.Е. Грабарь-Пассек. – М.: Наука, 1964. – С. 144-152.

² Ранович А.Б. Эллинизм и его историческая роль / Предисл. В.Н. Дьякова и др. – М.: Изд-во АН СССР, 1950. – С. 290.

Таким образом, в эстетической сфере периода первой социокультурной трансформации можно говорить о наличии принципа сомнения и чувстве неуверенности, о плюрализации и релятивизации ценностных смыслов. Это позволяет предположить, что именно эти характеристики выступают некими «точками отталкивания» и векторами для дальнейших изменений, т.е. в переходной эпохе играют роль, подобную роли культур-доминант в периоды гомеостаза.

Эстетические идеи позднего эллинизма нашли непосредственную реализацию в художественно-гуманитарной практике этого периода¹. Если произведения пластического искусства периода I-II веков ещё отличались сходством с оригиналом, создавая тем самым художественные образы, связанные с их реальными прототипами, то подобные же произведения III-IV веков представляют собой огромные фигуры, часто лишённые пропорциональности, со страшными, а подчас и нечеловеческими лицами.

Культурологи и искусствоведы отмечают, что это был первый пример, когда в художественной практике отражаются пороки человека, его низменные качества². Действительно, до этого античная художественная практика, в частности, классического периода, стремилась показать человека, ориентируясь на калокагатический идеал (единство внешнего, телесного, и внутреннего, духовного совершенства): полагалось, что внешняя красота, пропорциональность частей человеческого тела и черт лица – это своеобразный признак и гарант душевной гармонии, т.е. залог того, что человек обладает добродетелями. Однако искусство периода позднего эллинизма отражало общий

¹ С подобной оценкой солидарны, например: Фарсинг С. Искусство. Всемирная история. – М.: Магма, 2016. – 576 с.; Воцинина А.И. Очерк истории древнеримского искусства. – Л.: Эрмитаж, 1947. – 68 с.

² Вёрман К. История искусства всех времен и народов. – СПб.: ООО «Издательство Полигон», 2000. – Т. 1. – С. 573.

мировоззренческий упадок и, как следствие, низложение прежних эстетических идеалов.

Не обошли стороной кризисные явления и портретный жанр. В портрете, так же, как и при формировании образа в пластических искусствах, сходство с оригиналом уходит на второй план, уступая место попытке создать обобщённое изображение. Со всей очевидностью указанная особенность проявилась, как подчёркивают исследователи, в фаюмском портрете, где обозначенные изменения проявились наиболее наглядно¹. Художественные образы III-IV веков уже далеки от реалистического отражения действительности и её проблем. Многочисленные археологические раскопки на территории современной Сирии подтверждают это. Лица лишены индивидуальности, в изображении фигур преобладает схематизм, единственное, что осталось едва наполненным жизнью, – глаза; всё это – эстетические характеристики типичного художественного образа периода позднего эллинизма.

Отторжением культур-доминантных характеристик классической Античности проникнуто и литературное творчество периода, в чём убеждает, например, эволюция образа положительного героя, прослеживаемая в памятниках II-V веков². Главное, что характеризует литературного героя этого времени – способность подняться над всем земным, забытья, тем самым уходя в мир иллюзий, мифов, не решая стоящие перед ним проблемы, а откладывая их. В результате, литературный герой Античности прошёл эволюцию от гражданина, способного беззаветно служить отчеству и защищать его, до обывателя, чуждого всему земному, насущному и стремящегося уйти от реальности.

¹ Это отмечают как отечественные, так и зарубежные исследователи: Стрелков А. Фаюмский портрет. Исследование и описание памятников. – М.-Л.: Academia, 1936. – 148 с.; Ancient Faces. Mummy Portraits from Roman Egypt / Susan Walker (Ed.). – N.Y.: Metropolitan Museum of Art; Routledge, 2000. – 176 p.

² Памятники поздней античной научно-художественной литературы II-V века. – М.: Наука, 1964. – 414 с.

Особенность религиозной сферы культуры позднего эллинизма, в которой вызрела ещё одна его характеристика, по своей роли аналогичная культурным доминантам периодов поступательного развития, состояла в том, что к III веку религиозная жизнь Римской империи стала по своему характеру эклектичной: здесь смешались архаические древнеримские культы и культ императора, отголоски почитания богов Древней Греции и элементы множества восточных – египетских, азиатских – культов, а со II века стало активно утверждаться христианство, постепенно замещая и античный политеизм, и «варварское» язычество покорённых Римом европейских племён. Исследователи называют различные причины такого эклектичного многообразия, но в целом они «заклучались отчасти в недостаточности римской религии, отчасти в присущей ей силе усвоения»¹. В контексте нашего рассмотрения важно подчеркнуть, что, во-первых, общий мировоззренческий упадок позднего Рима, когда *общественное* уступило место *личному*, не позволял найти утешение в традиционных культах. Второе и, быть может, более существенное обстоятельство связано с тем, что эллинизм как таковой и есть сочетание, переплетение античной и восточных культур, а потому в его религиозной жизни изначально сосуществовали, взаимно влияя друг на друга, греческие (эллинические) религиозные мотивы и представления и практики восточных религий. Всё новое, попадавшее на позднеэллинистическую почву религиозной жизни, находило здесь благодатное место для своего развития.

В значительной степени распространению многочисленных восточных религиозных культов способствовала политика многих императоров II – начала III вв., которые, как отмечают исследователи, благосклонно относились к их проникновению². Этим позднеримские правители стремились ответить на запросы общества, которое не находило мировоззренческого утешения в

¹ Иллюстрированная история религий. Указ. изд. – С. 439.

² Вермеш Г. Христианство. Как все начиналось. – М.: Эксмо, 2014. – С. 179.

традиционных языческих культах. По всей империи к III в. возникли религиозные общины, прославлявшие сирийских богов, Юпитера Долихена, многочисленных богов Египта, поклонение которым осуществлялось в виде мистериальных культов, организуемых жрецами празднеств и др. формах, органичных для античной культуры.

Наиболее многочисленной была община почитателей иранского бога Митры, что объяснялось простотой ответов, которые давала иранская религиозная система, построенная на принципе борьбы между добрыми и злыми богами. Простые и понятные жизненные правила, которым должны были следовать сторонники культа, лишены той иррациональности и мистики, которыми проникнуты уже упоминавшиеся выше гностицизм и герметизм. Митраисты почитали известные ещё из греческой мифологии и ранней философии стихии – землю, воду, воздух и огонь.

Но основным «показателем» эклектичности религиозной жизни позднего эллинизма, на наш взгляд, следует считать утверждение христианства: «в конце III века происходит окончательный раскол старой системы ценностей»¹, поэтому оформление новой религии явилось закономерным ответом на потребность социума в положительном идеале. У последователей учения Христа появилась качественно новая цель, которая, с одной стороны, заключалась в личном бессмертии, а с другой – давала надежду на всеобщее спасение, разрешение назревших противоречий. Христианство постепенно низлагало идею «вечного Рима», утверждая новые ценности.

Переставая быть религией *только лишь угнетённых*, то есть увеличивая число своих сторонников среди всех социальных слоёв позднего Рима, включая патрициев и даже некоторых императоров, христианство постепенно оформляется и организационно, т.е. выстраивает свою церковь – религиозную

¹ Боголюбова Е.В. Культура и общество (Вопросы истории и теории). – М.: Изд-во Московского университета, 1978. – С. 13.

организацию, аналогов которой в античной культуре не существовало. На наш взгляд, это организационное оформление принципиально не-античной, монотеистической религии откровения влилось в «бифуркацию» – ту совокупную «точку невозврата», по прохождении которой европейская культура стала необратимо иной, с иным *человеком культуры*, чьи благочестие, связь (через церковь) с Богом и духовность, впоследствии названная Августином «внутренним человеком», стала определять его жизнь в обществе и мире культуры.

Христианское мировоззрение оттачивалось и утверждалось и в противостоянии с государственной идеологией императорского Рима (как известно, гонения на христиан окончательно прекратились лишь в правление Константина Великого, в 311–313 г.), и в процессе полемики с иными распространёнными в империи религиозными учениями, что немало способствовало появлению богословско-философской литературы. Общепринятой переходной формой (и этапом) между античным и средневековым типами философствования считается *апологетическая литература* I–III вв. – богословско-философские произведения, в которых понятийно-методологический инструментарий греческой философии успешно использован для разъяснения и обоснования новых смыслов (учения Христа), и в самом названии совокупности этих произведений отражена её суть: *апологетика* – отстаивание чистоты и достоинства христианских мировоззренческих позиций, защита от еретических и «неистинных» учений.

Эклектизм религиозной жизни позднего Рима своеобразно проявился в художественной культуре, когда наряду с уже упоминавшимися примерами практики, проникнутыми духом пессимизма и эсхатологичности, в III веке появляется христианское искусство. Безусловно, как и всё новое, становящееся, оно было далеко от эстетического совершенства. Однако наряду с этим, христианское искусство отбросило мрачность, неподвижность, подавленность и

абстрактность, отражавшие существо широко распространённой позднеантичной художественной практики, вместе с тем, своеобразно сочетая в себе различные элементы и техники исполнения соответствующего произведения.

Никакая критика христианства ко второй половине III века уже не могла иметь должного эффекта. Более того, позднее римские императоры издавали многочисленные эдикты, существенно снижавшие роль язычества в религиозной жизни позднего эллинизма, что свидетельствовало о поддержке новой религии со стороны власти, хотя и осуществлялось это ими из сугубо прагматичных целей (для привлечения большего числа собственных сторонников). Окончательно точка в этом вопросе, как считают исследователи, была поставлена в 392 году, когда Феодосий I Великий издал эдикт, отменявший языческий культ¹ (интересно, что тогда же, после состоявшихся в 393 г., безо всяких официальных на то запретов, перестали проводиться Олимпийские игры: воплощаемый в них античный принцип агональности не просто утратил свою парадигмальность, но был, фактически, вытеснен из культурного поля, до этого времени сосуществова с появившимися новыми – христианскими – смыслами). Однако ещё до этого, в 380 году вышел другой эдикт этого императора – «*Cunctos populos*», которым христианство объявлялось официальной государственной религией Римской империи. – Названные события как бы внекультурного – политического – плана, а именно: императорские эдикты 311–313 г. (о веротерпимости), 380 г. (объявление христианства государственной религией Римской империи) и 392 г. (о наложении крупных штрафов за отправление языческих культов), не в меньшей, на наш взгляд, степени, чем «внутренняя» институционализация христианства, фактически, его самоорганизация на первых Вселенских соборах (Первом Никейском, 325 г., Первом Константинопольском, 381 г., а также двух более поздних – Эфесском, 431 г. и Халкидонском, 451 г.), составляют ту

¹ Иллюстрированная история религий. Указ. изд. – С. 454.

последовательность культурных событий эпохи позднего (римского) эллинизма, которая сыграла роль «бифуркации». Здесь нужно указать на значимость случайного – биографического фактора: известная победа римского войска под началом Константина I (Великого) у Мульвийского моста в 312 г. «под знаком креста» («Ἐν Τοῦτῳ Νίκα» – «сим победиши»), стремление самого Константина, ещё не принявшего христианство, «разобраться» в сути этого учения и инициирование им созыва – фактически, организация собора в Никее в 325 г, сыгравшего определяющую роль в дальнейшем и догматическом, и институциональном оформлении христианства. Также нужно упомянуть и попытки императора-язычника Юлиана II, именовавшего себя *эллином*, отвергнувшего христианство и впоследствии прозванного Отступником, подорвать нарастающее влияние христианской церкви и возродить традиционный культ Рима, одновременно поощряя религиозное разнообразие – возможно, в этом историческом моменте и проявилась *синергетическая суть* трансформационных процессов: казалось, ещё можно вернуться к старому, но эти попытки Юлиана Отступника были так же краткосрочны (он правил с 361 по 363 гг.), как и, в конечном счёте, безуспешны.

Таким образом, сложный процесс утверждения христианства и низложения прежних религиозных верований ярко свидетельствует об идущих в позднеантичном обществе трансформационных процессах. Как метко заметил А.Б. Ранович, характеризуя происходящее в духовной жизни этого периода, «старое отмирало, новое не было прочным и глубоким. В религиозном отношении эллинистический период – период исканий, нащупывания новых форм религии и религиозного сознания»¹. Отражая эклектизм эпохи, утверждаясь в острой борьбе множества религиозных культов, христианство находило всё большее число последователей. Это, с одной стороны, было связано

¹ Ранович А.Б. Эллинизм и его историческая роль Указ. изд. – С. 335.

с его обращённостью ко всем людям и, одновременно, к каждому человеку *лично*, а не к отдельным социальным или этническим общностям, а с другой – открывало для каждого путь к спасению, а значит, предоставляло возможность (по крайней мере, надежду) выхода из бедственного положения.

Трансформационные процессы охватили и сферу научного познания. Одним из характерных примеров этого стала судьба александрийской научной школы. В I-II вв. н.э. Александрия была одним из немногих центров, где наука продолжала развиваться, в отличие от других провинций империи. В немалой степени этому способствовал тот задел, который был сделан в предшествующее время. Однако отказ государства материально поддерживать эту научную школу в III веке привёл к постепенной потере значительного числа учёных. Отсутствие средств активизировало межличностные конфликты, а потому взаимные обвинения и зависть стали обыденным явлением и разрушали школу изнутри. В том же III веке многочисленные социальные движения, а также стихийные бедствия разрушили известную на весь мир александрийскую библиотеку.

К потере авторитета и последовавшему за этим распаду школы оказалось причастным и утверждение христианства. Как известно, оно с недоверием относилось ко всем центрам античной науки, усматривая в них идеологическую угрозу распространению своего влияния. Непосредственным образом это коснулось научных центров. Располагавшиеся, как правило, при нехристианских храмах, научные школы закрывались вместе с ними. Таким образом, вымывался накопленный потенциал немногочисленных научных школ, в том числе и александрийской, учёные из которой были вынуждены искать прибежище при языческих храмах на периферии. На рубеже IV-V веков с новой силой вспыхнули восстания христиан-фанатиков, которые направляли свой гнев и на центры науки. В 415 году александрийская научная школа была окончательно разрушена в ходе очередного восстания христиан. Оставшиеся в живых учёные бежали в Афины, где через столетие – к 531 году афинская школа, этот последний научно-

образовательный центр античного образца, был закрыт местными властями в соответствии с указом (529 г.) императора Юстиниана, что своеобразно символизирует завершение культуры Античности: античная культур-система безвозвратно ушла в прошлое.

Упадок науки позднего эллинизма демонстрирует и тогдашнее состояние математического знания, которое в этот период было не способно к глубоким теоретическим прорывам, никаких принципиальных открытий в это время сделано не было. Как подчёркивает В.М. Найдыш, это было связано с тем, что «общий мировоззренческий кризис эпохи не позволял подняться выше чувственно-образного мышления, характерного для этого периода»¹.

Наряду с реабилитацией мифологического типа мышления, в позднем эллинизме возрождается явная форма мышления и более древнего – предметно-действенного, характерного для магии, а в новых условиях обнаруживающего себя в занятиях алхимией. Этот тип мышления, возникший ещё в условиях не преодоленного первобытного синкретизма мышления, речи и действия, основан на убеждённости во взаимосвязи всего со всем, которая предполагает, что из одного явления следует другое, а посредством воздействия на одну сущность можно получить другую. Обращение к занятиям алхимией было обусловлено также и убеждённой в неограниченных возможностях преобразования мира со стороны отдельных избранных людей, «наделённых» способностью изменять явления и сущности в любых направлениях. Кроме этого, человек культуры позднего эллинизма был преисполнен уверенности, что *познание* вещи тождественно её *созданию*. Все эти основания, как считает М. Элиаде, сформировались под влиянием древневосточных культов и множественных

¹ Найдыш В.М. Наука древнейших цивилизаций. Философский анализ. Указ. изд. – С. 551.

ритуальных традиций, захвативших позднеэллинистическое мировоззрение¹. Таким образом, возникновение в позднем эллинизме *алхимии* – ставшего весьма распространённым в эпоху Средневековья учения мировоззренческого характера, которое одновременно содержало и натурфилософскую, и религиозную компоненту (т.е., по сути, являло собой особого рода эклектизм), можно отнести к ярким проявлениям идущих трансформационных процессов. Прежняя (античная) система знания, методически объединённого доверием к рациональным началам, представленным в математике и философии, логике и этике, уступала место принципиально иной – системе, основанной на убеждённости в правоте предметно-действенного мышления.

Тем не менее, характеризовать развитие науки в период социокультурной трансформации как только регрессивное, как показывает поздний эллинизм, не корректно: несмотря на явления деструктивного характера, наука этого времени сумела сделать ряд существенных открытий, которые оказались востребованы в дальнейшем. Здесь нужно отметить позитивные изменения в механике, которая попыталась преодолеть доминирующую тенденцию к расхождению теории и практики; в это время зарождается алгебра, получают обоснование интегральные и дифференциальные методы, формируются теория конических сечений и аксиоматический метод.

Развитие науки в период позднего эллинизма показывает общую противоречивость процессов трансформирования системы культуры. При наличии явно прогрессивных тенденций, выразившихся в выдающихся открытиях, прежде всего, в точных науках, общий вектор её развития был направлен в противоположную сторону, свидетельствуя, скорее, о её кризисном положении. Как справедливо отмечает А.Б. Ранович, подчёркивая переходный

¹ Элиаде М. Кузнецы и алхимики // Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. – СПб.: Алетейя, 1998. – С. 159.

характер эпохи, «гениальные догадки и научные открытия глохли, забывались и даже встречали враждебный отпор»¹.

Научное знание периода первой социокультурной трансформации в целом было оторвано от практики. Существовавший способ производства, базировавшийся на рабовладении, не был заинтересован в применении интенсивных методов, а значит, и достижений науки. В хозяйственной жизни преобладали экстенсивные методы, поэтому не было и потребности в применении результатов научного поиска. Необходимы были иные социально-экономические и культурные условия, которые позволяли бы научному знанию быть востребованным и используемым в практических целях. Такие условия будут созданы позднее – отчасти в Средневековье, но в большей степени – на этапе новоевропейской культур-системы.

Итак, в первые века новой эры сложились условия, достаточные для утверждения следующей культур-системы, основу которой составило религиозное мировоззрение, которое, как отмечают исследователи, «создало центральный регулятивный принцип отношений людей к миру и к другим людям. Этим принципом выступает Бог как высшее благо и совершенство, вследствие чего мир и все его части получают нравственную окраску»². Подобный выход был закономерным явлением в динамике культуры, поскольку отвечал требованиям изменившихся внешних условий.

Описанные процессы социокультурной трансформации в различных сферах духовной жизни были детерминированы и социально-экономическими причинами. Как отмечает Е.В. Ляпустина, в это время «осуществлялось дальнейшее развитие социально-экономических отношений переходной эпохи:

¹ Ранович А.Б. Эллинизм и его историческая роль. Указ. изд. – С. 292.

² Боголюбова Е.В. Культура и общество (Вопросы истории и теории). Указ. изд. – С. 15.

формировались основы новой, отличной от античной формы собственности и новые социальные группы»¹.

В сложившихся условиях типичный носитель культурного сознания эпохи, т.е. человек культуры позднего эллинизма более не видел места приложения своим силам и способностям. Происходило постепенное осознание кризиса, которое сначала выразилось в разочаровании современников в наличной социокультурной среде и собственном в ней положении: позднеэллинистическая наука не отвечала на запросы общества, критерии эстетической и моральной оценки оказались размыты. Результатом этого становился постепенный отказ от традиционных для античной культур-системы ценностных смыслов, что, по сути, и знаменует начало низложения культур-доминантных характеристик Античности.

В совокупности всё, перечисленное выше, обуславливало постепенное нарастание внутреннего протеста и способствовало поиску новых ценностных смыслов. Характерными приметами эпохи позднего эллинизма стали обращение к мистицизму и увлечение оккультными практиками, превалирование иррационального над рациональным, параллельно с чем происходило утверждение христианства, охарактеризованное нами как культурный аттрактор: «вокруг» него постепенно формировалось не только новое самоощущение, что было естественно в изменяющейся социокультурной среде, но и новое позиционирование себя – человеком, отказывающимся от прежних идеалов и стереотипов в пользу новых смысложизненных ориентиров. Социальная база мировоззренческой трансформации расширялась: по мере смены поколений всё большее число людей, принадлежащих к самым разным слоям общества, поддерживали принципиально иное, не характерное для античной культур-системы, отношение к жизни и к себе. На смену уходящим ценностным смыслам

¹ Ляпустина Е.В. Поздняя античность – общество в изменении // Переходные эпохи в социальном измерении: История и современность. Указ изд. – С. 43.

приходили новые, которые, утверждаясь на основе *веры* в единого Бога, выстраивались вокруг *идеи* Бога.

Итак, период системных качественных изменений, суть которого – в переходе от античной культур-системы к средневековой, характеризуется заменой утопий антиутопиями, общим эсхатологическим настроем, пессимизмом, протестом индивида против действительности. Наиболее полно поздний эллинизм как первую социокультурную трансформацию в континууме европейской культуры определяют такие соответствующие указанным общественным настроениям феномены, как релятивизация, плюрализация и эклектизм культурных смыслов и форм, а также доминирование скептического отношения не только к происходящему, но и к некогда исторически незыблемому и, как следствие, – решительный разрыв с культурной традицией Античности. Последнее является закономерным, поскольку в новых, становящихся социально-экономических условиях во всех сферах культуры основные античные смыслы и ценности к III веку уже перестали работать. Некоторые из культур-доминантных характеристик Античности, такие как *космоцентризм* и *рациональность*, постепенно были заменены своими содержательными противоположностями, фактически, отрицаниями – теоцентризмом и превалированием символичности над рациональностью; другие же в период позднего эллинизма были лишены своего универсального статуса и, как следствие, либо оказались вымещенными на периферию формирующейся средневековой культур-системы, играя весьма ограниченную роль (такая судьба постигла *агональность*: принцип состязательности «дозированно» присутствовал лишь в куртуазной рыцарской культуре и неявно и фрагментарно был присущ цеховой жизни), либо, продолжая оставаться в общем культурном поле, поменяли свой ценностно-смысловой статус – как, например, *культ настоящего* – на противоположный, однозначно-негативный (роль «побудительного мотива» деятельности человека средневековой культуры в

бóльшей мере играла забота о спасении души и достойном загробном существовании, нежели действительные посюсторонние интересы).

Безусловно, в каждой из сфер культуры (искусстве, науке, религии, философии) позднего эллинизма проявление сложных процессов социокультурной трансформации происходило с различной степенью интенсивности. Искусство, в силу своей специфики (наглядности), стало первой формой культуры, заявившей о начале изменений. Именно художественная культура поздней Античности даёт богатый материал для отслеживания трансформационных процессов: уход от классической образности, подчас доминирование явно безобразного над прекрасным стало свидетельством-проявлением социокультурной трансформации, в ходе которой один из столпов античной классики – калокагатический идеал – был обесценен и, в конечном итоге, отвергнут вовсе, а значимость следования – «подражания» – искусства природе трансформировалась в значимость следования (причём, не только в художественном творчестве, но во всём образе жизни) Божьей воле.

Наука в новых условиях проявила себя в амбивалентном ключе. С одной стороны, магистральная тенденция её развития была нисходящей, что позволяет говорить о кризисном характере её состояния в II-V вв., с другой, – в некоторых областях, прежде всего, в естествознании были сделаны выдающиеся открытия, которые поздней Античностью оказались не востребованными.

Философия, впитавшая релятивизм, скептицизм и эклектизм эпохи, безуспешно пыталась найти пути разрешения накопившихся проблем, сосредотачиваясь преимущественно на вопросах морали.

Втянутыми в сложные трансформационные процессы оказались и другие сферы культуры, например, образование, которое «приобретало всё более примитивный и утилитарный характер»¹.

¹ Уколова В.И. Античное наследие и культура раннего средневековья (конец V – начало VII века). Указ. изд. – С. 8.

Во всех сферах духовной жизни позднего эллинизма осуществлялся переход общества к новому типу культуры. На стадии первой социокультурной трансформации со всей очевидностью проявляются элементы первобытного мифологического мышления, а именно синкретизм культурного и природного, отождествление идеального и материального, антропоморфизация всех явлений и процессов. Новое формирующееся сознание выступает как сознание оценочное, где критерием нужного результата становится представление о дуалистичности бытия, находящее выражение в оценке всего по принципу добро – зло, святое – грешное, прекрасное – безобразное, горнее – дольнее и т.п.

Поскольку сознание эпохи носило чувственно-эмоциональный характер, то выявление объективных закономерностей бытия для него было не главным, а вторичным. Целью нового мировосприятия становится ценностное равновесие в системе Бог – человек, а единственным способом познания выступает не рациональное, а вера в сверхъестественное, поэтому неудивительно, что признаётся: источник знания всегда един для всех. Это дало основание Кассиодору утверждать, что «не только учёные, но даже те, кто и читать не умеет, получают от Бога премудрость»¹. В становящейся средневековой культур-системе рациональное знание понимается как второстепенный результат веры.

Процесс познания в новых условиях носил преимущественно толковательный характер, поскольку был лишён принципа поиска нового: полагалось, что *всё* известно из Откровения. С этим связано бурное развитие герменевтики в эпоху Средневековья. Толкователь не обозначает своего отношения к изучаемым явлениям, оно для него вторично. Первичным оказывается отношение к вере, через эту призму оценивается любое явление. Одной из основных мыслительных операций становится символизация,

¹ Кассиодор. Об изучении наук божественных и человеческих // Опыт тысячелетия. Средние века и эпоха Возрождения: быт, нравы, идеалы. – М.: Юристь, 1996. – С. 325.

понимаемая как движение мысли от чувственно-эмоционального образа к идее универсально-божественного смысла.

Пришедшей на смену многочисленным религиозным культам эллинизма христианский монотеизм выступил не только *верой* в Единого Бога (учением Христа), но таким *учением о Боге*, которое стало возможно осмыслить рационально: в нём, в условиях нарождающейся средневековой культур-системы, во многом преодолеваются характерные для повседневности поздней Античности элементы мифологического мышления. В результате *идея Бога* оказывается недоступной для обыденного восприятия, однако в особом новом психологическом состоянии *веры* открывался доступный путь познания Бога (что в итоге превратилось в одну из культур-доминантных характеристик Средневековья).

Сложны и противоречивы были взаимоотношения между теми элементами единого ценностно-смыслового поля (т.е. *континуума культуры*), которые в переходную эпоху удерживались в нём вследствие сосуществования культур-доминантных характеристик систем двух принципиально разных типов – отживающей античной и формирующейся средневековой. С одной стороны, средневековые смыслы формировались в условиях решительного разрыва с предшествующей античной традицией (уходящей своими корнями, в конечном счёте, в архаическую по происхождению политеистическую мифологию). С другой – их взаимодействие и взаимопереплетение не прекращалось, поскольку не только следование этих культур-систем во времени, но и их содержания в совокупности образуют существо континуальности *общеευропейской* духовной жизни, придавая ей определённую – определяемую на всех этапах её динамики – целостность, обеспечивая известную культурную преемственность.

Таким образом, общее направление трансформации в последние века эпохи эллинизма задали: релятивизация, плюрализация, эклектизм, скептицизм (в широком значении) и, как их следствие, разрыв с предшествующей культурной

традицией. Все они с разной степенью интенсивности проявили себя во всех сферах духовной жизни; их совокупный (системный, синергетический) эффект выразился в духе той эпохи – в феномене позднего (римского) эллинизма, когда казавшийся сверхпрочным сплав сильных традиций потомков Эллады с местными культурами народов, некогда покорённых Александром Македонским, подвергся необратимой ценностной коррозии. В силу увеличивающегося многообразия культурных практик, неустойчивости и размытости критериев положительного (одобряемого и принимаемого) и отрицательного (порицаемого и отвергаемого), а также многоплановости и амбивалентности отношения разнородного, разноязыкого населения Римской империи (к тому же, в 395 г. переставшей быть единым государством) к различным (прежде всего, по ценностным основаниям) видам социокультурной деятельности и её результатам, – в силу этого античная культур-система утрачивала способность к саморегуляции и саморазвитию. Относительно плавное и привычное, само собой разумеющееся, не вызывавшее у предыдущих поколений ни непонимания, ни возражений, течение жизни (и культурной трансляции) начало давать сбои. Цивилизационное ядро, отрефлексированное философией соответствующего исторического периода как мировоззренческие (с которыми в познавательной деятельности коррелируют и методологические) основания культуры, парадигмально ограничивающие смысловое поле, создаваемое доминантными характеристиками культур-системы, размывается, расшатывается, деформируется. Как правило, это происходит вблизи и под влиянием неких сингулярностей – беспрецедентных единичных культурных событий, предъявляющих новый (порой удивляющий, смущающий и даже пугающий) опыт и новые, не характерные для старой культурной парадигмы, смыслы и потому сдвигающих прежние парадигмальные рубежи. Несколько случающихся синхронно таких – в динамике культуры выступающих *новациями* – событий или последовательность таковых могут быть растянуты в физическом времени на

годы, десятилетия и даже века, но совпадают с «историческими моментами» необратимости, открывающими спектр возможностей дальнейшего развития, из которых реализованной оказывается лишь одна, – и после этих событий культур-система уже не может вернуться в прежнее состояние: происходит тот парадигмальный сдвиг, который определяет новое системное качество, т.е. переход к новой культур-системе.

Мы полагаем, что в первой социокультурной трансформации такой сингулярностью правомерно считать цепь событий/рассказов/впечатлений, связанных с учением Христа и распространением христианства, как культурного аттрактора. Сегодня в принципе невозможно представить ни историю, ни культуру Европы без «Исповеди» св. Августина Аврелия и «Утешения философией» Северина Боэция, без мощных, как крепости, стен романских храмов и рукописных фолиантов Святого Писания, без величественных и ажурных готических соборов и «Сумм» Фомы Аквината, – а ведь этого могло и не случиться, если бы не окончательный распад полисной системы (*имперская* форма политической жизни Рима оказала существенное, определяющее влияние на все сферы культуры позднеантичного мира), если бы не труд (и труды – произведения) философов-апологетов I – III вв. и если бы не поддержка христианства императорами Рима в начале IV в. Можно признать, что совместное – синергичное – действие именно этих трёх культурных событий сыграло решающую роль в переходе к принципиально иному (в сравнении с Античностью) парадигмальному основанию культуры, к новым *меркам человеческого* и, следовательно, новым антропогенным рубежам. Утверждение практически на всей территории Западной Европы христианства, его ценностей, его свода правил жизни как мировоззренческой основы (цивилизационного ядра) средневековой культур-системы – это, неоспоримо, результат системных качественных изменений, запущенных в начале первой социокультурной трансформации.

Завершившаяся социокультурная трансформация означала переход от античной культур-системы к средневековой. Стержнем средневековой культур-системы, определившим диапазон её парадигмальных границ, стал теоцентризм, пришедший на смену античному космоцентризму.

§ 2. Социокультурная трансформация при переходе от Средневековья к Новому времени: феномены Возрождения и Реформации

Переход от средневековой культур-системы к новоевропейской был осуществлён в ходе второй социокультурной трансформации, представленной в континууме европейской культуры эпохой Возрождения (включающей в себя и Реформацию, которую иногда рассматривают как относительно самостоятельную эпоху¹).

Вопрос о хронологических рамках Возрождения, как справедливо подчёркивают как отечественные, так и зарубежные исследователи, является дискуссионным². Мы в нашем анализе будем придерживаться позиции, в соответствии с которой в Италии этот период охватывает XIV-XVI вв., а в остальных странах Европы – XV-XVI вв. Именно за это время в культурном сознании европейцев под влиянием занятий *studia humanitatis* (само возникновение которых можно считать своеобразной демаркационной линией между Средневековьем как культур-системой и собственно переходной эпохой) происходят те содержательные изменения парадигмального уровня, которые отражают и выражают суть трансформационных процессов и названы нами парадигмальными сдвигами. (В скобках отметим: мы не видим необходимости

¹ См., например: Эпоха Реформации. Европа / А.Н. Бадак, И.Е. Войнич, Н.М. Волчек и др. – Минск: Харвест, 2002. – 624 с.

² См., например: Бицилли П.М. Место Ренессанса в истории культуры. – СПб.: Мифрил, 1996. – 256 с.; Гарэн Э. Проблемы Итальянского Возрождения. – М.: Прогресс, 1986. – 396 с.; Петров М.Т. Проблема Возрождения в советской науке. Спорные вопросы региональных Ренессансов. – Л.: Наука, 1989. – 242 с.; Типология и периодизация культуры Возрождения. – М.: Наука, 1978. – 280 с.

описывать историю появления «*studia humanitatis*» и углубляться в характеристику этой исторической формы гуманизма, поскольку она достаточно изучена, – так же, как вполне раскрыта и мировоззренческая значимость идеи человека как инобытия Бога, т.е. самой идеи *humanitas*, равно как и ренессансных исследований человеческого).

Культура Возрождения наиболее отчётливо проявилась в Италии – стране, которая на рубеже XIV-XV вв. вступила на путь формирования нового социально-экономического уклада. Несколько позднее значительное распространение ренессансные тенденции получили в нидерландских, а также в некоторых прирейнских и южногерманских городах. Отечественные культурологи и историки искусства отмечают, что круг влияния культуры Возрождения был гораздо шире и в итоге охватил также территории Франции, Испании, Англии, Чехии, Польши, где «новые тенденции проявились с разной силой и в специфических формах»¹.

Следуя избранному методологическому принципу, сначала выявим детерминацию, проанализируем причины Ренессанса в истории европейской культуры в целом, и в Италии в частности.

Одну из основных причин перехода к новой культур-системе следует искать в специфике экономического развития Италии на указанном хронологическом отрезке. К XIV в. средневековая цивилизация в Италии, по сравнению с другими регионами Европы развивающаяся несколько быстрее, не только достигла своего апогея, но и исчерпала свои возможности: исследователи отмечают, что в силу исторически обусловленной роли Италии как центра религиозной жизни средневековой Европы (что позволило аккумулировать значительные доходы) в ней впервые были созданы необходимые экономические

¹ История зарубежного искусства. Указ. изд. – С. 140.

условия для выхода из типично средневековой цивилизации¹. Свободные итальянские города, опираясь на передовые формы торгово-промышленного и финансового предпринимательства, монопольные позиции на внешних рынках и широкое кредитование европейских правителей и знати, обрели экономическую мощь, что способствовало формированию нового явления в духовной жизни Италии рубежа XIV-XV вв. – городской культуры. Её специфика задавалась тем, что города, как правило, первоначально образовывались за счёт ремесленников, мастеров, торговцев, которые, покинув крестьянское хозяйство, рассчитывали только на себя. Это были предприимчивые люди, которых не пугало соперничество, конкуренция, самостоятельность. Чувство хозяина, который сам и производит, и распоряжается своим доходом, несомненно, рождало новое отношение к себе и к миру, что, в свою очередь, способствовало появлению той новой мировоззренческой установки, которая впоследствии позволила постепенно лишиться теоцентризм статуса культур-доминанты. Формирование городской культуры, как отмечают исследователи, в значительной степени способствовало переходу к новой культурной парадигме².

Именно независимые города Северной и Центральной Италии, богатые и процветающие, чрезвычайно активные экономически и политически, стали основой новой культуры, которая по своей общей направленности и характеру складывалась как светская. Следовательно, основа зарождения перехода к новой культурной парадигме была подготовлена и социальной базой. К анализируемому периоду в Италии чётко оформленные сословия не сложились, а феодальная знать оказалась вовлечённой в бурную городскую жизнь и была тесно связана с купеческой верхушкой, а также состоятельным слоем

¹ См., например: Горфункель А.Х. Гуманизм – Реформация – контрреформация // Культура эпохи Возрождения и Реформация. – Л.: Наука, 1981. – С. 7-19; Стам С.М. Гуманизм и церковно-реформационная идеология // Там же. – С. 29-39.

² Чернокозов А.И. История мировой культуры. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1997. – С. 96.

пополанства. Отечественные медиевисты и исследователи культуры Ренессанса подчёркивают в этой связи следующую особенность итальянского общества этого этапа: «здесь ценилась и культивировалась свобода полноправных граждан, их равенство перед законом, доблесть и предприимчивость, которые открывали путь к социальному и экономическому преуспеванию»¹. В городской среде более выпукло проявлялись новые черты мирозерцания и самосознания различных прослоек общества. Доказательством этого служат деловые книги, письма представителей видных семейств, например, Флоренции и Венеции. В них отчётливо отразились умонастроения как патрициата, так и пополанской среды². Показательно само существование такого рода литературы, свидетельствующей о высокой образованности пополанства.

Мировоззренческие изменения коснулись сознания практически всех слоёв итальянского общества.

В среде предпринимателей и торговцев этого времени особо начинает цениться трезвость практического мышления, высокое качество профессиональных знаний, деловой рационализм, широта кругозора и образованности. При этом принципы корпоративного (цехового) сознания постепенно уступали место индивидуалистическим тенденциям. Наряду с нарастанием идеи обогащения сохранялись понятия групповой и личной чести, уважение к законам. Однако типичный для средневековых итальянских городов культ коммунальных свобод постепенно начинает сочетаться с попытками аргументированного оправдания обмана государства при уплате налогов – в пользу семьи или рода.

¹ История культуры стран Западной Европы в эпоху Возрождения / Под ред. Л.М. Брагиной. – М.: Высшая школа, 1999. – С. 18.

² См. подробнее: Итальянский гуманизм эпохи Возрождения. Сборник текстов. Ч. 1-2. – Саратов: Издательство Саратовского Университета, 1984/1988. – 240/190 с.

Такой «мировоззренческий разворот» можно считать непосредственным признаком социокультурной трансформации, проявившейся, в данном случае, на уровне личностного восприятия происходивших изменений, вследствие чего в ориентированной на светские дела купеческой морали стали преобладать новые ценности: активность человека, энергичные личные усилия, без которых нельзя добиться профессионального успеха и материального достатка и т.д.

Изменения мировоззренческого плана затронули и старинные аристократические фамилии Италии, которые можно считать оплотом духовного консерватизма, поскольку в них традиционно прочно сохранялось представление о доблестях и высоко ценилась фамильная честь. Несмотря на это, изменение системы взглядов на мир и на место в нём человека не обошло стороной и этот слой общества. Как свидетельствуют источники, в жизненный обиход знати входило торгово-промышленное предпринимательство, порождавшее практический рационализм, расчётливость, новое, рационализированное отношение к накоплениям¹. Изменения затронули в этой среде и представление о служении государству. Аналитики отмечают, что стремление знатных родов играть ведущую роль в городской политике активизировало не только личные амбиции в сфере власти, но и патриотические настроения². Выразилось это в том, что служение государству на административном поприще оттесняло на второй план военную доблесть, которой традиционно гордились аристократические фамилии Италии.

Купечество средней руки и цеховые мастера, а также представители интеллигенции (духовенство, врачи, юристы) выступали за сохранение социального мира и процветание города-государства, сближаясь в этом

¹ См., например: Алигьери Д. Новая жизнь. Божественная комедия. – М.: Художественная литература, 1967. – 688 с.; Петрарка Ф. Сочинения философские и полемические. – М.: РОССПЭН, 1998. – 477 с.

² История культуры стран Западной Европы в эпоху Возрождения. Указ. изд. – С. 19.

отношении с предпринимательским классом. Однако традиции корпоративизма здесь были более прочными, чем в среде «деловых людей»¹. В этом, по нашему убеждению, и заключена основная специфическая черта переходных периодов: в составляющих социокультурной реальности проявляется существо разных культурных парадигм. Иными словами, какие-то элементы культуры уже соответствуют новой культур-системе, другие же ещё развиваются по принципам прежней парадигмы, в данном случае – средневековой.

Так, в городах Италии XIV-XV вв. мировоззренческие принципы Средневековья были по-прежнему актуальны в некоторых слоях общества: как отмечают исследователи, к таковым относилась низовая городская среда², в которой часто возникали вспышки социального протеста, складывались свои представления о справедливости, далёкие от настроений и правящей верхушки, и от менталитета ремесленной среды попопанства. Крестьянство было тесно связано с городом и пополняло ряды его неквалифицированных рабочих. Эта среда была наиболее консервативна по отношению к происходившим изменениям, именно в ней продолжали прочно сохраняться традиции средневековой культур-системы.

Таким образом, утверждение нового мировидения в сознании разных социальных слоёв Италии в переходный период происходило неравномерно. Высшие слои общества выступили движителями культуры Возрождения, низовая часть на ментальном уровне в бóльшей мере придерживалась средневековой традиции, в то время как интеллигенция занимала некое срединное положение между ними. Вместе с тем, такая разнородность ценностно-смыслового поля отражает существо Ренессанса, позволяя характеризовать его именно как социокультурную трансформацию. При этом, трансформационные процессы,

¹ Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. – М: Наука, 1989. – С. 137.

² Там же. – С. 147.

например, в Италии XVI века завершились и, как отмечают исследователи, все социальные слои были охвачены гуманистическим стилем мышления: «и то, что этот стиль вошёл в плоть и кровь человека, занятого вполне не гуманистической областью деятельности – техникой, вот что особенно важно»¹.

Среди причин утверждения переходной ренессансной культуры именно в Италии может быть названа также развитая система образования – от начальных и средних школ, содержащихся на средства городской коммуны, домашнего обучения и профессиональной подготовки в лавках купцов и ремесленников до многочисленных университетов. В последних, как указывает Н.В. Ревякина, в отличие от других стран, рано начали преподавать дисциплины, ориентированные на развитие творческих способностей человека (прежде всего в сфере искусства), которые в значительной степени способствовали утверждению гуманистической идеологии².

Идейные истоки культуры Возрождения обнаруживаются уже в провансальской лирике и поэзии вагантов, в городской сатире и новеллистике, в философии Шартрской школы, Пьера Абеляра, Иоанна Солсберийского. Анализ этих источников показывает, что светские мотивы, проявлявшиеся в них, попытки освободить, например, философию от догматизма, – всё это готовило почву для культуры Возрождения с её переходным, трансформационным по сути мировоззрением, а также подобным, не определяемым однозначно, представлением о мире и человеке. В Италии эти новые веяния со всей очевидностью, как справедливо отмечают исследователи, проявились в

¹ Харитонович Д.Э. К проблеме восприятия гуманистической культуры в итальянском обществе XVI в. (Ваноччо Бирингуччо и его трактат «Delapirotechnia») // Культура Возрождения и общество. – М.: Наука, 1986. – С. 161.

² Ревякина Н.В. Гуманистическое воспитание в Италии XIV – XV вв. – Иваново: Иван. гос. ун-т, 1993. – С. 19.

творчестве Данте Алигьери¹. В его «Божественной комедии» мы находим немало идей, в сущности, гуманистических по своей направленности. В частности, например, это новое понимание благородства как итога собственных усилий человека, это образы сильных личностей, способных преобразовать окружающую действительность, что найдёт отражение в антропоцентризме, в котором человек станет центром познавательного интереса, центром размышлений. В этой связи, наиболее общей отличительной мировоззренческой чертой Возрождения выступит утверждение идеала гармоничности человека и цельности мироздания, рассматриваемых, в отличие от средневекового мышления, как самодовлеющие сущности, а не через призму идеи Бога.

Таким образом, наступление переходной эпохи (культуры Возрождения) в Италии было детерминировано изменениями не только в социально-экономической сфере (начавшимся переходом от феодальной к капиталистической системе хозяйствования с соответствующим изменением социальной структуры общества), но и сугубо культурными процессами – возрастанием значимости *городской культуры* и изменениями в сознании итальянского общества, а именно: формированием, распространением и утверждением гуманистической мировоззренческой установки, по сути, сыгравшей роль идеологии ранней буржуазии.

Подобные детерминанты характерны и для других стран Европы. В частности, Германия к XVI в. уже вступила на путь активного развития рыночных отношений и новых элементов в производстве. Почва для ренессансной культуры была подготовлена и общим высоким уровнем духовной и материальной культуры, в развитии которой первостепенную роль играли

¹ См., например: Абрамсон М.Л. От Данте к Альберти. – М.: Наука, 1979. – 186 с.; Голенищев-Кутузов И.Н. Творчество Данте и мировая культура. – М.: Наука, 1971. – 552 с.; Доброхотов А.Л. Данте Алигьери. – М.: Мысль, 1990. – 208 с.

города, с возраставшим обмирщением жизни общества. В Германии, как и в Италии, но несколько позднее, формируется городская культура.

Мировоззренческий аспект перехода к новой культур-системе в Германии был тесно связан с социальным и выражался в активной критике клира и церковных институтов не только с нравственно-религиозных, но и с политических позиций. Эта критика опиралась на возникшие в XIV в. учения противников светских притязаний папства – Марсилия Падуанского и Вильяма Оккама. Это направление получило дальнейшее развитие в образованной среде южно-германских городов, где в середине XV в. вынашивались планы имперских реформ и антиримские проекты создания национальной немецкой церкви по образцу Франции, ограничивавшей права папы на своей территории.

Однако пример Германии показывает и вполне определённое отличие социальных причин зарождения новой культур-системы, по сравнению с Италией. Если в последней, по определению не могла начаться массовая критика церковного клира (Рим – религиозная столица Европы), то в Германии, как и во многих других странах, это стало одной из социальных детерминант зарождения новой культурной парадигмы.

Как и в Италии, новая – новоевропейская – культурная парадигма в Германии была подготовлена, наряду с социально-экономическими изменениями, и системной философско-методологической переориентацией (с примата толкования проблем *божественного* на изучение/толкование проблем *природного* и *человеческого*), представленной в учении Николая Кузанского. Концепция этого мыслителя наиболее ярко отражает переходный характер эпохи, являясь неким идейным конгломератом, в котором сочетаются культурные смыслы уходящей средневековой культур-системы и нарождающейся новоевропейской. В частности, подчёркивая бесконечность Бога, Кузанец характеризует его как «абсолютный максимум», определяя как «...то единое, которое есть; в нём всё, поскольку он – максимум; а поскольку ему ничто не

противоположно, с ним совпадает и минимум. Тем самым он пребывает во всём»¹. Николай Кузанский чутко уловил мировоззренческую трансформацию эпохи, которую и выразил в рассмотрении проблемы места человека в мире. Переходный, трансформационный характер его воззрений и в этом вопросе отмечают многие исследователи². Если для средневековой культур-системы было характерно понимание человека как соединения материального тела и нематериальной души (например, в концепции томизма душа – это субстанциальная форма тела, его завершающее осуществление), то Кузанский понимал человека как микрокосм. Причём, это специфический микрокосм, поскольку он обладает сознанием, в котором содержатся образы всех вещей, в том числе Бога, ангелов и т.п. Следовательно, он специфическим образом свёрнуто заключает в себе все природы: «...именно человеческая природа, вознесенная над всеми созданиями бога и немного уступающая ангелам, свертывает в себе и разумную и чувственную природы, сочетает в себе все миры и за то справедливо именуется древними философами микрокосмом, малым миром»³.

В немалой степени на становление новой культурной парадигмы в Германии повлияло развитие научного знания. Для естественнонаучных интересов гуманистов XVI в. оказались особенно важны достижения предшествующего столетия в математике и астрономии, в частности, попытки Николая Кузанского обосновать необходимость точных измерений и количественных методов, а также, как отмечают культурологи, существенную

¹ Кузанский Н. Об учёном незнании // Кузанский Н. Сочинения: в 2 т. Т.1: Перевод / Общ. ред. и вступит. статья З.А. Тажуризиной. – М.: Мысль, 1979. – С. 51.

² См., например: Гейгер Л. История немецкого гуманизма / Пер. с нем. Вилларский Е.Н.; под ред. и с предисл. Форстена Г.В. – СПб.: Тип. Меркушева, 1899. – 355 с.; Либман М.Я. Очерки немецкого искусства позднего средневековья и эпохи Возрождения. – М.: Советский художник, 1991. – 206 с.

³ Кузанский Н. Об учёном незнании // Указ. изд. – С. 150.

роль сыграли труды видных деятелей Венского университета Г. фон Пойербаха¹ и И. Региомонтана². Современные исследователи подчёркивают, что особенно был велик вклад последнего в тригонометрию, создание нового астрономического календаря³. Развитие научных знаний давало основания для нового понимания роли разума в преобразовании бытия, показало возможности человека как действенной силы, наряду с Богом, что также способствовало утверждению в мировоззрении принципов гуманизма и антропоцентризма.

Гуманистические идеи в Венском университете развивал итальянский мыслитель Эней Сильвий Пикколомини. Ему в немалой степени принадлежит заслуга развития гуманизма в Германии. Известно, что он обосновал гуманистическую программу сочетания новой образованности и благочестия, сам читал курс лекций о древнеримских поэтах. Наибольшее значение имело его описание Германии, где он впервые сопоставил образ жизни древних германцев и образ современного ему государства. Исследователи наследия Энея Сильвия признают, что это позволило показать качественные изменения в развитии культуры страны, движущейся по пути утверждения гуманизма⁴.

Однако, наряду с внутренними причинами принципиальную роль в становлении новой культуры в Германии сыграли внешние факторы, к каковым относится, прежде всего, влияние Италии: образцы творчества, идеи, подходы к проблемам жизни и науки и т.п., – всё это было воспринято германскими гуманистами и использовано с учётом местных традиций. Подобное влияние оказала культура Италии и на другие страны Европы, поэтому итальянский Ренессанс считается общепризнанным двигателем общеевропейского Возрождения.

¹ Немилов А.Н. Немецкие гуманисты XV в. – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1979. – 165 с.

² Белый Ю.А. Иоганн Мюллер (Региомонтан). – М.: Наука, 1985. – 128 с.

³ История культуры стран Западной Европы в эпоху Возрождения. Указ. изд. – С. 116.

⁴ Гейгер Л. Указ. соч. – С. 29.

В Швейцарии уроженец Цюриха Феликс Геммерлин по примеру итальянцев увлёкся собиранием работ античных авторов. С начала 1460-х годов, как свидетельствуют исследования, здесь стали появляться переводные произведения итальянских гуманистов¹. Так, Базель постепенно превратился в один из главных центров гуманистической мысли за пределами Италии.

Подготовка почвы для утверждения парадигмы новоевропейской культур-системы в Нидерландах оказалась связана как с влиянием итальянского Ренессанса, так и с внутренними условиями – со школьной и издательской деятельностью общества «Братья общей жизни». В последней трети XV в. эту школу возглавил Александр Гегий. Известно, что он впервые в Нидерландах ввёл изучение греческого языка в школе и всячески отстаивал необходимость изучать сочинения античных классиков². Утверждению идеалов Возрождения, несомненно, способствовало и то, что по уровню развития городов Нидерланды уступали в Европе только Италии, что повлияло на развитие всех сфер культуры и, в особенности, искусства³.

Социально-экономические процессы детерминировали зарождение новой культурной парадигмы и в Англии. Процессы обновления жизненного уклада и всех составляющих английской культуры были связаны, в первую очередь, с созидательной деятельностью богатых городских корпораций и благотворительностью частных лиц, которые вкладывали большие капиталы в светское строительство. Другим объектом благотворительности разбогатевших предпринимателей и купечества стали церковные и светские грамматические школы и университетские колледжи.

¹ Ревуненкова Н.В. Ренессансное свободомыслие и идеология Реформации. – М.: Мысль, 1988. – С. 137.

² Воронина Т.С., Мальцева Н.Л., Стародубова В.В. Искусство Возрождения в Нидерландах, Франции и Англии. – М.: Искусство, 1994. – С. 37-39.

³ Никулин Н.Н. Искусство Нидерландов XV – XVI вв. – Л.: Искусство, 1987. – 160 с.

В социальном отношении становление новой культур-системы в Англии было связано с развитием литературы. Уже во второй половине XIV в. зарождаются раннегуманистические тенденции в английской литературе, ярко воплотившиеся, например, в поэзии Дж. Чосера¹.

Кроме того, к XV в. активизировались связи Англии с Италией, способствовавшие всё большему распространению идей гуманизма. В университетской и придворной среде появлялось всё больше поклонников классического образования. С середины XV в. в Оксфордском университете начинается эпоха «классицизма» – углубленного изучения античных авторов. Всё больше англичан отправлялись учиться в университеты Италии, знакомились с античными памятниками, древней и новой литературой. Можно с уверенностью сказать, что период кон. XV – пер. пол. XVI вв. был временем становления ренессансной культуры и зарождения новоевропейской культур-системы в Англии, где носительницей гуманистических идей выступала преимущественно университетская и придворная элита.

Возрождение во Франции также синтезировало национальные и итальянские традиции. В культуре французского Ренессанса нашли выражение особенности социально-экономического развития этой страны, слабость зарождающегося капиталистического уклада и буржуазии, усиление власти государства и складывание абсолютизма, – отсюда её придворно-дворянский, по преимуществу, характер, преобладание политико-этических идей, ярко выраженное национальное самосознание и патриотизм.

Предренессансные тенденции в культуре Франции отмечаются на рубеже XIV – XV вв. Авиньонское пленение пап обеспечило Франции широкие контакты с итальянской культурой. Пребывание Петрарки во Франции способствовало

¹ Сапрыкин Ю.М. От Чосера до Шекспира: этические и политические идеи в Англии. – М.: Издательство Московского университета, 1985. – С. 56.

утверждению культа античной и итальянской традиции. Центром распространения новых идей стал Наваррский коллеж.

Гуманистическая культура во Франции, как и в других регионах Европы, распространялась через систему образования – в становлении культуры Возрождения, в социальном аспекте, первостепенную роль играла реформа системы образования, начавшаяся с борьбы со схоластикой, господствовавшей в Парижском университете. К концу XV в. здесь встретились Эразм и основатели первого кружка гуманистов в Сорбонне Гийом Фише и Роббер Гаген. Они изучали и издавали античных и итальянских авторов. Однако, как убедительно показал М.М. Бахтин, главным деятелем этого периода был Жак Лефевр д'Этабль¹: именно благодаря ему французское общество познакомилось с античным наследием.

Итак, к исходу XV в. трансформационные процессы охватили практически всю Европу: в культуре каждой страны – в той или иной форме и мере, в соответствии с историческим опытом и национальной спецификой – обнаруживали себя идеи гуманизма и иные ренессансные принципы. Обратимся к контент-анализу сущностных характеристик культуры Возрождения.

Современное гуманитарное знание трактует Ренессанс как исторический процесс, связанный с коренными изменениями в мировоззрении людей, поворотом от религиозно-космических воззрений к гуманистическим, к самоутверждению человеческой личности², – иначе говоря, процесс парадигмального сдвига, который, в конечном счете и в синергии с парадигмальным же сдвигом в самом религиозном сознании европейцев путём *реформирования* христианства, завершился формированием новоевропейской

¹ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М.: Эксмо-Пресс, 2014. – С. 15-17.

² Ренессанс // Культурология: словарь-справочник / Н.В. Шишова. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2009. – С. 305-306.

культур-системы. В концентрированном виде основное содержание культуры Возрождения можно выразить в трёх понятиях: гуманизм, натурализм и универсализм, выполнившие роль культурных аттракторов в становлении новоевропейской культур-системы.

Гуманизм становится отправной точкой и сквозным ценностным смыслом всей эпохи, воспевая и превознося человека как прекрасное творение Бога, утверждая достоинство человека как индивида, его свободу и всестороннее развитие. Гуманизм выступает как некое духовное движение в итальянской, а затем и заальпийской культуре, причём, как справедливо подчёркивает А.Х. Горфункель, это движение можно оценить как «филологию, выступающую в роли идеологии»¹, в том смысле, что изначально оно распространилось в литературной среде и оттуда охватило всё итальянское, а затем и остальное европейское общество. За основу гуманистической идеологии были взяты принципы античных мыслителей, в частности, этическое учение Платона².

В условиях Возрождения человеку в большей степени становится интересной земная красота, а не небесная. Благодаря, во-первых, новой (а на самом деле – «возрождённой» старой, в сущности – неоплатонической) трактовке Бога не как трансцендентного, т.е. не принадлежащего тварному миру, существа, но как начала, слитого с Природой, тождественного миру и одухотворяющего Вселенную, и, во-вторых, благодаря новому самоощущению (человек – сам творец – свободен и самодостаточен, т.е. не нуждается в «высшей опеке» и сам принимает решения) ренессансный человек помыслил-почувствовал Бога как нечто близкое. Мир наполнен божественной красотой, и задача человека – познать и отобразить её. Прекрасное в искусстве – результат обобщения

¹ Горфункель А.Х. Гуманизм – Реформация – контрреформация // Культура эпохи Возрождения и Реформация. Указ. изд. – С. 8.

² Брагина Л.М. Гуманизм и предреформационные идеи во Флоренции в конце XV века // Там же. – С. 49-61.

прекрасного в природе. Важнейшим условием и целью творчества художников, философов, учёных эпохи было наглядное и адекватное отражение мира. В этом и проявляется ренессансный натурализм.

Третьей характеристикой эпохи становится универсализм. Человек эпохи Возрождения ощущает себя не греховным существом, а прекрасным созданием Бога, которому дана способность творить. Тем самым человек уподобляет себя Богу, пытается создать иное бытие, выйти за рамки возможного. Слияние античного и христианского мировоззрений, земной и божественной красоты, возведение человека на уровень Творца, переплетение науки, философии и искусства, стремление *титанов эпохи* охватить все сферы творческой деятельности, несомненно, являются проявлением универсализма эпохи Возрождения.

Все указанные характеристики – гуманизм, натурализм, универсализм – теснейшим образом связаны между собой. Человек эпохи Возрождения помыслил Бога как нечто близкое в результате некоего мировоззренческого соединения пантеизма и принципа универсализма (который сам может быть интерпретирован как «гуманизм во вселенском масштабе»), и из этого следует натурализм эпохи: нужно как можно более правдиво изображать телесность, плоть, которая не может быть безобразной, поскольку Бог – везде. Иными словами, ренессансное гуманистическое мировоззрение было бы невозможно без возрождения интереса к телесности, без «восстановления прав» человеческого тела. Из этого следует то «оправдание плоти», нарушение меры которого в соединении с принципом безмерной же свободы и привело к необходимости пересмотра культурной парадигмы: вот почему (и где: требовалась новая модель человека культуры, ибо «титан Возрождения» не мог быть универсальной моделью) антропные – как антропогенные – границы культуры вновь нужно было «передвигать».

Анализ исследований по проблеме специфических характеристик культуры Ренессанса¹ показывает, что в гуманитаристике практически утвердилась позиция, в соответствии с которой Возрождение, проанализированное в аспекте указанных выше характеристик, представляет собой переходную эпоху от Средневековья к Новому времени в континууме европейской культуры. В частности, исследователи отмечают присутствие в культуре Ренессанса античного и средневекового начал, что обусловило «её раздвоенность, противоречивость, наконец, трагичность. С одной стороны – это эпоха радостного самоутверждения человека, творчества и наслаждения земной жизнью, а с другой – ощущения трагичности своего существования, ограниченности, конечности»². Принимая такую оценку, мы, тем не менее, уточняем, что отмеченная «раздвоенность» культуры указанного периода определяется, прежде всего, сочетанием двух концептуальных начал: средневекового и трансформированного античного, т.е. не аутентичного – взятого с античной почвы, а переработанного с учётом новых социально-экономических реалий, образующих культурное существо европейской истории XV-XVI вв. Эту особенность достаточно подробно проанализировал Н. Бердяев в работе «Смысл творчества», где он приходит к выводу, что «тайна Возрождения – в том, что оно не удалось. Никогда еще не было послано в мир таких творческих сил, и никогда еще не была так обнаружена трагедия творчества»³. Действительно, ощущавший себя едва ли не равным Творцу, ренессансный художник-титан, одержимый «героическим энтузиазмом», ставил перед собой задачи онтологического порядка, т.е. в мире культуры заведомо невыполнимые.

¹ См., например: Бицилли П.М. Место Ренессанса в истории культуры. Указ. изд.; Гарэн Э. Проблемы Итальянского Возрождения. Указ. изд.; Рутенбург В.И. Титаны Возрождения. – Л.: Наука, 1991. – 153 с.; The Cambridge History of Renaissance philosophy, ed. G. Skinner and E. Kessler. – Cambridge: University Press, 1988. – 259 p. и др.

² Ренессанс // Культурология: словарь-справочник. Указ. изд. – С. 308.

³ Бердяев Н.А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. – М.: АСТ: АСТ Москва: Хранитель, 2007. – С. 445.

Художественное творчество, психологическое по своей природе, таких «теургических» задач не решает: его результат – идеальное (образ), а не реальное. Опора художников Возрождения (особенно, Северного) на достижения эпохи Античности (воплощение гармонии в материи, в зримой и вещественной форме) и их устремленность в высший, *открытый Христом*, мир не совпадают. К тому же, эта противоречивость с сер. XV века нашла отражение и в идеологии гуманизма. Однако, как отмечают исследователи, истоки этих явлений следует искать «во-первых, в наметившихся глубоких социальных сдвигах и, во-вторых, во внутренней ограниченности, противоречивости самой идеологии ренессансного гуманизма»¹. Все указанные противоречия, как в идеологии гуманизма, так и в культуре Возрождения в целом, указывают на переходный характер эпохи.

Характеризуя особенности культуры Возрождения как переходной эпохи, другие исследователи отмечают, что в ней «старое и новое, переплетаясь, образуют своеобразный, качественно новый сплав»². Если продолжить удачную, на наш взгляд, метафору, то именно уникальность этого «качественно нового сплава», *отлитого*, как в специфических *изложницах*, в гуманизме, натурализме и универсализме эпохи, позволила Возрождению стать целостным эпохальным феноменом в континууме европейской культуры, составившим в её динамике существо второй социокультурной трансформации. При рассмотрении культуры Возрождения как феномена и переходной эпохи нужно учитывать то, что эти характеристики не только дополняют друг друга, но и теснейшим образом взаимосвязаны: в их взаимоотношении раскрывается диалектика как сущности и явления, так и причины, и следствия, поскольку противоречивая сущность эпохи,

¹ Стам С.М. Высокое Возрождение: идейное содержание, социальные истоки, общественное значение // Культура Возрождения и общество. Указ. изд. – С. 118.

² Возрождение // Новейший культурологический словарь: термины, биографические справки, иллюстрации. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2010. – С. 67.

обусловившая её переходный характер, проявляется в уникальной новизне «сплава», который можно – есть все основания – считать следствием «переходности» эпохи.

Проследим, как указанные особенности Возрождения проявили себя в различных сферах культуры: искусстве, науке, религии, философии.

Качественные изменения эпохи отразились на формировании нового отношения к искусству как особой области человеческой деятельности, которая не исчерпывается сферой религиозного. Ренессансный гуманизм выдвинул идею самостоятельности человеческого мира, существующего вместе с небесным. Область искусства стала пониматься как имеющая свой собственный порядок, не сводимый к сверхприродным истинам. Неизмеримо возрастает роль художника, который начинает сравниваться с Богом. Сами художники ставят своей целью подражание природе, считая при этом, что искусство даже выше природы.

Сфера творчества постепенно освобождается от церковной идеологии: всё больше ценится техническое мастерство, профессиональная самостоятельность, учёность, острый художественный взгляд на вещи и умение создавать произведения «живого», а не сакрального искусства, что отражало антропоцентристский дух творчества. И если сияющий витраж, грандиозный готический собор, монументальная скульптура были для человека Средневековья совершенно непохожими, отличными от всей его жизни, то в эпоху Возрождения искусство приближается к человеку: икона трансформируется в портрет, а, например, изображение священных событий – в уже не связанное с литургической драмой театральное действие. Всё это сказывается и на изменении средств художественной выразительности, среди которых основными становятся линейная перспектива и реалистическая трактовка человеческого тела за счёт сохранения естественных пропорций и техники светотени.

Как отмечают исследователи искусства Возрождения, эта эпоха создаёт теорию изобразительного искусства как специальную область знания, не

известную Античности и Средневековью¹, подчёркивая, тем самым, некую переходность периода, после которого, в условиях собственно новоевропейской культур-системы, теория изобразительного искусства окончательно оформится в самостоятельную дисциплину.

Признание самостоятельности художественной сферы привело к тому, что в эпоху Возрождения сформировалось современное представление об искусстве, которое отличалось от традиционного отождествления «искусства» и «ремесла», «умения», в античные времена называвшихся одним словом – *tekhnē* (причём, имелись в виду именно изобразительное искусство и архитектура, у которых, в отличие от музыки, поэзии (литературы) и танца, согласно древнегреческой мифологии, не было своих муз-покровительниц): ранее понятие «искусство», как отмечают исследователи, «включало все виды деятельности», на этапе Ренессанса это понятие обособляется².

Согласно средневековым представлениям, все искусства делились на «свободные» (риторика, геометрия), «возвышенные» (поэзия) и «механические» (живопись, скульптура). В эпоху Возрождения последние сблизились с «возвышенными» и «свободными». Живописец и ваятель стали философами, что было невозможно ни в Античности, ни в Средние века. В изобразительном искусстве произошли качественные изменения, давшие совершенно новый стиль, новую эстетику и творческий метод, – всё то, что станет базовым в теории и практике изобразительных искусств на протяжении всей новоевропейской культур-системы.

¹ См., например: Бенеш О. Искусство Северного Возрождения. – М.: Искусство, 1973. – 304 с.; Рутенбург В.И. Титаны Возрождения. Указ. изд.; Шрамкова Г.И. Искусство Возрождения. Италия. Нидерланды. Германия. Франция. – М.: Изобразительное искусство, 1977. – 368 с.

² Крайнева И.Б. Леон Батиста Альберти о роли искусства в обществе // Культура Возрождения и общество. Указ. изд. – С. 65.

Искусство, считали гуманисты, должно постигать подлинную сущность природы, раскрывая её красоту. Писатели, художники, мыслители этого периода стремятся не просто отразить природу «как непосредственно данную эмпирическую реальность, а изменить её в своих произведениях»¹. Причём, как подчёркивали сами художники, образ должен содержать квинтэссенцию красоты и быть лучше самой действительности. В этом, явно прослеживаемом *возрождении* античного принципа агональности (установки на соревновательность и достижение победы: «быть лучше»), мы усматриваем исток по меньшей мере двух существенных черт формирующейся новоевропейской парадигмы, т.е. это в дальнейшем обусловило оформление: а) новоевропейского прогрессизма и б) приоритетности – до абсолютизации – принципа рационализма. Леонардо да Винчи писал: «Живописец спорит и соревнуется с природой... Жалок тот мастер, произведение которого опережает его суждение; тот мастер продвигается к суждению, произведения которого превзойдены суждением»².

Художники Возрождения не только наблюдали и воспроизводили натуру, они изучали её и устанавливали закономерности, что предполагало необходимость активно задействовать рациональное начало. Важнейшим достижением искусства Возрождения было *открытие* – как начало использования в художественной практике в качестве нормы – прямой перспективы (математические расчёты которой гораздо раньше, чем это сделали великие архитекторы XV в. Альберти и Бруналески, осуществил в середине XIII в. Э.Ц. Витело(н), – его трудами пользовались Леонардо и Коперник; а ещё ранее – арабский учёный-универсал Ибн аль-Хайсам, более известный под латинизированным именем Альгазена: собственно, «Оптика» Витело

¹ Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. – М.: Мысль, 1998. – С. 57-58.

² Цит. по: Леонардо да Винчи // Эстетика: Словарь / Под общей ред. А. А. Беляева и др. – М.: Политиздат, 1989. – С. 181.

представляет собой переработку труда Ибн аль-Хайсама). Художественный метод Средневековья рассматривал предметы последовательно, часто меняя точку взгляда при переходе к другому предмету. При этом масштаб каждого отдельного изображения зависел от степени важности его для понимания внутреннего смысла целого. Искусство Возрождения стремилось к такому видению, которое охватывает физическое, охватываемое взглядом пространство в целом. Новое видение мира привело к открытию новых принципов построения художественного целого.

Отмеченные свершения будь-то в практике или теории изобразительного искусства, как отмечает С.М. Стам, были направлены на выражение сути эпохи: «идеи свободы, гражданственности, героической борьбы во имя прекрасной, гармоничной жизни человека на земле»¹.

Новые задачи, вставшие перед искусством и осознанные им, обусловили обогащение его видов и жанров. Опуская рассмотрение небывалого дотоле расцвета живописи, скульптуры, архитектуры, – это достаточно хорошо изучено и проанализировано историками, культурологами, искусствоведами, подчеркнём лишь два важных для нашего исследования аспекта: во-первых, это теснейшая связь возрожденческого художественного творчества с развитием научного знания эпохи, которое благодаря гуманистам «развернулось на 180°» – от познания божественного к познанию природного и человеческого. Не будет преувеличением сказать, что разработка линейной, а затем и воздушной перспективы, тщательное изучение анатомии человека стали поистине научными основами возрожденческого *реализма* как художественного метода и стиля, и то, что великие творцы, так называемые титаны Возрождения, были одновременно и исследователями, и инженерами – это общеизвестный и не подлежащий сомнению факт. Во-вторых, это талантливое возрождение некогда присущей

¹ Стам С.М. Высокое Возрождение: идейное содержание, социальные истоки, общественное значение // Культура Возрождения и общество. Указ. изд. – С. 118.

античному искусству, но утраченной в Средние века *человекообразности произведений*, что, быть может, ярче всего проявилось в ренессансной архитектуре: в ясном гармоничном облике сооружений, в классическом языке их форм, в их пропорциях и масштабах, соотнесённых с человеческими.

Думается, эти аспекты в наибольшей мере определили и две главные, на наш взгляд, особенности искусства Возрождения как переходной эпохи, т.е. черты, отличающие его от искусства старой – средневековой – культуры и содержащие потенциал дальнейшего развития сферы художественного творчества в условиях рождающейся новоевропейской культур-системы. Первая черта – это понятный массам, т.е. общедоступный, «демократичный» язык искусства: художественная практика Возрождения и её результаты – произведения – были обращены не к избранным, умевшим понимать язык символов, уходящих корнями в многовековые традиции, а ко всем, кто способен видеть красоту мира и человека, – собственно, этим и обусловлен общественный характер искусства Ренессанса, что, возможно, можно считать предусловием формирования в дальнейшем массовой культуры. Вторая черта подготавливала появление «великих стилей» (классицизма и барокко) – это единство стиля (и порождаемое благородством форм и красок *чувство единства стиля*), которое было присуще всем видам художественной практики Высокого Возрождения, образующим синтез искусств на основе равноправного сотрудничества всех его видов. А.Ф. Лосев справедливо подчёркивал, что Возрождение создало особую атмосферу эстетизма¹: недаром эту эпоху называют «золотым веком» европейского искусства. Эстетические эмоции властно проявляли себя во всех сферах жизни людей того времени. Прекрасным могло быть искусство войн, искусство управлять, искусство быть придворным. Даже в преступлениях Цезаря

¹ Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. Указ. изд. – С. 7.

Борджиа современники могли усмотреть «прекраснейший обман», насладиться «интеллектуальной прелестью» действий известного злодея. Жажда эстетических наслаждений и переживания отличают Возрождение от всех эпох. Вся жизнь того времени была действием, чудесным парадом, блестящим празднеством. Наслаждаться умом, чувствами, глазами – вот основной жизненный принцип/девиз *человека культуры Ренессанса*, – и эта, по сути, гедонистическая установка, весьма распространенная среди тогдашней итальянской элиты, явно свидетельствовала о глубоком системном кризисе средневекового образа жизни и средневекового культурного сознания.

Противоречивость Возрождения в XVI веке выразилась, как отмечают исследователи, в искусстве маньеризма¹, которое было характерно для многих регионов Европы², правда, в различные хронологические периоды.

Действительно, первая половина XVI века породила причудливые и напряжённые поиски в сфере художественной культуры. Творчество мастеров, прежде верных гуманистическим идеалам, приобрело сложный, драматический характер. Происходит отказ от гуманизма; начавшаяся Реформация стала вносить коррективы в возрожденческие смыслы, относящиеся и к деятельности (оспаривается положительное, одобрительное восприятие «творческих порывов» и «героического энтузиазма»), и к идеям-принципам (подвергается сомнению «человеческая самодостаточность и самооценность», т.е. собственно гуманизм). В изобразительном искусстве происходит своеобразное возрождение готической силуэтики, некоторых средневековых приёмов и техник, – и всё это в той же «парадигме раздвоенности»; только теперь не античное, а уже собственно

¹ См., например: Barilli R. *Maniera moderna e manierismo*. – Milano: Feltrinelli, 2004. – 308 s.; Würtenberger F. *Der Manierismus. Der europäische Stil des sechzehnten Jahrhunderts*. – Wien: Anton Schroll, 1979. – 251 s.; Тананаева Л.И. Некоторые концепции маньеризма и изучение искусства Восточной Европы конца XVI и XVII века // Советское искусствознание. – 1987. – Вып. 22. – С. 123-167.

² Например, в Чехии: Тананаева Л.И. Рудольфинцы: Пражский художественный центр на рубеже XVI-XVII вв. – М.: Наука, 1996. – 240 с.

возрожденческое начало, воплощённое в шедеврах признанных классиков Возрождения, выступает в роли «противоречия» как бы вновь возрождённому – в реформированном виде – христианскому.

В архитектуре возрос интерес к пространственному развитию композиции: здания всё больше подчинялись градостроительному замыслу, активнее вступали во взаимодействие с природной средой; ясная тектоника построек раннего Возрождения сменилась большей напряжённостью и конфликтным столкновением тектонических сил¹.

В творчестве некоторых художников проявлялись архаизирующие тенденции и склонность к увлечению незначительными бытовыми подробностями, – на это, как на тенденцию снижения художественного уровня, указывают не только отечественные исследователи², но и итальянские³.

Одной из главных тем скульптурных произведений позднего Возрождения стала борьба и неизбежная гибель героя, т.е. трагическая непримиримость конфликтов. Небывалой глубины и сложности достигла психологическая характеристика образов, отражённая в литературе маньеризма⁴.

Реализм позднего Возрождения обогатился пониманием противоречивости мира и взаимосвязи человека и окружающей среды, интересом к пространственной динамике, к изображению драматического массового действия, народных образов. Многие черты искусства маньеризма подготовили почву для новых тенденций, получивших закрепление уже в собственно новоевропейской культур-системе.

¹ История зарубежного искусства. Указ. изд. – С. 175.

² См., например: Культура Возрождения и общество / Отв. ред. В.И. Рутенберг, – М.: Наука, 1986. – 230 с.; Культурные связи в Европе эпохи Возрождения. – М.: Наука, 2010. – 211 с. и др.

³ Pinelli A. La bella maniera: artisti del Cinquecento tra regola e licenza. – Torino: Einaudi, 1993. – 207 p.

⁴ Чекалов К.А. Маньеризм во французской и итальянской литературах. – М.: Наследие, 2001. – 208 с.

Отказ от классичности реализма Высокого Возрождения, безусловно, является характерной особенностью маньеризма, что нашло отражение в нарушении естественных пропорций фигур, их нарочитой утонченности, гибкости и чувственной грации, в возрастании роли фантазии в композиции. Маньеристы стремятся своим искусством уже не «подражать натуре», а «превзойти её». Однако мы не разделяем позицию некоторых советских исследователей, которые, анализируя художественную практику маньеризма, характеризовали её как «чуждую культуре Возрождения», что было связано, по их мнению, с кризисом гуманизма¹. Во-первых, маньеризм господствовал в итальянском искусстве в 1520-1530-е гг. и после этого, в более позднее время, работали художники, обогатившие сокровищницу мировой художественной культуры – создавшие великие произведения по принципам классичности и каноничности гуманистических ценностей. Во-вторых, даже если данную попытку маньеризма найти новую художественную форму расценивать как отход от идей гуманизма, но рассматривать её как момент социокультурной трансформации, то это нужно признать естественным процессом в динамике культуры: художественная сфера охвачена поисками новых эстетических рубежей, и переходы в системе «прекрасное – безобразное» представляются совершенно закономерными моментами более масштабных парадигмальных сдвигов, тем более, что в маньеризме продолжается тенденция к утверждению принципа агональности, что происходит уже на несколько ином качественном уровне, но прослеживается не менее отчётливо, чем в ренессансном реализме XIV – XV вв.

Для нас важно зафиксировать, что искусство не только первым (из всех сфер культуры) откликнулось на трансформационные процессы, начавшиеся на европейском континенте в XIII – XIV вв., но именно искусство Возрождения в

¹ История зарубежного искусства. Указ. изд. – С. 164.

силу своей специфики – образности и обращению непосредственно к чувственно-эмоциональной составляющей мировидения – всецело и последовательно отразило переходный характер эпохи, наглядно демонстрируя все те изменения, которые происходили во внутреннем мире человека, в его отношении к жизни и самому себе. Этим объясняется характерное для Позднего Возрождения смешение (эkleктизм) и сложное сочетание стилей и направлений, обилие новых художественных экспериментов (плюрализация художнического опыта), основывавшихся, тем не менее, на принципах гуманизма, универсализма и натурализма, – всё это постепенно выкристаллизовывало те черты художественной практики, которые раскроются в новоевропейской культур-системе.

Менее заметные, но от этого не менее важные качественные изменения происходят в эпоху Возрождения и в научной сфере. Сразу обратим внимание, в этой связи, на специфику научного знания, магистральный путь которого – приращение и углубление достоверного знания, и кризисов в развитии науки в том смысле, в котором они проявляют себя в искусстве, мы не увидим, – кризис в науке, как правило, связан только с неспособностью «научно», т.е. непротиворечиво объяснить/принять новые открытия или замеченные в тех или иных явлениях закономерности в границах имеющейся системы научных методов/парадигм. Однако нас будут интересовать именно такие примеры, которые могут быть охарактеризованы как революционный прорыв в науке, т.е. качественно отличающиеся от наблюдаемых ранее и открывающие новые горизонты развития научного знания, которых прежде и не предвиделось. Поэтому здесь мы не будем касаться множества частных примеров развития науки в эпоху Возрождения¹, а остановимся лишь на тех, которые наиболее рельефно выражают трансформационные процессы в развитии научного знания.

¹ Истории развития науки в эпоху Возрождения посвящена многочисленная монографическая литература. См., например: Виргинский В.С. Очерки истории науки и

Одним из ключевых факторов, который, как отмечают многие исследователи¹, ускорил повсеместное наступление эпохи Возрождения, стало изобретение Иоганном Гутенбергом в середине 1440-х годов печатного прессы (на основе технологии, которой пользовались виноделы!) и печати наборными литерами, что, по сути, означало создание абсолютного для того времени новшества – целостного типографского процесса. На наш взгляд, именно это культурное событие – возникновение книгопечатания – может быть признано той принципиальной *сингулярностью*, вблизи которой и под действием которой в культурном поле Европы второй половины XV – XVI вв. совершались (и, что не менее важно, распространялись) основные содержательные изменения, своей совместной работой приведшие, в конечном счете, к синергичному результату – утверждению новоевропейской культур-системы. М. Маклюэн в своём известном исследовании показал, что это изобретение явилось принципиальным условием для становления такого типа ментальности, который впоследствии будет характерен для новоевропейской культур-системы. По мнению этого культуролога, технологии коммуникации до изобретения Гутенберга были в первую очередь ориентированы на устную речь и письменность. Характеризуя культуру до изобретения печатного прессы, М. Маклюэн отмечает: «рукописная культура была не способна стабилизировать язык или превратить его в унифицирующее средство общенационального общения»². Анализируя изменения, к которым привело это изобретение, исследователь подчёркивает:

техники XVI-XIX вв. – М.: Просвещение, 1984. – 287 с.; Кузнецов Б.Г. Идеи и образы Возрождения (Наука XIV-XVI вв. в свете современной науки). – М.: Наука, 1979. – 280 с.; Соломатин В.А. История науки. Указ. изд. или соответствующие разделы в: История культуры стран Западной Европы в эпоху Возрождения. Указ. изд.

¹ См., например: Маклюэн М. Галактика Гутенберга: Сотворение человека печатной культуры. – Киев: Ника Центр, 2004. – 432 с.; Немировский Е.Л. Изобретение Гутенберга. – М.: Наука, 2000. – 696 с.; Eisenstein E.L. The Printing Revolution in Early Modern Europe. – N.Y.: Cambridge University Press, 1983. – 406 p. и др.

² Маклюэн М. Галактика Гутенберга: Сотворение человека печатной культуры. Указ. изд. – С. 159.

«мир визуальной перспективы – это мир единого и однородного пространства. Такой мир чужд резонирующему многообразию звучащих слов»¹. В результате распространения печатного слова утверждается господство визуального восприятия над всеми другими его видами, что способствует формированию нового мировоззрения. М. Маклюэн убеждён (и с ним нельзя не согласиться), что такие впоследствии утвердившиеся явления новоевропейской культур-системы, как индивидуализм, протестантизм, капитализм и др. есть результат утверждения принципа печатной технологии. Он отмечает, что принцип «сегментации действий, функций и ролей распространяется повсюду, где только возможно»². Под воздействием «зрительного обезличивания опыта» происходят изменения и в социальном взаимодействии.

Следует отметить, что эпоха второй социокультурной трансформации характеризуется бурным развитием науки, особенно естествознания. В XV веке шло активное развитие натурфилософии. Как и во всякий переходный период, для начального этапа которого характерно постепенное низложение культур-доминантных характеристик предшествующей культур-системы, в ранней натурфилософии определяющими были магические и мистические представления. Однако уже в период Чинквеченто (XVI в.) основным объектом исследования становятся законы самой природы, что свидетельствовало о постепенном движении науки к методологическим принципам новоевропейской культур-системы. Чаще всего натурфилософия базировалась на идеях гилозоизма и пантеизма.

Несмотря на известные научные и технические достижения Средневековья (тяжёлый колёсный плуг, механические часы, нотная запись, доменная печь, первые химические производства и др.), база для качественных изменений, обеспечивших выход к новой научной парадигме, была создана в период второй

¹ Там же. – С. 97.

² Там же. – С. 110.

социокультурной трансформации – в эпоху Возрождения, и значительный вклад в это внесло систематическое использование эксперимента как основного метода проверки знания, мировоззренческими предпосылками чего, в свою очередь, выступили гуманизм, натурализм, универсализм и, в целом, сдвиг в самовосприятии и понимании человека (ощущение богобоязненности и богопокорности сменилось чувством самодостаточности и значимости в глазах Бога), выраженный в антропоцентризме, который не перестал служить базовой мировоззренческой установкой и в культуре Нового времени. Безусловным элементом этой духовной революции стало отношение к любой деятельности как к ценности и источнику общественного богатства, – ранее такое отношение было характерно только для интеллектуального труда. Революционность этих изменений заключалась в том, что теперь под право человека заниматься наукой, преобразовывать окружающую действительность подводилось идеологическое основание, коим выступал антропоцентризм. Всё это стимулировало бурный рост научного знания на этапе становления новоевропейской культур-системы.

В системе гуманитарного знания принципиально новые идеи были высказаны в теологии. Уже упоминавшийся Николай Кузанский поставил вопрос о взаимоотношениях между различными религиозными конфессиями. XV – нач. XVI в. – время обсуждения вопроса о необходимости установления отношений с исламом, особую актуальность которому придавал факт взятия мусульманами Константинополя в 1453 г. В целях установления мира, в противовес бытовавшим идеям нового крестового похода, Кузанец предложил встречу с мусульманами. Более того, он предложил встречу представителей всех религий, т.е. его мысль шла далеко вперёд и, во многом, по пути, на который мировая цивилизация уверенно вступила только в XX веке (идеи экуменизма и мультикультурализма). В своих работах по этой проблеме Николай из Кузы нарисовал «воображаемый образ небесного консилиума», в котором, по его

мнению, могли бы принять участие представители 17 религий¹. Между всеми религиями философ увидел глубокое единство, которое зиждется, при всём различии обрядов и доктрин, на вере в Бога. Он был убеждён, что экспериментальная проверка этого тезиса приведёт к тому, что людям останется только терпеть «различие в обрядах», всё же остальное приведёт к достижению согласия и единства в вере.

Эпоха Античности – эпоха политеизма – не знала ни религиозных «противостояний», ни, соответственно, проблем их «решения», а в Средневековье о подобном примирении монотеистических систем не могло быть и речи, – идеи же Николая Кузанского носили именно возрожденческий характер и обладали огромным культуротворческим потенциалом. Как показала история, в эпоху Нового времени и, особенно, в условиях *конца Нового времени* европейской культуре будут присутствовать и развиваться идеи религиозной терпимости, которые, несомненно, были заложены второй социокультурной трансформацией и также могут быть квалифицированы как парадигмальные сдвиги.

Но принято считать, что самое важное революционное открытие эпохи Возрождения было сделано в области точных наук. Совершил его Николай Коперник, и заключалось оно в изменении астрономических координат – в «открытии», т.е. обосновании гелиоцентрической системы. Свои взгляды он строил на радикальном пересмотре философских представлений о мире, пафос которых может быть выражен следующим образом: «мир сферичен, неизмерим и подобен бесконечности. Земля обладает некоторыми вращениями»². Таким образом, Коперник движение небесных тел объяснил их природой, вследствие чего отпала надобность в каких-либо *внешних двигателях*, в том числе, в Боге,

¹ Эта идея нашла разработку в работах: «О католическом согласии», «Об искании бога», «О Богосыновстве», «О видении Бога» // Кузанский Н. Указ. изд.

² Коперник Н. О вращении небесных сфер. – М.: Наука, 1964. – 653 с.

что подводило к пересмотру долгое время довлевшего принципа примата веры над разумом. Однако гелиоцентризм Коперника стал открытием, которое не могло быть в полной мере оценено в эпоху собственно второй социокультурной трансформации: его значение со всей очевидностью проявится позже, в новоевропейской культур-системе, на что обратил внимание А.Ф. Лосев: «...открытие Коперника было передовым и революционным событием для последующих веков, но для Ренессанса это было явлением возрожденческого самоотрицания»¹. На наш взгляд, приведенное высказывание из «Эстетики Возрождения» подтверждает, что её автор, выдающийся отечественный философ, характеризовал эту эпоху именно как переходную стадию в развитии европейской культуры.

Последователь Коперника Джордано Бруно, пришедший к идее бесконечного Космоса, которому присущ активный творческий импульс, высказал идею о необходимости восстановить культ природных богов Греции и религию, с помощью которой египтяне постигали божественные идеи. Вместе с тем, как справедливо подчёркивает А.Ф. Лосев, «как бы Бруно ни одушевлял свою Вселенную, он мог говорить о творце мира только в переносном смысле, а фактически никакого творца мира как надмировой абсолютной личности он никак не мог признать», тем самым Джордано Бруно выступил «предшественником новейшей точной науки»².

Прорывные открытия, заложившие основу развития знания в новоевропейской культур-системе, были сделаны и в сфере социально-политической мысли. Первым в ряду выдающихся мыслителей Возрождения назовём Никколо Макиавелли. Предметом его анализа стали мир человеческих отношений и государство – проблемы его образования, возвышения и гибели. По-новому он взглянул и на политику, на саму её сущность. Политика для

¹ Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. Указ. изд. – С. 544.

² Там же. – С. 471.

Макиавелли – самостоятельная область человеческой деятельности со своими целями и задачами, не зависящая не только от религии, но и от морали, которые сами должны быть подчинены целям политики, где единственными критериями являются польза и успех, достижение поставленных целей. Революционность воззрений Макиавелли заключалась в том, что он впервые открыто обосновал тезис, который до него имплицитно использовался многими политическими деятелями: «цель оправдывает средства» (это составило суть *макиавеллизма*), – хорошо то, что укрепляет государство, хороши те политики, которые добиваются успеха любыми средствами, включая обман, хитрость, коварство, или даже насилие, поскольку применение этих принципов на практике – в опыте политической борьбы – прежде всего, будет способствовать процветанию государства¹.

Различные конструкции идеальных моделей религиозной, политической и гражданской жизни были предложены во множестве утопий эпохи Возрождения, авторы которых, описывая идеальные города или республики с существенно различными, но противоположными современному им обществу структурами, хотели показать возможность иного образа жизни, более справедливого и более соответствующего человеческой природе и человеческому разуму. Такие идеальные социально-политические конструкции представлены в работах Томаса Мора² и Томазо Кампанеллы³, где отрицалась необходимость существующих институтов и предлагались гражданские и религиозные организации, сила которых состояла в их соответствии разуму. Важно подчеркнуть, что исторически существующей действительности не просто противопоставлялся иной общественный уклад, но указывалось на возможность

¹ Эти идеи отражены в: Макиавелли Н. История Флоренции. – М.: Азбука, 2015. – 512 с.; Он же. Государь. О военном искусстве. Трактаты и размышления. Указ. изд.

² Мор Т. Утопия / Пер. с лат и коммент. И.Н. Осинковского. – М.: Мысль, 1985. – 174 с.

³ Кампанелла Т. Город Солнца: О наилучшем государстве / Перевод с лат. и комментарии А. Петровского. – М.: АН СССР, 1954. – 227 с.

его практического осуществления, в чём, на наш взгляд, имплицитно содержалась идея необходимости экспериментальной проверки теории и, соответственно, признания эксперимента в качестве основного научного метода.

Идеи, содержащиеся в утопиях Ренессанса, были уже чужды Средневековью, но, с другой стороны, они ещё не принадлежали Новому времени, выступая, в содержательном ключе, как некая переходная форма литературного (и, отчасти, социально-философского) творчества.

Произошедшие в ходе второй социокультурной трансформации изменения в системе научного знания не только способствовали росту суммы знания, но привели к изменению и его социокультурного значения. Как отмечают итальянские исследователи, к концу XVI века «во Флоренции, например, увеличивается количество грамотных лиц, выходцев из крестьян и ремесленников»¹.

Итак, наряду с поступательным развитием научного знания в эпоху Возрождения, в этот период были сделаны такие открытия, которые могут быть оценены как революционные, ибо основывались они на новых подходах и принципах, которых прежде научное знание не знало и которые создали почву для качественного приращения научного знания на этапе новоевропейской культур-системы. Безусловно, открытия этого периода, как в естественно-техническом, так и в гуманитарном знании, способствовали тому, что к XVII–XVIII вв. наука оформляется как особый социальный институт, возникают первые научные общества и академии.

Теперь проследим, каковы были парадигмальные сдвиги и в чём выразились трансформационные процессы в религиозной жизни, где в эпоху Возрождения качественные изменения проявились наиболее отчётливо и явственно: речь идёт о Реформации. Есть основания полагать, что в период

¹ Perini L. Libri e lettori nella Toscana del Cinquecento // Ricerche storiche. – 1981. – № 2-3. – P. 575.

второй социокультурной трансформации процессы обновления христианства, а значит – и сознания людей, были не только гораздо более масштабными, чем в художественной сфере (поскольку доступ к занятиям художественным творчеством, профессиональным и в определённом смысле элитарным, был объективно ограничен, и «массы» были зрителями/потребителями, а в религиозной сфере – каждый человек, вне зависимости от происхождения, мог выстраивать собственный «диалог с Богом»), но и более значимы с точки зрения внутренней логики культурной динамики и феноменологии культуры. Именно Реформация – религиозные и социально-политические движения в Европе XVI в., направленные против католической церкви и приведшие к появлению нового направления в христианстве – протестантизма, – стала, несомненно, ярчайшим воплощением *духа* той переходной эпохи, которая обусловила и обеспечила закономерное появление и утверждение новоевропейской культурной системы.

На развитие реформационных процессов в определённой степени повлияли все характерологические особенности Возрождения, но, как подчёркивают исследователи, в наибольшей степени становлению нового религиозного явления способствовала гуманистическая идеология¹. Так, например, А.Х. Горфункель отмечает: «гуманисты немало сделали для расшатывания авторитета католической церкви»². С.М. Стам, выявляя различия во взглядах гуманистов и деятелей Реформации, тем не менее, признаёт, что «и те и другие были противниками средневековой схоластики и духовной диктатуры католической церкви»³. Более того, исследователи показывают принципиальное влияние гуманизма на становление реформационной идеологии в разных странах

¹ См., например: Культура эпохи Возрождения и Реформация. Указ. изд.

² Горфункель А.Х. Гуманизм – Реформация – контрреформация // Культура эпохи Возрождения и Реформация. Указ. изд. – С. 8.

³ Стам С.М. Гуманизм и церковно-реформационная идеология // Там же. – С. 30.

европейского континента (например, в Германии¹, Швейцарии², Англии³), что также можно счесть аргументом в пользу общности характера процессов, происходивших в разных сферах культуры, включая религиозную, практически на всей европейской территории.

В обзорной статье О.Ф. Кудрявцева, посвящённой анализу зарубежных исследований по проблеме соотношения гуманизма и Реформации, отмечается, что «в работах некоторых американских и западногерманских исследователей на первый план выдвигается преемственность культурно-исторических достижений итальянского гуманизма и идеологии Реформации»⁴. Наиболее доказательно эта позиция была представлена в работах таких исследователей, как М. Зайдльмайер⁵, Л.В. Спиц⁶, Д. Кантимори⁷, В. Маркетти⁸ и др. Следует согласиться с мнением отечественных и зарубежных исследователей о влиянии идеологии гуманизма на реформационные процессы. Гуманистическая критика нравов духовенства, а подчас и самих институтов католической церкви (папства, монашества) была широко использована деятелями начинающейся Реформации в антикатолической борьбе.

Причины для недовольства всевластием католической церкви были созданы ею самой (мы опускаем их рассмотрение в силу их достаточной

¹ Смирин М.М. Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии. – М.: Наука, 1978. – 239 с.

² Ревуненкова Н.В. Ренессансное свободомыслие и идеология Реформации. Указ. изд.

³ Осинковский И.Н. Гуманизм и Реформация в Англии в первой трети XVI века // Культура эпохи Возрождения и Реформация. Указ. изд. – С. 218-226.

⁴ Кудрявцев О.Ф. Проблемы гуманизма и Реформации в Италии в современной зарубежной историографии // Там же. – С. 117.

⁵ Seidlmayer M. Religios-ethische Probleme des italienische Humanismus // Germanische-Romanische Monatsschrift. – 1958. – April. – Bd. VIII. – H. 2.

⁶ Spiz L.W. Renaissance Humanism: Foundations, Forms, and Legacy. – Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988. – 380 p.

⁷ Cantimori D. Umanesimo e religione nel Rinascimento. – Torino: Einaudi, 1975. – Pp. 151-152.

⁸ Marchetti V. Gruppi ereticali senesi del Cinquecento. – Firenze: La Nuova Italia, 1975. – 294 p.

изученности и общеизвестности); поводом для открытого протеста против католической церкви и её иерархов послужила всё расширявшаяся продажа индульгенций. Начавшись под влиянием гуманистической идеологии, Реформация выступила за исправление нравов духовенства, – а этой цели гуманисты не ставили, поскольку их исходная позиция была иная: их заботило поправление человеческой природы, а не отход от заветов Христа. В итоге идеология Реформации оказалась отличной от светски ориентированного гуманизма Возрождения. Наиболее отчётливо их различие – уже на стадии активного развития Реформации – выразилось, как отмечают исследователи, в таком понятии как «лицемерие». По мнению гуманистов, следование «противоприродным» аскетическим принципам, каковыми в их глазах являются обеты безбрачия, смирения и бедности, расценивается не иначе, как отступничество – не от монашеских идеалов, а от человеческой природы, т.е. как жалкое лицемерие¹.

Другая, глубинная причина Реформации была религиозно-нравственного характера и заключалась в следующем. Начавшиеся складываться товарно-денежные отношения в портовых городах Италии и Северной Европы, о которых мы сказали выше, требовали пересмотра традиционных для католицизма нравственных оценок «заботы о мирском»; изменяющиеся ценности обыденной жизни стимулировали изменение всего строя ценностного сознания и появления новых культурных смыслов. Дело в том, что католический средневековый мистицизм, стержнем которого являлась идея посмертного воздаяния (спасения души), не признавал за светской повседневностью никакой самостоятельной ценности. Фактически «главной темой жизни» для европейца XV века было ожидание Страшного Суда, а потому и заботиться о суетном и тленном не

¹ См. подробнее: Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии / Сост., ред. и предисл. М.А. Гуковского. Пер. с лат. Ю.Х. Копелевич и И.А. Перельмутера. – М.: АН СССР, 1963. – 392 с.

следует. В эту эпоху морально оправдать и тем более возвысить «честную наживу», т.е. собственность, нажитую трудом, означало найти для неё христианские санкции, убедить верующих в том, что трудолюбие, бережливость и производительное употребление того, что нажито с их помощью, – это формы поведения, радующие Бога, а потому благоприятные для личного спасения. Именно этот вывод, противоречивший основным посылкам и нормам католического вероучения, и составил религиозно-нравственную суть Реформации.

В меньшей степени на трансформационные процессы религиозной жизни эпохи Возрождения повлияли такие смысловые векторы последней, как натурализм и универсализм, хотя и их опосредованное влияние можно обнаружить, например, на идеи, выраженные в теоретических трактатах видных деятелей Реформации – лидеров обеих её традиционно выделяемых направлений: революционного (Т. Мюнцера) и умеренного (М. Лютера, У. Цвингли, Ж. Кальвина).

Антикатолическое движение, возглавленное Т. Мюнцером, опиралось на архаическое мировоззрение крестьян. Он призывал установить на земле Царство Божье, что означало справедливое, свободное от аристократической и денежной иерархии, государственное устройство с мудрым, отстаивающим интересы народа общественным управлением. В этом можно увидеть опосредованное отражение универсализма эпохи: мыслитель пытается слить христианское мировоззрение с обыденным крестьянским, объединяет идеи земной и божественной красоты. Человеку в системе Мюнцера отводится роль активного преобразователя окружающего мира. Конечно, «Царство Божье», предлагаемое Мюнцером, вполне может быть сопоставлено с идеальными конструктами тех социально-политических утопий, о которых мы упоминали выше.

Глава умеренного направления М. Лютер считал, что подлинная, спасающая человека вера и чистосердечное раскаяние даруются Богом без

церкви. Центральный догмат учения Лютера – спасение человека с помощью искупительной веры в Христа¹.

Действительно, новое понимание веры, заложенное Лютером, направляет человека на личное общение с Богом, в чём, по нашему мнению, опосредованно нашёл отражение принцип универсализма, поскольку христианское мировоззрение в анализируемой концепции сливается с обыденным. В системе протестантской культуры человек – уже не безличный элемент в сверхличной общности, каким он был для средневекового католицизма. В протестантизме человек общается с Богом самостоятельно, на нём лежит личная вина и личная ответственность, и никакая церковь не может быть посредником в его отношениях с Богом. Каждый человек имеет право сам читать и толковать Библию.

В лютеранстве было существенно сокращено число обрядов. В частности, посты были отменены, ритуалы значительно упрощены. Верующий общался с Богом, исходя из собственных представлений и потребностей. Протестантизм утверждал, что божественная благодать даётся всем и в равной степени – при крещении. Между мирянами и духовенством нет различий. Вместо священников – служителей культа – должны быть избранные своими прихожанами пасторы.

Переосмысление нравственной значимости мирской повседневности выразилось в новой трактовке понятия «призвание»: прежде, на этапе средневековой культур-системы – в католицизме, оно обозначало лишь деятельность священнослужителей. М. Лютер связал «призвание» с мирскими занятиями, со светской службой: самые обыденные человеческие занятия, повседневный труд получали значение полных религиозно-нравственных деяний. Более того, реализовать веру как бескорыстную устремлённость к добру – это и значит, по Лютеру, реализовать своё призвание, что, в свою очередь,

¹ Лютер М. Избранные произведения. СПб.: «Андреев и Согласие», 1994. 430 с.

означает просто сосредоточиться на той или иной мирской работе и выполнять её с таким усердием и тщательностью, какие были присущи лучшим из монахов. Труд воспринимается как «мирская аскеза», а монашеская аскеза лишается своей моральной ценности.

Уточним: «труд» ещё не становится экономической категорией, каковой он выступит на этапе новоевропейской культур-системы, а принимается в качестве религиозно-нравственной нормы, понятой, однако, *уже* не по-средневековому: труд – более не «наказание за первородный грех» и не «неизбежный удел христианина», а способ доказанности праведности христианской веры. Если человек низкого происхождения упорно трудится, – он вырастает в глазах Бога; тот же, кто трудится нерадиво, – тот в глазах Творца чернь, хотя, быть может, он благороден по происхождению.

Наиболее радикальным течением в протестантизме стало движение, руководимое Ж. Кальвином. Он развивает учение об «абсолютном предопределении» одних людей к «спасению», а других – к «осуждению»¹. Однако это предопределение не исключает активной деятельности «в миру», поскольку верующий, хотя и не знает своей судьбы, своими успехами в обыденной жизни может доказать, что он «Божий избранный».

Таким образом, в развитии христианской религии в эпоху Возрождения происходят трансформационные процессы, характерные для всей европейской культуры XV-XVI вв. Существование этих качественных изменений в религиозной сфере аккумулировала Реформация, в ходе которой возможность подвергать сомнению устои католической церкви (чего в условиях средневековой культур-системы не допускалось) была не просто обоснована, но и сама эта потенция превратилась в действительность, оказалась реализованной на практике. Представляется, что метафизический масштаб феномена Реформации не просто

¹ Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. – М.: РГГУ, 1997-1999. – Т. 1-3.

сопоставим с масштабом феномена Возрождения (хотя Реформация как бы *встроена*, начиная со своего генезиса, в Возрождение – как переходную эпоху), но и в определённом смысле превосходит Возрожденческий масштаб, что также может показаться парадоксальным, – ведь Реформация представляет собой трансформацию, по сути, лишь одной составляющей духовной жизни – религиозной сферы культуры, в то время как Возрождение обязано своей феноменальностью органичному взаимодействию философии, искусства, науки и – отчасти – политики. Тем не менее, Реформация настолько усилила трансформационные процессы на *не-итальянской* территории Европы XVI в. (трудно предположить, каким бы был, да и состоялся бы вообще во всей его известной ныне уникальности феномен Северного Возрождения *вне и помимо* феномена Реформации), что мы полагаем корректным рассматривать её и как относительно самостоятельную форму перехода от средневековой культур-системы к новоевропейской. Более того, именно Реформация продемонстрировала своевременность и уместность скептической позиции, своеобразное возрождение плюралистичности однотипных, в данном случае – религиозных, христианских культурных явлений (протестантизм принципиально плюралистичен с первых десятилетий своего существования) и, одновременно, релятивизации тех смыслов, которые на протяжении более тысячи лет были/считались незыблемыми и безальтернативными. Тем самым Реформация, содержательную основу которой составили средневековые представления и ценности, доказавшие свою жизненность и отнюдь не отрицаемые, но подвергнутые сознательному изменению, реформированию, – Реформация объективировала те же самые, в сущности, векторы социокультурной трансформации, которые были выявлены в анализе хронологически первой социокультурной трансформации. А разрыв с непосредственно предшествовавшей – средневековой – традицией явно обнаружился в преимущественно светском характере феномена Возрождения; этот разрыв

усиливался тем, что гуманисты, культивируя интерес к достижениям античной культуры, её идеям и идеалам, фактически *порывали со Средневековьем*, его доминирующей религиозной ориентацией и полаганием человека исключительно как раба Божия.

Таким образом, содержание и процесс второй социокультурной трансформации в динамике европейской культуры составило единство двух феноменов – Возрождения и Реформации, достаточно разнящихся по направленности культуротворческих усилий своих субъектов, их социальной базе и сферам активности. Речь идёт не о диалектическом единстве, а о синергии, об объективном суммарном эффекте, который, на наш взгляд, воплотился в т.н. протестантской трудовой этике. Хотя этот термин, как известно, ввёл в 1905 г. М. Вебер в работе «Протестантская этика и дух капитализма»¹ (мы к ней ещё обратимся – в следующей главе нашего исследования), само явление начало формироваться в русле движения Реформации, будучи его закономерным и естественным продолжением и в некотором смысле апофеозом. Именно *новый нравственный смысл* прежних религиозных, привычных для средневекового сознания, понятий – вера, призвание, труд, аскеза, – стимулировал упрочение в качестве повседневно выполняемых правил поведения норм бережливости, трудолюбия, честной предприимчивости, всего того, что ведёт к эффективной профессиональной деятельности, конечный результат которой – богатство.

Эти мощные сдвиги в ценностном сознании эпохи, наряду и одновременно с активным распространением печатного станка, означавшим переход средств культурной трансляции (и технологии коммуникации) на качественно новый уровень, сыграли определяющую роль в утверждении новых правил жизни и могут быть признаны «точками бифуркации»: пройдя их, культура Европы уже не могла «вернуться» в парадигмальные границы Средневековья, – она, чтобы

¹ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.

сохраниться как целостность, не могла не прийти к новой культур-системе, т.е. к завершению фазы динамического хаоса и установлению своих новых антропогенных рубежей.

Мировоззренческим водоразделом между второй социокультурной трансформацией и новоевропейской культур-системой, можно считать, стал переход от безграничной веры в человека, в его силу, энергию, волю и «героический энтузиазм», от представлений о гармонически организованном и «вездесущем» человеке-творце к новому утверждению человека как частицы огромного, бесконечно разнообразного и подвижного мира¹, что символически было закреплено созданием телескопа (теоретически – в чертежах – сконструированного Леонардо да Винчи за сто лет до этого, в 1509 г.): Галилео Галилей в 1609 г. впервые рассмотрел на поверхности Луны кратеры, глядя в телескоп, собранный им самим из зрительных труб, изготовленных в Голландии двумя годами ранее. Человек как бы вновь обрёл своё место, но уже не как инобытие Бога и микрокосм – средоточие мироздания, а как всего лишь элемент мира, находящийся в сложном отношении со средой – природой, обществом, государством.

¹ Прусс И.Е. Указ. изд. – С. 13.

Глава III. КУЛЬТУРФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ СОВРЕМЕННОЙ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ

§ 1. Феномен авангарда рубежа XIX-XX веков как начало третьей социокультурной трансформации

Начало «конца Нового времени», т.е., в нашей терминологии, начало низложения новоевропейской культур-системы было обусловлено сложными социокультурными процессами рубежа XIX-XX веков, определяемыми нами понятием «культура авангарда».

Сложность в изучении феномена авангарда как общекультурного явления в истории европейской (евроатлантической) цивилизации определяется тем, что если в исследовании позднего эллинизма и Возрождения, несмотря на заметную разногласию оценок тех или иных проблем их развития, существует понимание этих эпох как переходных, то относительно событий рубежа XIX-XX веков подобного единства не отмечается. Более того, в отечественной гуманитарной мысли существует традиция интерпретации авангарда преимущественно как явления эстетического, имеющего отношение к искусству, и потому трудно определяемого в науке, религии и философии¹. Вместе с тем, процессы, идущие в трёх указанных сферах культуры, были не только сложными и противоречивыми, но и носили тот же характер, что и в художественной сфере: в них таким же образом, под влиянием смысловых векторов переходной эпохи, низлагались культур-доминантные характеристики новоевропейской культур-системы, вырабатывались и утверждались новые культурные содержания и ценностные ориентиры.

¹ См., например: Дмитриева Н.А. Винсент Ван Гог. Человек и художник. – М.: Наука, 1980. – 400 с.; Искусство и научно-технический прогресс. – М.: Искусство, 1973. – 464 с.; Куликова И. Экспрессионизм в искусстве. – М.: Наука, 1978. – 182 с.; Мурина Е.В. Ранний авангард. – М.: Галарт, 2008. – 184 с.; Рыков А.В. Истоки авангарда. Западноевропейское искусство XVIII-XIX вв. – СПб: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2016. – 48 с. и др.

Не менее сложной и, несомненно, важной для нашего исследования проблемой является также вопрос о получении понятием «авангард» статусной определённости. Изначально оно относилось исключительно к военному делу и обозначало воинское подразделение, идущее впереди основного войска. Позднее, в период Французской революции, слово «авангард» приобретает политическую окраску: так называли себя те, кто причислял себя к представителям передовой общественно-политической мысли. Спустя три десятка лет после Великой Французской революции термин начинает приобретать искусствоведческий смысл. Современные исследователи связывают это с именем А. Сен-Симона, который в своих работах наделил художника особой миссией – указывать пути развития общества¹. Сложные процессы рубежа XIX-XX веков активизировали употребление этого термина, но уже не только в художественной, но и в политической сфере, – спустя сто лет это понятие вернулось к истокам своего смыслового диапазона. Окончательное закрепление понятия «авангард» в искусствоведении произошло, как отмечают отечественные и зарубежные исследователи, в конце 1920-х годов².

В отечественном гуманитарном знании отнесение данного понятия к художественной сфере связывается с именем Александра Бенуа. Уже в фундаментальном труде «Русская школа живописи», который впервые был опубликован в 1904 г., он говорит о сложных процессах, происходивших на рубеже XIX-XX веков как в отечественном, так и европейском изобразительном искусстве: «индивидуализм, способствовавший нашему освобождению от оков передвижнического направлення и от академического шаблона, находится как

¹ Саруханян А.П. К соотношению понятий «модернизм» и «авангардизм» // Авангард в культуре XX века (1900-1930 гг.): Теория. История. Поэтика: В 2 кн. / Под ред. Ю.Н. Гирина. – М.: ИМЛИ РАН, 2010. – Т. 1. – С. 15.

² Данная позиция нашла отражение во многих работах. См., например: Турчин В.С. По лабиринтам авангарда. – М.: Изд-во МГУ, 1993. – 248 с.; Символизм в авангарде / Отв. ред., сост. Г.Ф. Коваленко. – М.: Наука, 2003. – 443 с.; Innes Ch. Avant-Garde Theatre 1892-1992. – L.: Routledge, 1993. – 272 p. и др.

раз теперь в моменте своего крайнего развития, своих крайних выводов. Сколько художников – столько направлений, столько школ. И это не только у нас, но повсеместно в европейском искусстве»¹. Таким образом, работа А.Н. Бенуа имплицитно содержит мысль о начавшихся в художественной сфере процессах социокультурной трансформации, в авангарде которых – художники, порвавшие с предшествующей традицией.

Несколько позднее, в 1910 году в рецензии на одну из художественных выставок А.Н. Бенуа высказывается более конкретно, разделив всех её участников на авангард, центр и арьергард. Причём к первым он отнёс тех художников, которые в своих произведениях отошли от принципов классической эстетики. Во главе этой группы им был поставлен М. Ларионов, который «выставлял в рамках всякое... ради шутки – какие-то рваные ботинки, огрызки яблок, даже живая мышь на верёвочке пошла в ход»². Таким образом, формирование авангарда как художественного явления не было данностью только западноевропейского искусства. Происходящие процессы были настолько масштабны, что охватили и другие регионы мира, включая нашу страну.

Итак, на рубеже XIX–XX вв. понятие «авангард» начинает утверждаться как в отечественном, так и в зарубежном искусствознании как отражающее стремление представителей художественной сферы порвать с предшествующей культурной традицией и попытаться найти новую форму³. Искусство вновь раньше других сфер культуры откликнулось на трансформационные процессы, что, как мы уже отмечали при анализе позднего эллинизма и Возрождения как переходных эпох, связано с его наиболее очевидной «приспособленностью» для

¹ Бенуа А.Н. Русская школа живописи. – М.: Арт-Родник, 1997. – С. 101.

² Филатова О. Внебрачные узы // Story. – 2012. – № 08 (50). – С. 113.

³ Гирина Ю.Н. Проблема авангарда: содержание, границы, понятийный аппарат // Авангард в культуре XX века (1900-1930 гг.): Теория. История. Поэтика: В 2 кн. / Под ред. Ю.Н. Гирина. Указ. изд. – С. 56.

непосредственного восприятия, с его наглядностью, с его апелляцией к чувственности, т.е. со спецификой художественного образа.

Комплекс причин появления авангарда в художественной, а также и в других сферах культуры коренится в конкретно-исторических условиях развития европейского (евроатлантического) общества второй половины XIX века, когда происходит коренной переворот в жизни человека и общества, связанный с использованием машинного труда. Процесс становления и дальнейшего развития машинной цивилизации носит перманентный характер и фактически сопровождает всю историю человечества. Однако только к середине XIX века он начинает явно влиять на духовные основания культуры.

Начало этому процессу положило использование примитивных орудий, когда труд носил ручной характер. Весь технологический процесс на этом первом этапе конструируется и контролируется самим человеком. Влияние рационализации на нём минимально, а её объектом выступает сам инструмент и технология, которые постепенно совершенствуются.

Значительно позднее, на следующем этапе появляется машинный труд. Технологизации всё в бóльшей мере подвергаются уже машины. Как следствие, исчезает необходимость в человеческой субъективности, индивидуально-личностное начало нивелируется: во внутреннем мире человека (наёмного рабочего) постепенно усиливается дисбаланс между «жизнью души» (собственно культурными смыслами, выстраивающими жизненный мир – духовный космос) и теми рациональными, уже давно технологизированными аспектами, которые только и востребуются процессом труда¹.

Третий этап механизации начал проявляться в последней трети XIX века и был связан с постепенной автоматизацией труда, проявившейся, прежде всего, во внедрении и распространении конвейерного производства. Место

¹ Торубарова Т.В., Петенин А.П. Техника как феномен действительности человеческого бытия // Гуманитарный вестник. – 2015. – № 8 (34). – С. 6.

ремесленного труда, тесно связанного с личностью работника, с его индивидуальным умением, искусством творчества, занял однородный безликий труд, воспринимаемый как простая затрата рабочей силы. Организованное таким образом производство становится определяющим по отношению к другим сферам человеческой деятельности¹. Господство принципа всеобщей полезности привело к тому, что труд, утрачивавший черты положительной творческой деятельности, оказывался *по ту сторону* духовности. Н.А. Бердяев, анализируя происходящее, исход этого процесса резюмировал так: XIX век положил конец творчеству человека, наступает период разочарования, духовного опустошения². С этого момента в мировоззрении происходят системные сдвиги, «меняющие как внешний облик культуры, так и лично-смысловую сферу человека»³: начинается формирование и утверждение технократического мышления.

Утверждение авангарда было связано не только с технико-технологическими аспектами, но и с особенностями политического и социально-экономического развития стран евроатлантической цивилизации. С точки зрения политической истории, середина – вторая половина XIX века – это период завершения национально-освободительных движений и многочисленных революций. Последние представляли собой, действительно, уникальное явление, поскольку с середины XIX в. впервые охватили почти все страны европейского континента, – напомним, что даже т.н. «буржуазные революции» в странах Европы совершались в разное время, на достаточно длительном хронологическом отрезке. В этой связи, последняя треть XIX века – время образования национальных государств, как правило, в форме ограниченных монархий. На рубеже XIX-XX вв. в политической жизни стран

¹ Асеева И.А. Технонаука и общество: пути взаимодействия // Дельта науки. – 2015. – № 2. – С. 37.

² Бердяев Н.А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. Указ. изд. – С. 337.

³ Чернокозов А.И. История мировой культуры. Указ. изд. – С. 166.

евроатлантической цивилизации всё большую роль играет промышленный капитал, всячески поддерживающий сильное государство, поскольку он заинтересован в его сохранении как гаранте собственной безопасности.

Кардинальные изменения в этот период происходят в социальной структуре стран евроатлантической цивилизации. С одной стороны, формируется финансовая аристократия, претендующая на роль элиты. С другой стороны, индустриальное общество создавало условия для развития частной инициативы, что способствовало формированию среднего класса, основу которого составляли люди, получившие качественное образование и имеющие немалый опыт практической деятельности в сфере предпринимательства. Также механизация производства позволила вовлекать в технологические процессы труд женщин и детей, тем самым, повышая их социальный статус.

Формированию общности культуры стран евроатлантического региона в значительной степени способствовали миграционные процессы. Так, за весь XIX век из Европы в США выехало порядка 30 млн. человек, которые несли с собой не только навыки практической деятельности в какой-то сфере экономики, но и культуру¹. Около половины всех выехавших составляли жители Англии – самой передовой европейской страны второй половины XIX века.

Механизация производства непосредственным образом повлияла на процессы урбанизации второй половины XIX века. Создание новых рабочих мест в городах способствовало притоку рабочей силы из сельской местности, что, в свою очередь, влияло не только на распространение, но и на своеобразную трансформацию городской культуры в результате привнесения в неё элементов сельской.

Повышению общей культуры к рубежу XIX-XX веков способствовало распространение образования. Последняя треть XIX века – время, когда в странах

¹ Данные по: Демографический энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1983. – С. 25.

евроатлантической цивилизации принимаются законы об обязательном общем образовании. Безусловно, в первую очередь, это было связано с практическими потребностями: использование машин на производстве требовало более высокой, чем прежде, квалификации работников. Планомерная работа по созданию условий для развития обязательного общего образования привела к тому, что к началу XX века доля грамотных мужчин в странах евроатлантической цивилизации достигла 90%¹.

Процессы качественных изменений происходят в экономике стран евроатлантической цивилизации. Прежде всего, это концентрация производства и его рационализация. В первом случае речь шла о сосредоточении основных производственных мощностей в каком-то одном регионе. В начале XX века этот процесс приобрёл типично страновой характер, т.е. создавалась ситуация, при которой какая-то страна специализировалась на производстве какого-то одного вида продукции. Так, например, в Швейцарии было сосредоточено производство лекарств и часов, а Италия стала базой для судостроения. Рационализация производства была связана с активным внедрением новых технических средств и технологий, которые значительно сокращали себестоимость выпускаемой продукции. Хорошо изучен и совокупный результат этих процессов – качественно новое на тот исторический момент явление монополизации. Литература по этому вопросу изобилует примерами сосредоточения в руках одной компании основной доли производства какого-либо товара, что стало обыденным явлением конца XIX века: немецкий производитель угля «Рейн-Вестфалия» контролировал 90% добычи в этом регионе, около 95% всего производимого в США горючего изготавливалось компанией «Стандарт Ойл»². В результате монополизации рынка крупными компаниями мелкие разорялись, что усиливало социальную напряжённость.

¹ Данные по: Там же. – С. 79.

² Данные по: Рокфеллер Дж. Мемуары. – М.: Альпина Паблишер, 2014. – С. 65

Итак, рубеж XIX-XX веков отмечен существенными изменениями в социально-экономическом развитии стран евроатлантической цивилизации. Как справедливо подчёркивают исследователи, «страны Западноевропейского региона к началу XX столетия накопили немалый опыт политических и социальных революций, различного типа реформ и иных модификаций. Под их влиянием кардинально менялся облик континента»¹. Качественные изменения в экономической и социально-политической жизни региона, происходившие пока ещё, в целом, на прежней – новоевропейской – социокультурной почве, не могли не вызывать её «мировоззренческой эрозии»: старые культур-доминанты постепенно ослабевали, уступая место иным смыслам, иным настроениям и ценностным ориентациям. «Авангардность» – как поначалу не осознаваемая, имплицитная установка на *опережение* – оказалась (по крайней мере, это можно так интерпретировать), с одной стороны, логическим финалом развития новоевропейской ценности прогресса (и прогрессистской установки), с другой – признанием (вполне по диалектическим закономерностям) исчерпанности прогресса лишь на основе «власти разума». Глубинную сущность авангардистского разрыва с традицией, который проявился как отказ от художественного реализма и нашёл своё кредо в *идее дегуманизации искусства*, мы усматриваем именно в отказе продолжать ту культурную траекторию, которая была заложена Античностью, прочерчена Возрождением и закреплена Просвещением в виде культа автономного человеческого разума, которому подвластны любые природные процессы, поскольку он – при любых обстоятельствах – выигрывает состязание с Мирозданием, устроенным по тем же самым, что и разум, – рациональным – законам. Самое удивительное, что этот отказ совпал во времени с признанием грандиозности успехов именно

¹ Яхимович З.П. Метаморфозы революционизма и реформизма в Европе XX столетия // Переходные эпохи в социальном измерении: История и современность / Отв. ред. В.Л. Мальков. – М.: Наука, 2003. – С. 301.

автономного разума – *просвещённого*, объективирующегося в науке, которая свои успехи, в свою очередь, объективировала в технике и технологиях – в промышленном производстве, под которое подстраивался весь образ жизни евроатлантического региона.

Переходный характер авангарда нашёл отражение во всех сферах культуры стран евроатлантической цивилизации. К началу кризиса новоевропейской культур-системы разнообразные ценностные ориентации духовной культуры концентрировались вокруг двух исходных позиций. Суть первой состояла в утверждении ценностной установки нового образа жизни, культурных достижений быстро развивающегося капиталистического общества. Эта позиция пользовалась поддержкой официальных властей и представителей официального искусства. Суть второй – критическая оценка явлений жизни, историзм мышления¹.

В развитии критических тенденций в духовной культуре второй половины XIX в. можно выделить два этапа и, соответственно, две специфические черты. Первая: конфликт с действительностью осознавался как антагонистический, а искусство – как открытая форма его выражения, что нашло своё продолжение в тенденции, заложенной ещё романтизмом. Этот период связан с активным социальным движением. Вторая: с середины XIX в. наступает время зарождения и распространения социалистических идей, которые по своей сути – выражение духовного кризиса капиталистической евроатлантической цивилизации, но выражение, изначально проникнутое историческим оптимизмом, напрямую обращенным к изначально же лишённым того, на что, считалось, человек имеет «естественное право», – собственности. Однако в непролетарской – творческой – среде, а после поражения Парижской коммуны – и среди рабочего класса неверие в возможность духовного прогресса и в осуществимость гуманистических

¹ История зарубежного искусства. Указ. изд. – С. 252.

идеалов – всего того, что выступало ценностью новоевропейской культур-системы¹ – сделало пессимизм, безразличие, апатию преобладающим мироощущением. Именно это в полной мере и нашло отражение в культуре авангарда: произведения конца XIX – начала XX века чаще всего проникнуты духом упадничества, резким неприятием общепринятой морали и, шире, существующих социальных аспектов бытия, – что нашло отражение, например, в манифестах футуристов² – но в то же время – и культом красоты, выступающим доминирующей ценностью.

В культурологии и искусствоведении этот переходный культурный процесс рубежа XIX–XX вв. получил название «декаданс», а искусство и литература именуется декадентскими³. Главное свойство и особенность такого типа мировосприятия заключалось в растерянности перед резко изменявшимся миром: общество столкнулось с проблемой объяснения новой системы социальных отношений, новой картины мира, которая явно противоречила устоявшимся научным представлениям о закономерностях природной и социальной действительности. В ситуации размытости мировоззренческих ориентиров, усугублённой утратой научными истинами их привычной «универсальности», происходит всплеск иррационализма и интереса к мистике и «поискам бога», что можно квалифицировать и как индикатор кризиса, и как попытки разрешить мировоззренческий кризис рубежа XIX–XX вв. Под воздействием этого кризиса, охватившего фактически все формы общественного сознания, философская мысль, литературная, театральная и художественная

¹ Когай Е.А., Самойлов А.Н. Жизненный мир в европейской традиции: опыт рецепции // Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. – 2014. – № 4 (32). – С. 71.

² См. подробнее: Тарасов А.Н. Манифесты футуристов как культурфилософская основа III социокультурной трансформации в континууме европейской культуры // Современные проблемы науки и образования. – 2013. – № 1. [Электронный ресурс]. URL: www.science-education.ru/107-8330 (дата обращения: 20.10.2020 г.).

³ Weir D. Decadence and the Making of Modernism. – Amherst: University of Massachusetts Press, 1995. – P. 16.

критика начала XX века развивались в теснейшей взаимосвязи друг с другом, составив, как подчёркивает В.М. Толмачёв, теоретическую основу декаданса¹. Однако поиски новых – взамен рухнувших – духовных ценностей, идеалов и нравственных опор были, в большей мере, хаотичны и бессистемны (характеристика этих поисков как «лихорадочных»² является, на наш взгляд, весьма удачной), – и этим объясняется известный философский и художественный эклектизм рубежа веков.

Со всей очевидностью сложные процессы этого времени отразила, в первую очередь, художественная практика: авангард в искусстве возник как порождение социокультурного кризиса. Социально-психологические предпосылки авангарда проявились в остром чувстве несвободы художника. Неслучайно поэтому авангард, разорвавший связь с классической художественной традицией и положивший начало трансформации искусства, «служил так называемой левой идее, объединяя непризнанных одиночек, которые мечтали о социальной справедливости и равенстве»³.

В художественной культуре авангарда, как отмечают исследователи, «художник отворачивался от действительного бытия, создавая в произведении надэмпирический мир с помощью абстрактных кодов, не связанных с естественными объектами. Хаосу и абсурду реального бытия противопоставлялось искусство, оторванное от него, замкнутое на поисках гармонии абстрактных форм»⁴. Художника-авангардиста, воспринимающего социальный мир как тотально отчуждённое бытие, переставала интересовать объективная реальность. Она не только подвергалась искажению, но иногда и

¹ Толмачёв В.М. Декаданс: Опыт культурологической характеристики // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. – 1991. – № 5. – С. 18-29.

² См.: Тишунина Н.В. Западноевропейский символизм и русская литература последней трети XIX века. – СПб.: ЛОИУУ, 1994. – С. 14.

³ Гордеева Н. Игры в art // Story. – 2012. – № 08 (50). – С. 63.

⁴ Зыбайлов Л.К., Шапинский В.А. Постмодернизм: Учебное пособие. – М.: «Прометей», 1993. – С. 13.

вовсе выводилась за пределы классической эстетики, находя воплощение в различных причудливых формах и экспериментах с художественным образом. Отрицание традиции отождествлялось в такой культуре с прогрессом в искусстве.

Начало переходной эпохи маркируют авангардные события в художественной сфере: появление в последней трети XIX века импрессионизма в живописи и символизма в литературе. Эти направления исследователи квалифицируют как предтечу собственно модернистских течений в искусстве в целом¹. Модернизм может быть интерпретирован не только как процесс художественных поисков «тайного смысла бытия», оформившийся в направлениях/течениях авангардного искусства – экспрессионизме, кубизме, футуризме, абстракционизме, дадаизме, сюрреализме поп-арте, оп-арте, кинетическом искусстве и прочих позднейших течениях в художественной сфере – до постмодернизма, но и «авангардный» образ мысли и образ жизни, кредо которого – совершенствование реальности, стремление к идеальному общественному порядку путем эстетизации среды обитания человека, т.е. эстетического – «по законам красоты» – преобразования мира. Поскольку все только что перечисленные течения в разной степени вобрали в себя особенности, заложенные символизмом и импрессионизмом, при исследовании эстетических особенностей авангарда как начальной фазы переходной эпохи мы остановимся на культурфилософском анализе именно этих двух течений, понимаемых нами как формы «опережающего отражения» художественной сферой сущности социокультурной трансформации.

¹ См., например: Модернизм: Анализ и критика основных направлений / Под ред. В.В. Ванслово и Ю.Д. Колпинского. – М.: Искусство, 1980. – С. 23.

Сегодня встречается интерпретация символизма и импрессионизма как *протоавангарда*¹, однако подобное понимание представляется обоснованным только в том случае, если понятия «авангард» и «модернизм» отождествляются применительно к художественной сфере. Для нас важным оказывается, что именно с символизма и импрессионизма в искусстве начинается переход от классической эстетики к неклассической, иногда определяемой как антиаристотелевская². Это даёт основания квалифицировать эти направления как относящиеся к трансформационным процессам в искусстве.

Общеизвестно, что этимологически понятие «импрессионизм» восходит к французскому «впечатление», что это направление сложилось во французской живописи к последней трети XIX века. Многие представители культуры рассматриваемого периода разочаровались в реализме как способе художественного освоения действительности: по их мнению, доминировавшие прежде требования типизации и объективности утратили свою актуальность, так как не могли передать все чувства и эмоции художника. Усиление индивидуального начала в культуре поставило на повестку дня вопрос о значимости того, как этот мир воспринимается отдельным человеком, а не обществом в целом. Всё это в совокупности породило импрессионизм как качественно новое художественное явление.

Предыстория возникновения этого направления также связана с предпринимаемыми попытками преодолеть классические принципы в искусстве, в частности, в борьбе романтиков с академистами. В своих выдающихся работах импрессионисты продолжали традицию освобождения искусства от условностей

¹ Гирин Ю.Н. Проблема авангарда: содержание, границы, понятийный аппарат // Авангард в культуре XX века (1900-1930 гг.): Теория. История. Поэтика. Указ. изд. – С. 57.

² Саруханян А.П. К соотношению понятий «модернизм» и «авангардизм» // Там же. – С. 25.

классицизма, утверждали красоту повседневной действительности, изображая простые и понятные сюжеты.

Исследователи-искусствоведы характеризуют следующие особенности импрессионизма как переходной стадии в развитии искусства¹. Импрессионизм выступает за изображение жизни в её естественности, делая её эстетически важной. Он стремится запечатлеть видимый мир как перманентно изменчивый, при этом отражая единство человека и окружающей действительности. Искусствоведы и культурологи отмечают, что в большинстве работ этого направления показывается как бы случайно пойманный взглядом момент жизни². В этом в определённой степени нашла отражение такая устойчивая характеристика социокультурной трансформации, как разрыв с предшествующей традицией. Действительно, подход, в соответствии с которым важно изобразить первое впечатление, а не подражание миру, не его миметическое воспроизведение, является новаторским для своего времени.

Особое место в работах импрессионистов отводится сюжетам городского быта, проблеме повседневности, что тоже было новым для того времени: в этом плане живопись «опередила» философию на несколько десятилетий. Некоторые картины импрессионистов воспринимаются как буквально наполненные солнечным светом, который, по мысли художников, должен создавать ощущение праздника³, чем импрессионистские произведения, несомненно, отличаются от полотен, выполненных в жанрах классического реализма, призванного показывать жизнь правдиво, без лишнего лоска. Полагаем, это ещё одна

¹ Для анализа взяты работы: Андреева Л.Г. Импрессионизм. – М.: Изд-во МГУ, 1980. – 249 с.; Вентури Л. Импрессионизм. Письма художников. Воспоминания Дюран-Рюэля. Документы. – Л.: Искусство, 1969. – 386 с.; Синельникова Н.А. Импрессионизм. Очарованное мгновение. – М.: ОЛМА Медиа Групп, 2014. – 143 с.; Robert L.H. Impressionism: Art, Leisure, and Parisian Society. – New Haven, London: Yale University Press, 1988. – 324 p. и др.

² Андреева Л.Г. Импрессионизм. Указ. изд. – С. 17.

³ Вентури Л. Импрессионизм. Письма художников. Воспоминания Дюран-Рюэля. Документы. Указ. изд. – С. 168.

искусствоведческая характеристика, позволяющая оценить импрессионизм как переходное художественное направление: это ещё реализм, но уже неклассический, это своеобразная предтеча авангарда, поскольку таким образом – в изменившейся технике живописи – была заложена основа для признания первичности субъективного замысла автора, для усиления индивидуального начала в работе и его значимости. Это, в свою очередь, открывало перспективу для активизации в художественной культуре таких тенденций, как плюрализация и релятивизация (художественных приёмов, эстетических принципов и оценок), а в эпохи социокультурных трансформаций плюрализм и релятивизм оказываются в числе доминирующих векторов развития континуума культуры.

В наибольшей степени все характеристики импрессионизма проявились в поздний период его развития, хронологически определяемый многими исследователями как 1880-е годы¹. В этот период со всей очевидностью проявило себя ощущение самоценности субъективной манеры мастера, которое станет определяющим для различных модернистских направлений.

Вместе с тем, импрессионизм присущ не только живописи: проявил он себя и в скульптуре, для которой характерно стремление к передаче мгновенного движения, подчёркнутая пластичность и некоторая незавершённость в работе, как бы позволяющая зрителю додумать замысел автора или предложить свою интерпретацию. Наиболее яркими представителями импрессионизма в скульптуре являются Э. Дега, О. Роден, М. Россо. Влияние импрессионизма было настолько велико, что он проявил себя в литературе (К. Гамсун, Г. Келлерман, Г. де Мопассан, О. Уайльд, и др.), а также в музыке (К. Дебюсси, М. Равель и др.). Всё это говорит об импрессионизме как о целостном феномене – о некотором стилевом единстве, основанном на единстве мировоззренческих взглядов и художественных установок.

¹ Импрессионизм // Новейший культурологический словарь. – Ростов/Д: Феникс, 2010. – С. 132.

Таким образом, философско-культурологическая характеристика импрессионизма позволяет квалифицировать этот феномен как стадию в развитии европейского искусства, не просто подготовившую, но и обеспечившую переход к эпохе авангарда. Это было направление, в котором впервые со всей очевидностью проявились черты нарождающегося модернизма. Вместе с тем, в нём, как в переходном направлении, продолжали сохраняться и элементы классической эстетики реализма, что заставило отечественных искусствоведов разделиться на две группы в его оценке и считать импрессионизм либо явлением уже типично модернистским, либо же относящимся к реализму¹. Мы считаем данный спор совершенно закономерным и даже показательным, поскольку рассматриваем феномен импрессионизма с точки зрения его переходного характера – как такую стадию в развитии художественной сферы евроатлантической цивилизации последней трети XIX века, которая, чутко уловив начавшиеся процессы социокультурной трансформации, художнически выразила их и влилась в них. Поэтому в указанном споре нет оказавшихся правыми: отнесение данного направления либо только к модернизму, либо только к реализму, по нашему убеждению, ошибочно. Импрессионизм своеобразно сочетал в себе элементы как первого, так и второго, чем открыл возможность выхода искусства (и посредством этого – всего континуума культуры евроатлантической цивилизации) к новой стадии развития.

На становление модернистских течений повлиял также символизм, представляющий собой самостоятельное направление в искусстве 1870-1910-х годов. Для него, как отмечают исследователи, характерно сосредоточение внимания художника на выражении своего внутреннего мира с помощью символов, которые свободно интерпретируются как под влиянием веления автора, так и зрителя². В работах символистов сущности и идеи постигаются

¹ Модернизм: Анализ и критика основных направлений. Указ. изд. – С. 23-24.

² Обломиевский Д.Д. Французский символизм. – М.: Наука, 1973. – С. 15.

интуитивно, что открывает широкую перспективу создания предпосылок для такого развития субъективного начала, которое вело к признанию его единственным мерилom художественного творчества и эстетического как такового. Если импрессионизм ещё сохраняет относительную связь с реализмом, причудливо сочетая в себе его элементы с ростками модернизма, то символизм, несомненно, стремится порвать с объективной реальностью и переносит основное внимание на внутренний мир художника, особенности его восприятия и интерпретации окружающей действительности. Тем самым символизм в искусстве выразил индивидуалистическую тенденцию в культуре стран евроатлантической цивилизации, активно заявившую о себе в последней трети XIX века.

Для символизма характерно стремление к новаторству, экспериментам. В работах символистов прослеживается пристальное внимание к душе каждого отдельного человека, с её разнообразными чувствами, переживаниями и впечатлениями. Для выражения этого субъективного многообразия символисты в литературе обращаются к игре слов и звуков, в живописи – к причудливому сочетанию разнообразных цветов и оттенков, тем самым заложив основы игротизации – положив начало приданию *игровому принципу* самодовлеющего значения в качестве ценности культуры, что во всей полноте раскроется позже, в эпоху постмодерна.

Символизм различает два мира: мир идей и мир вещей¹, а символ выступает их связующим звеном. В методе символизма принцип спонтанности символизации ассоциаций накрепко связан с принципом поиска всеобщего. В символической форме, т.е. в образности символов этот метод стремится выразить *вечные Идеи-Ценности*, ибо ни Красоту, ни Истину (высший Смысл), ни Добро нельзя постичь никак иначе: только в символах. Содержание символистического

¹ Западноевропейское искусство второй половины XIX века. Сб. статей. Указ. изд. – С. 9. 195

произведения, как правило, сосредотачивает внимание на важных философских вопросах – проблеме человека, смысле его жизни и предназначении и др.

Вместе с тем, процессы переходного характера затронули, наряду с художественной сферой, и другие сферы культуры.

Несмотря на то, что, как отмечают исследователи, в XIX веке в религиозной жизни стран евроатлантической цивилизации наблюдалось относительное спокойствие, тем не менее, сложные переходные процессы проявились и в этой сфере культуры¹. Выразилось это в утверждении в последней трети XIX века множества новых течений, многие из которых и сегодня не могут получить однозначную религиозноведческую оценку. Если прежде создание новых религиозных объединений жёстко регулировалось, например, средствами инквизиции, то во второй половине XIX – начале XX века оно стало простым и безопасным². Тем самым, принципы релятивизма и плюрализма находят своеобразное отражение и в этой сфере культуры рубежа веков.

К анализируемому периоду времени в полной мере себя начали проявлять процессы, заложенные протестантизмом. В новых условиях практически каждый мог объявить себя пророком или основателем нового христианского учения. Причём, как отмечают исследователи истории протестантизма последней трети XIX – начала XX вв., во многих новоявленных учениях в рамках этого течения стали причудливо сочетаться не только догматы католицизма и протестантизма, но и элементы других религий, например, ислама, иудаизма или отдельных учений древнего Востока³.

¹ См., например: Дьяков Ю.Т. История христианской церкви, рассказанная рационалистом. – М.: URSS, 2017. – 156 с.; Митрополит Иларион (Алфеев), протоиерей Олег Корытко, протоиерей Валентин Васечко. История религий. – М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2016. – 776 с.

² Васильев Л.С. История религий. – М.: КДУ, 2008. – С. 422.

³ См., например: Гараджа В.И. Протестантизм. – М.: Политиздат, 1971. – 200 с.; Гейссер Л. История Реформации в Швейцарии, Дании, Швеции и Англии (1850) // Лютер М. О свободе христианина. – Уфа: ARC, 2013. – С. 489-531; Ревуненкова Н. Протестантизм. 2-е изд. – СПб.: Питер, 2007. – 224 с.

Таким образом, религиозная жизнь стран евроатлантической цивилизации периода авангарда может быть охарактеризована как эклектизм. Протестантизм, изначально зародившись как явная оппозиция католицизму с его жёсткой иерархией и организацией, допускал определённую свободу интерпретации, которая была его одновременно и сильной, и слабой стороной. Сильной – в том смысле, что это позволяло объединить потенциально большее число сторонников. Слабой – в том смысле, что создание единой организационной структуры, которая контролировала бы всех протестантов, при таком подходе было невозможно. Идеологически вся сущность протестантизма сводится к отсутствию такого единства, когда каждое учение внутри этой ветви христианства отстаивает своё видение мира.

Процессы переходного характера происходили и в католицизме. Революции в Европе в середине XIX века нанесли серьёзный удар по папской власти. Их последствия оказались крайне неблагоприятными для консервативно настроенных иерархов католической церкви. В 1870-м году на первом Ватиканском соборе был подтверждён тезис о непогрешимости Папы. Однако в это же время папское государство было захвачено итальянскими войсками. В результате, к 1871 году за Римским Папой осталось лишь несколько дворцов в Ватикане. К тому же, первый Ватиканский собор вызвал резкое неприятие в Германии и во Франции, в которых было заявлено о начале построения светских государств. Все эти процессы, несомненно, ослабили роль католической церкви, одновременно усиливая влияние протестантов. Это стало одной из основных причин появления и утверждения многочисленных направлений в протестантизме в последней трети XIX – начале XX века.

В основе многих религиозных течений, появившихся в это время, лежат фундаменталистские идеи, т.е. стремление возвратиться к истокам христианского культа, что стало закономерным запросом общества в условиях релятивизма и плюрализма. К числу таких новых течений относятся, например,

Свидетели Иеговы. Идеологом этого течения считается Ч. Рассел, проповедовавший идею возвращения утраченного Бога, именуемого Иеговой. Последний понимается как единственное божество, тем самым отвергается христианская Троица. Свидетели Иеговы представляют собой структуру с достаточно жёсткой централизацией власти в руках т.н. «президента» этой организации.

Рубеж XIX-XX веков – время, когда окончательное оформление получают такие движения, как методисты и пятидесятники. Данные религиозные организации, в отличие от Свидетелей Иеговы, официально признаются относящимися к протестантским¹. Интересно отметить, что к последней трети XIX века значительное количество новых религиозных организаций создаётся в США, где влияние механизации, научно-технического прогресса, рост материального благосостояния населения проявились наиболее заметно.

Таким образом, последняя треть XIX – начало XX века в религиозной жизни стран евроатлантической цивилизации отмечена масштабными процессами переходного характера. С одной стороны, происходит уменьшение влияния католической церкви, в некоторых государствах вообще был взят курс на светский характер общества. С другой стороны, протестантизм, с его достаточно демократическими принципами, успешно вписался в новые социокультурные условия (можно сказать, что в это время «господствовал» мировоззренческий иррационализм), открывая дорогу новым религиозным образованиям. Идея человека-творца, заложенная второй социокультурной трансформацией, была своеобразно интерпретирована в отношениях «человек – Бог»: поскольку если человек сам без чьей-то помощи может изменять этот мир,

¹ Методисты / Стецкевич М.С. // Меотская археологическая культура–Монголо-татарское нашествие. – М.: Большая российская энциклопедия, 2012. – С. 133-134. (Большая российская энциклопедия: в 35 т. / Гл. ред. Ю. С. Осипов; 2004-2017. Т. 20); Пятидесятники / Куропаткина О.В. // Пустырник-Румчерод. – М.: Большая российская энциклопедия, 2015. – С. 88-89. (Большая российская энциклопедия: в 35 т.) / Гл. ред. Ю. С. Осипов; 2004-2017. Т. 28).

то и посредник между Богом и человеком (церковь) не нужен¹. В этой связи появление новых «движений» вне церковных организаций – сект – выглядит, с точки зрения синергетического подхода, логичным и обоснованным: протестантская идея спасения только верой (*Sola fides* – основной девиз философской доктрины Лютера) в силу причин, имманентных культуре стран евроатлантического региона, вновь оказалась тем аттрактором, который – теперь уже в конце *Нового времени* – «направил» динамику её религиозной сферы в русло авангардистских, носивших явно переходный характер, тенденций эпохи.

Решающая роль в процессе машинизации и научно-технического прогресса стран евроатлантической цивилизации отводится науке периода авангарда. Оценивая развитие научного знания этого времени историки науки отмечают, что «на рубеже XIX и XX в. возникли такие проблемы, между которыми классическая наука оказалась бессильной»². Действительно, к исходу XIX века в науке стран исследуемого региона были сделаны открытия, которые не вписывались в устоявшуюся парадигму научного знания. Именно этим можно объяснить тот факт, что многие из этих открытий оказались в определённой степени коллапсическими для того времени, в том смысле, что не могли быть проанализированы с позиций существовавшей методологии.

Подобные открытия были сделаны во всех отраслях научного знания. Так, наряду с существовавшей на протяжении нескольких тысячелетий геометрией Евклида оформилась неевклидова геометрия (причём, плюралистично: в двух противоположных друг другу формах, создателями которых являются Н.И. Лобачевский и Б. Риман); её обоснование позднее раскрыло новый потенциал математической науки, позволило по-новому взглянуть на проблемы, прежде казавшиеся неразрешимыми.

¹ Токарев С.А. Религия в истории народов мира. Указ. изд. – С. 378.

² Соломатин В.А. История науки. Указ. изд. – С. 249.

Переворот в естествознании был совершён в исследовании элементарных частиц. В 1895 году были открыты рентгеновские лучи. Несколько позднее это открытие позволило объяснить явление радиоактивности. В целом, общий кризис в физике рубежа XIX-XX веков способствовал крушению прежней механистической (ньютоно-картезианской) картины мира и её развитию на новых методологических основаниях (утверждение т.н. боровско-эйнштейновской картины мира).

Биология также внесла вклад в низложение прежних методологических оснований науки: открытие Грегором Менделем законов наследственности и применение их в исследованиях, широкое распространение основанной на принципе естественного отбора эволюционной теории Дарвина способствовали утверждению *идеи эволюции* в науках и в культуре в целом.

Естествознание последней трети XIX века отмечается тесной связью с практикой. Многие из сделанных открытий оказались востребованы в повседневной жизни (например: открытие электромагнитных волн Г. Герцем, коротковолнового электромагнитного излучения К. Рентгеном, радиоактивности А. Беккерелем, электрона Дж. Томсоном, светового давления П.Н. Лебедевым), поскольку значительно облегчали жизнь человека. Это не просто способствовало выработке современной естественнонаучной методологии, но и формировало отношение к ней как единственно научной, что, в свою очередь, повлияло на становление сциентистских настроений в европейской культуре.

Вместе с этим, в гуманитарном знании происходило становление (и создание условий для появления) новых научных направлений. Так, на основе учения В. фон Гумбольдта о связи языка с мышлением и культурой в языкознании были выявлены закономерности развития групп языков из общих корней («языковых семей»), что способствовало возникновению семиотики и подтверждало общий принцип историзма. В 1871 г. выходит работа Э.Б. Тайлора «Первобытная культура: Исследования развития мифологии, философии,

религии, языка, искусства и обычаев», заложившая основы современных культурной антропологии и этнологии; применяя идеи эволюционного подхода к изучению образа жизни и культуры т.н. диких племён, в своём фундаментальном труде английский исследователь религиозных обрядов и церемоний предоставляет бесспорные доказательства общих – первобытных – истоков-оснований *культурности* всех без исключения народов, что, действительно, в тех исторических условиях было позицией авангардной – направляющей культурное сознание эпохи в новое русло и стимулирующей самосознание европейской культуры к бóльшей критичности. Нельзя не упомянуть об «открытии» З. Фрейдом бессознательного и создании им на рубеже XIX – XX вв. теории бессознательного и психоаналитического метода. Научные достижения эпохи авангарда, как в гуманитаристике, так и в естествознании, в определённой степени до сегодняшнего дня продолжают оказывать влияние на состояние и развитие научного знания.

Мировоззренческой аккумуляцией переходной эпохи стало развитие философской мысли; рубеж XIX–XX в. отмечен появлением неклассических типов философствования¹. Общую картину философских взглядов периода авангарда, несмотря на то, что она проникнута духом иррационализма, корректно охарактеризовать как плюралистичную, поскольку её составили несколько пластов относительно самостоятельных, мировоззренчески и методологически различающихся философских учений. Во-первых, это так называемый «второй позитивизм» – естественнонаучный, представлен эмпириокритицизмом (Э. Мах, Р. Авенариус и др.) и прагматизмом (Ч. Пирс, У. Джемс, Дж. Дьюи). Во-вторых, это пласт учений, связанный со стремлением сознательно развивать (приспособить, трансформируя) старые классические идеи и философские системы классического типа в новых социокультурных условиях. Речь идет о

¹ Торубарова Т.В. Эволюция философии от Средневековья до классических форм // Курс лекций по новейшей европейской философии. – Курск: КГУ, 2019. – 217 с.

неокантианстве, неогегельянстве и неотомизме. Для них общей характерной чертой является движение к плюрализации трактовок идей классиков и их использования, а также в их симбиотическом соединении с иными, неклассическими идеями, что приводило к рождению новых, оригинальных концепций неклассического типа. Например, из неокантианских поисков выросла «Философия символических форм» Э. Кассирера; оттолкнувшись от неотомизма, М. Шелер создал свой вариант религиозно-философской антропологии; П. Тейяр де Шарден – «вольнодумец от неотомизма» – обосновал свою версию антропокосмизма и т.д. Наконец, это распространившийся в последней трети XIX века иррационализм, предполагающий ограниченность познавательных возможностей разума, мышления, а потому признающий основным видом познания интуицию, чувства и т.п. явления иррационального порядка. Иррационализм рассматривает окружающую действительность хаотичной и лишённой всякой закономерности, а потому попытка выявить какие-то объективные законы в ней – бесперспективна. Многие историки философии не раз подчёркивали, что в переломные эпохи развития общества в мировоззрении востребованным оказывается именно иррационализм¹.

Для философского иррационализма анализируемого периода характерно не построение логически выверенных схем, а формулирование, часто – в афористической форме, совокупности различных идей и настроений. Примером этого выступает такое сложившееся в Германии и во Франции направление философской мысли, как философия жизни. Интерес к ней возник благодаря «открытию» Фридрихом Ницше работы А. Шопенгауэра «Мир как воля и представление» (1818) и творчеству самого Ницше, а её известная популярность

¹ См., например: Быховский Б.Э. Кьеркегор. (1813-1855). – М.: Мысль, 1972. – 240 с.; Гардинер П. Артур Шопенгауэр. Философ германского эллинизма. Пер. с англ. О. Б. Мазуриной. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2003. – 414 с.; Марков Б.В. Человек, государство и Бог в философии Ницше. – СПб.: Владимир Даль: Русский остров, 2005. – 786 с. и др.

на рубеже XIX-XX вв. (среди её представителей, после Ф. Ницше, – А. Бергсон, В. Дильтей, Г. Зиммель, Г. Риккерт и др.) справедливо связывается со стремительным развитием наук, прогресс которых показал несостоятельность прежней механистической картины мира, а философия жизни попыталась дать своеобразный ответ на этот мировоззренческий коллапс в науке. В центре этой философской системы (направления, к которому относится целый спектр учений, ибо *понятие* «жизнь» многозначно и его авторские толкования-концептуализации весьма разнятся) – представление о жизни как целостной, соединяющей материю и сознание, реальности, которая находится в состоянии перманентного движения, динамического изменения¹. Представители этого направления были убеждены, что жизнь невозможно понять с помощью средств рационального познания: она постигается только интуитивно.

Не углубляясь в анализ социальных и гносеологических корней неклассической европейской философии и не останавливаясь на характеристике всего богатства её спектра, отметим, что в философской мысли последней трети XIX – начала XX вв. отразился переходный характер авангарда как общекультурного явления: в многочисленных и разнообразных философских течениях, само появление которых отвечало принципу плюрализма (как содержательному вектору переходной эпохи), можно обнаружить и тенденции релятивизма, и идеи скептицизма, и решительный разрыв с предшествующей традицией, – то, что присуще периодам социокультурных трансформаций. Предлагая варианты разрешения сложившегося мировоззренческого кризиса, неклассическая философия в определённой мере подготовила философские основания и для неклассической науки XX века, без которой история

¹ См., например: Пономарева Г.М. Ф. Ницше – А. Бергсон – В. Дильтей – Г. Зиммель // Философия XX века. – М.: ЦИНО общества «Знание» России, 1997. – 288 с.; Риккерт Г. Философия жизни. Изложение и критика модных течений философии нашего времени // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – М.: Республика, 1998. – 512 с.

евроатлантической цивилизации и её культуры была бы иной. Поэтому значимость философской составляющей культуры авангарда рубежа XIX–XX вв. трудно переоценить.

Последняя треть XIX – нач. XX века – период кризиса прогрессистской мировоззренческой парадигмы, выразившегося в переоценке прежней системы ценностей и, в целом, – в девальвации культурных доминант Нового времени, которые были ориентированы безграничной верой в общественный прогресс (первыми выразителями идеи прогресса, как известно, стали французские просветители, а позднее – их последователи во многих регионах мира). Однако в конкретно-исторических условиях второй половины XIX века эти идеалы постепенно начинали низлагаться. Многочисленные локальные войны, отставание обывательского мировоззрения от научно-технического прогресса, перекосы в социально-экономическом развитии, отчётливо проявившиеся на рубеже XIX–XX вв., – всё это способствовало началу низложения культур-доминантных характеристик Нового времени.

Разочарование и последующий отказ от идеалов прошлого привели к качественным изменениям во всех сферах духовной жизни стран евроатлантической цивилизации периода авангарда, хотя и с учётом особенностей каждой из них. В художественной практике это выразилось в эстетизации безобразного и различных негативных проявлениях – пессимизме, мотивах смерти и страха. Миметический принцип построения искусства уступает место субъективному мировосприятию художника. В результате искусство начинает терять традиционную образность, которая постепенно заменяется причудливыми формами геометрического или иного, свободно выражаемого волей художника, характера. Эти процессы запустили тенденцию релятивизации и плюрализации художественных практик и эстетических смыслов.

Мыслители более позднего времени (Й. Хёйзинга¹, Х. Ортега-и-Гассет², О. Шпенглер³) остро ощутили качественные изменения, идущие в системе культуры, что нашло отражение как в появившихся концепциях, так и отдельных работах, посвящённых анализу кризиса культуры, начавшегося в конце XIX века; в наше время предпринимается попытка провести параллели между кризисом культуры периода авангарда и предшествующими социокультурными трансформациями в континууме европейской культуры. Так, Т.Ю. Сидорина, проанализировав работы Й. Хёйзинги, отмечает, что он «проявляет интерес к переломным, «зрелым и надламывающимся» эпохам, где сталкиваются традиции с обновленческими тенденциями в жизни общества (например, Реформация, Ренессанс)»⁴.

Многие мыслители, анализируя кризис новоевропейской культуры, начавшийся в период авангарда, обращают внимание на удивительный парадокс, характерный для этого начального периода современной социокультурной трансформации: с одной стороны, научно-технический, экономический и политический прогресс в развитии общества, сопровождаемый закономерным ростом материального благосостояния широких слоёв населения, но, с другой, – умонастроения пессимизма, страха перед неизвестными перспективами, которые несут эти блага, и, как следствие, состояние моральной подавленности. Причины этого парадокса раскрываются указанными авторами в различных аспектах, однако одной из основных называется несоответствие между объективно идущим техническим прогрессом и осознанием его последствий в общественном

¹ Эта позиция нашла отражение: Хёйзинга Й. Тени завтрашнего дня. Человек и культура. Затемнённый мир: Эссе / Сост., пер. и предисл. Д. В. Сильвестрова. Комм. Д. Харитоновича. – СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2010. – 345 с.

² Эта позиция нашла отражение: Ортега-и-Гассета Х. Эстетика. Философия культуры. – М.: «Искусство», 1991. – 592 с.

³ Шпенглер О. Закат Европы. – М.: Эксмо, 2006. – 800 с.

⁴ Сидорина Т.Ю. Культурные трансформации XX столетия: кризис культуры в оценке западноевропейских и отечественных мыслителей: монография. Указ. изд. – С. 39.

сознании. На рубеже XIX-XX вв. ни учёные, ни тем более, обычные люди были не в состоянии предвидеть всю противоречивость этих внешне положительных процессов. Осознание всей полноты последствий происходящего придёт несколько позже – после окончания Первой мировой войны. Именно в 1920-1930-е годы будут написаны работы отмеченных выше мыслителей. Анализируя происходящее, например, Х. Ортега-и-Гассет отмечает, что успокоенность, упование на быстрое научно-техническое развитие, материальный достаток, а потому и полная удовлетворённость происходящим означает лишь начало конца культуры¹. В этой связи, разочарование, неуверенность и скептицизм, вместе с различными формами релятивизма и плюрализмом культурных событий становятся определяющими характеристиками эпохи, свидетельствуя о её переходном характере.

В известной работе «Восстание масс» Х. Ортега-и-Гассет отмечает ещё одну принципиально новую особенность происходящих тогда изменений. С одной стороны, к исходу XIX века значительная доля населения стран евроатлантической цивилизации получила определённые социально-экономические и политические права, произошло укоренение либеральной демократии. Все эти процессы Ортега-и-Гассет оценивает положительно: «Либеральная демократия, снабжённая творческой техникой, представляет собой наивысшую из всех известных нам форм общественной жизни»². Это позволило широким социальным слоям влиять на принятие различных решений. Однако, как отмечает Х. Ортега-и-Гассет, мировоззрение всех этих людей было не готово к таким кардинальным изменениям, что, в конечном счёте, оборачивалось угрозой возвращения общества в состояние (на стадию) варварства.

Аналогичный подход в исследовании авангарда как социокультурной трансформации представлен в работе О. Шпенглера «Закат Европы», в которой

¹ Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. Указ. изд. – С. 337.

² Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вопросы философии. – 1989. – № 3. – С. 135.

автор утверждает, что все внешние блага – научно-технический прогресс, материальный достаток, политические и социальные права – есть только поверхность проблемы, а её изнанка – цивилизация – выступает мёртвым образованием. Поэтому диагноз О. Шпенглера проникнут эсхатологическим настроением. Бурное развитие науки, урбанизация, поиск новых религиозных оснований духовной жизни, выразившийся в оформлении многочисленных (преимущественно протестантских) течений в последней трети XIX века, а зачастую и открытый атеизм, – всё это свидетельства краха культуры. Таким образом, «кризис культуры» – начало переходной эпохи (в нашей терминологии – период авангарда) – оказался в фокусе исследовательского интереса выдающихся мыслителей первых десятилетий XX века и получил в их работах философско-культурологические интерпретации, не утратившие своего эвристического значения и по сей день.

Подведём некоторые итоги. Новоевропейская культур-система, начиная с XVII века, развивалась благодаря утверждению идей безграничности возможностей человеческого разума и веры в общественный прогресс. К середине XIX века, будучи абсолютно убеждённым в этих идеях, человек западной культуры, казалось бы, сумел приручить природу, открыть основные законы её развития. Однако к исходу XIX века такая *абсолютная* убеждённость переросла в свою противоположность: определяющими в мировоззрении стали неуверенность, иррационализм, бездуховность, чувство тревоги и страха перед неизвестным будущим, что в совокупности нашло отражение в социально-психологическом пессимизме.

К окончанию Первой мировой войны кризис культуры в странах евроатлантической цивилизации не только охватил все её традиционные сферы – искусство, науку, религию и философию (т.е. в кризисном состоянии оказалась вся новоевропейская культур-система в целом), но и в своём развитии достиг апогея – саморефлексии (в 1918 г. увидели свет I том «Заката Европы»

О. Шпенглера, «Кризис искусства» Н. Бердяева). К этому времени многие авангардные направления в искусстве утвердились, т.е. были приняты обществом – критикой и публикой, – как вполне самостоятельные. Религиозная сфера культуры претерпела качественные изменения, поскольку многие появившиеся в последней трети XIX века новые течения, в том числе, в протестантизме, получили официальное или полуофициальное организационное оформление. Методология науки к 1920-м годам вплотную подошла к рубежам новой – неклассической – парадигмы, позволившей объяснить многие революционные научные открытия. Это же время отмечено появлением новых течений в философской мысли и переосмыслением самого назначения философии, что оказало существенное влияние на весь дальнейший историко-философский процесс.

Вся совокупность выявленных особенностей эпохи позволяет говорить об авангарде как об особом феномене – общекультурном явлении, нашедшем отражение во всех сферах духовной жизни стран евроатлантической цивилизации рубежа XIX-XX веков. В нём реализовались все выявленные на других стадиях социокультурных трансформаций характеристики – плюрализация, релятивизация, скептичность, эклектизм, разрыв с предшествующей культурной традицией, более того – заявил о себе принцип игротизации, который, на наш взгляд, можно отнести к доминантным характеристикам культуры не только постмодерна, переходный характер которого не вызывает сомнения, но всего XX века. Всё это в совокупности позволяет рассматривать феномен «авангарда» в континууме европейской культуры как, несомненно, принадлежащий к социокультурной трансформации, к переходу от новоевропейской культур-системы к иному состоянию культурной целостности – такому, какое современникам очень хотелось бы считать устойчивой и стабильно развивающейся современной культур-системой, что представляет особый исследовательский интерес и потому должно предваряться

постановкой и решением проблемы хронологических границ современной социокультурной трансформации.

Проблема же, как нам видится, заключается в следующем: означало ли *завершение* авангарда (если считать таковым философскую рефлексию «кризиса культуры» и ценностно-смысловую плюрализацию, т.е. увеличение совокупности парадигм в философии как профессиональной духовно-интеллектуальной деятельности, в науке, в художественной сфере, в сфере общественной морали и религии) переход к новым – не-новоевропейским – устойчивым культур-доминантным характеристикам, либо же культура авангарда – это начало более крупной социокультурной трансформации, продолжающейся и поныне? Иными словами: правомерно ли считать полувековой промежуток (20/30-70-е гг. XX в.: от превращения интенций феномена авангарда в превалирующие, ведущие тенденции, т.е. от начала «эпохи модернизма» – до постмодерна) поступательным периодом развития, периодом динамического равновесия в континууме евроатлантической культуры? Или есть более веские основания квалифицировать произошедшие на рубеже XIX-XX вв. системные изменения – «победу» авангарда в культуре XX века – прологом (подобно тому, как эпоха *дученте* квалифицируется как *проторенессанс*), стартом или начальной стадией перехода к тому, контуры чего до сих пор, даже в связи с пандемией COVID-19, на наш взгляд, ещё не определены?

§ 2. Границы модерна и социокультурная детерминация постмодерна

Прежде всего, терминологическое уточнение: понятие «постмодернизм» используется для обозначения структурно сходных явлений в общественной жизни и культуре второй половины XX – начала XXI века, в том числе, постнеклассической философии, особого направления художественной литературы и комплекса стилей искусства (театрального и др.). Постмодернизм представляет собой сложное и противоречивое явление современной культуры,

которое можно обнаружить во всех её сферах. Так, в философии он реализуется в разрушении и преодолении принципов классического рационализма; в искусстве для него характерна причудливая эклектика, смешение стилей и художественных приёмов, а также очевидное преобладание формы над содержанием; в постмодернистской модели образования признаётся равноправие между учителем и учеником в образовательном процессе и т.п. Иными словами, сегодня постмодернистские интенции и устремления, как в своё время и авангардистские, направлены на отрицание ставших привычными норм, традиций, устоев, к которым теперь принадлежат и сложившиеся в русле и стилистике модернизма, о чём речь чуть позже. К термину же «постмодерн» прибегают для обозначения состояния современной культуры в целом, с учётом как выраженной в философии и художественной сфере антитезы модернистским установкам, так и массовой культуры эпохи. Мы будем использовать термин «постмодерн» в широком значении – как название современной, начавшейся с 70-х гг. прошлого века культурной эпохи, переходной по своему характеру, т.е. удовлетворяющей критериям социокультурной трансформации.

На сегодняшний день как в отечественном, так и зарубежном философском и культурологическом знании имеется обширный пласт работ, исследующих различные аспекты культуры постмодерна. Следуя предложенному в первой главе нашей работы методологическому принципу, обратимся к выявлению социокультурной детерминации постмодерна, его хронологических границ (проблематизировав этот вопрос следующим образом: не выяснится ли в культурфилософском анализе, что верхняя граница – окончание – эпохи авангарда может быть рассмотрена как предусловие, а, возможно, и нижняя граница – начало – постмодерна) и тех его характеристик, которые могут быть отнесены к смысловым векторам современной трансформации.

Прежде всего, уточним, что исследование культуры стран европейской (евроатлантической) цивилизации всего XX века представляет определённую

сложность для анализа, что объясняется двумя обстоятельствами. Во-первых, формирование множества направлений в духовной жизни XX в. затрудняет поиск и, соответственно, применение к ним (их развитию) единых критериев – в силу существенных различий между этими направлениями. Во-вторых, каждая национальная культура, входящая в ценностно-смысловой континуум европейской (евроатлантической), богата разными стилевыми параметрами, да и выделить какой-то единый центр также не представляется возможным. Это обстоятельство тем более важно, что наряду с традиционным европейским регионом, активно развивается и североамериканский – чрезвычайно близкий Европе по духу.

Учитывая эти обстоятельства и результаты исследований по данной проблеме¹, думается, что развитие духовной и материальной культуры XX в. может быть рассмотрено как фактическое продолжение социокультурных процессов, начавшихся в ходе авангарда. Социальной основой этого стали противоречия, накопившиеся внутри общества, которые не могли решаться только ходом естественно-исторических изменений. В первых десятилетиях XX в. произошли необратимые изменения, касающиеся нового понимания человека, его отношения к миру, нового языка искусства. К началу 1920-х годов культура становится интернациональной, интегрируя духовные ценности практически всех этнических региональных типов Европы и от этого становясь еще более разнообразной. Это многообразие не могло не отразиться на искусстве, литературе, философии, показавшими всю разнонаправленность развития евроатлантической цивилизации в XX веке.

¹ Библер В.С. На гранях логики культуры. – М.: Русское феноменологическое общество, 1997. – 423 с.; Петров М.К. Язык, знак, культура. – М.: Наука, 1991. – 328 с.; Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада. – М.: Издательская корпорация «Логос», 1996. – 598 с.

Культура в XX в. развивалась в нескольких параллельных направлениях. При этом ни один из рядов стилевой эволюции искусства и литературы, ни одна из новых научных парадигм или новомодных религий не исчерпывает собой всего их развития и не охватывает его в целом: только во взаимодействии они складываются в целостную картину современной социокультурной трансформации.

Художественная культура XX в., распадаясь на ряд течений, продемонстрировала одновременность различного отношения художественного творчества к действительности. Многообразие стилей и методов, отошедших от классических приёмов художественного творчества, в культуре XX в. получило название «модернизм». Он характеризуется разрывом с традиционными реалистическими течениями, и часто, как справедливо подчёркивают исследователи, «это искусство уводит от жизни»¹. В модернизме объединены различные варианты (способы и приёмы, настроения и порывы) творческого осмысления особенностей времени таким образом, что модернистские произведения раскрывают/показывают такие противоречивые черты, присущие вне какой-либо их «иерархии» современной культуре, как:

- нестабильность человеческого существования;
- ощущение дисгармонии мира;
- бунт против рационалистического искусства;
- растущая роль абстрактного мышления;
- мистицизм;
- стремление к экспериментам и новаторству.

В своих крайних проявлениях и в искусстве, и в литературе, и в театре модернизм отрекается от осмысленности и визуальной оригинальности образов, от гармонии, естественности, что в своё время объяснялось влиянием научно-

¹ История зарубежного искусства. Указ. изд. – С. 296.

технического прогресса¹ и с чем, в целом, можно согласиться. Исследования модернизма² показывают, что нередко он функционирует и в рамках реалистического отражения, но в своеобразной форме. Кроме того, следует различать (1) модернизм как течение и (2) модернизм как метод. Если понятие «модернизм» в широком смысле (1) охватывает всё разнообразие нереалистических направлений в художественной культуре, то «модернизм» в узком смысле (2) обозначает художественную систему, обладающую определенным единством, цельностью, общностью художественных приёмов.

Исследования литературного процесса XX в. подтверждают³, что в нём произошли перемены, обусловленные социально-экономическими и политическими причинами. Среди основных особенностей литературы этого времени можно назвать:

- политизацию, усиление связи литературных направлений с различными политическими течениями;
- отрицание литературных традиций;
- усиление взаимовлияния и взаимопроникновения национальных литератур, интернационализацию;
- интеллектуализацию, влияние философских идей, стремление к научному и философскому анализу;
- слияние и смешение жанров, многообразие форм и стилей.

¹ Искусство и научно-технический прогресс. Указ. изд. – С. 17.

² Западное искусство XX век: Классическое наследие и современность. – М.: Наука, 1992. – 266 с.; Крючкова В.А. Социология искусства и модернизм. – М.: Изобразительное искусство, 1979. – 215 с.; Малахов Н.Я. О модернизме. – М.: Изобразительное искусство, 1975. – 280 с.; Маца И. Проблемы художественной культуры XX века. – М.: Искусство, 1969. – 208 с.; Модернизм: анализ и критика основных направлений. Указ. изд.; Современное западное искусство: сб. ст. / Акад. наук СССР, Ин-т истории искусств М-ва культуры СССР; отв. ред. Г. А. Недошивин. – М.: Наука, 1971. – 358 с.

³ Зарубежная литература XX века / Под ред. В.М. Толмачёва. – М.: Издательский центр «Академия», 2003. – 640 с.; Киричук Е.В. История зарубежной литературы XX века. – М.: Флинта, 2012. – 72 с.; Яценко В.М. История зарубежной литературы второй половина XX века. – М.: Флинта, 2012. – 312 с.

В целом, для литературы XX в. характерно стилевое и жанровое разнообразие, нестандартность литературных направлений, находящихся в сложных взаимоотношениях.

В искусстве XX в. происходили перемены в традиционном подходе к отражению реальности. Они проявились в заметном усилении стремления к обобщенности образа, в возрастании интереса к упрощениям или преувеличениям отдельных деталей, в перемещении центра внимания автора на передачу внутреннего мира персонажей, в сдвиге в сторону преобразований внешнего вида предмета за счёт индивидуального видения художника.

Изобразительное искусство отличалось крайней сложностью, противоречивостью, многообразием, стремлением к модификации и трансформации традиций, протестом против академизма и поиском новых форм. Вследствие этого внутри самого искусства к посл. трети XX в. назрел кризис, связанный, с одной стороны, со сложными взаимоотношениями в художественной среде, с другой – с трудностями для понимания инноваций широкой публикой, не сумевшей отойти от привычных академических идеалов. Неудивительно, что практически каждая художественная выставка сопровождалась бурными обсуждениями и критикой.

Искусство XX в. развивалось по нескольким направлениям, но ни один стиль не вытекал из другого, ни один метод не был причиной возникновения новых. Но главное: ни одно из направлений стилевой эволюции не охватывает развития всего искусства в целом. Для осмысления цельности необходимо рассмотреть совокупность всех существующих методов и стилей: лишь взаимодействуя друг с другом, они образуют историю искусства XX в.

В мироотношении и профессиональных установках творцов художественной культуры XX в. можно выделить несколько общих черт, не связанных с видовой спецификой творчества (видом искусства), но указывающих на происходящие во всей художественной сфере масштабные изменения. Это:

- сознательное предпочтение субъективистского видения мира;
- переключение внимания на эстетическое бытие самого произведения искусства, его колористическую и пластическую конструкцию;
- провозглашение безусловной роли воображения и фантазии при создании произведения.

Это в совокупности привело к противопоставлению художественного мира реальному бытию. В XX веке искусство практически полностью перешло на позиции неклассических принципов. Аналогичные, т.е. связанные с переосмыслением классического наследия, с отказом от *классики* и её «преодоления», процессы происходили и в других сферах культуры, постепенно охватывая их целиком, т.е. носили системный характер, что, собственно, и позволяет говорить о состоянии культуры XX века как о социокультурной трансформации.

В философском знании это выразилось в том, что если прежде классическая философия предлагала особую концепцию познающего разума, суть которой – в рассмотрении его как суверенного, имеющего основания в себе самом, то современная западная философия меняет представление о разуме и его отношении к бытию¹. Она рассматривает познающий разум не как дистанцированный от мира и извне постигающий его, а как находящийся внутри мира². Разум с этой точки зрения не является абсолютно суверенным. Он укоренён в человеческом жизненном мире. Между ним и бытием есть опосредующее звено, которое их различает, но, вместе с тем, и связывает их. Таким звеном выступает человеческая деятельность и язык. Причём, язык здесь следует понимать в широком смысле, включая не только естественный язык, но

¹ Арепьев Е.И. Роль философии в современном мире // Проблемы философии: история и современность. Сборник статей по итогам научно-практической конференции с международным участием. – Курск: КГУ, 2018. – С. 1-3.

² См. подробнее: Фокина Н.И. Современная западная философия. – М.: Проспект, 2009. – 336 с.

и все типы языков культуры, все разновидности социокодов, закрепляющих и транслирующих социально-исторический опыт.

Отдельная тема, которая звучит в философии XX века – осмысление кризиса техногенной культуры и соответствующего ей типа цивилизации. Это стало закономерным ответом со стороны философской мысли, поскольку возникли потребности новых стратегий отношения к природе, что остро поставило проблему новых мировоззренческих ориентиров, переосмысления ценностных ориентаций¹. Социокультурная детерминация этих процессов, как подчёркивают исследователи, связана с экономическими, социальными и общекультурными процессами, происходящими в современном обществе².

Наука XX века сделала качественный рывок, на несколько порядков вперёд, что, в свою очередь, породило проблему противоречий современной науки, когда, например, вместе с достижениями в медицине и генетике обостряются проблемы биоэтики и т.д. С бурным развитием наук и информатизацией связывается сегодня и специфика свершающейся социокультурной трансформации. Как подчёркивает А.А. Оганов, «ожидаемая картина трансформации культуры представляется существенно отличной. Прямое, непосредственное влияние на культуру оказывает не глобализация вообще, а собственно информационные технологии, повсеместная компьютеризация, Интернет, растущая коммуникативная сеть»³.

Обратимся к выяснению детерминации современной стадии той социокультурной трансформации, которая началась, как было показано, в последней трети XIX века и выразилась в феномене авангарда, который, в свою

¹ Щавелёв С.П. Сообщества философов уходят в прошлое. Их заменяет сообщество учёных, мыслящих философски // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. – 2019. – Т. 44. – № 3. – С. 533-546.

² Фокина Н.И. Современная западная философия. Указ. изд. – С. 4.

³ Оганов А.А. Культура в эпоху глобализационных перемен // Философия и общество. 2012. – № 2. – С. 65.

очередь, породил не только стиль модерн, но и, на наш взгляд, парадоксальный (и относительно недолгий: всего несколько десятилетий, разорванных Второй мировой войной) «реванш», вернее, видимость динамического равновесия – новоевропейская культур-система как будто получила второй шанс, который современниками воспринимался как некое устойчивое, «современное» – *modern* – состояние. Но по завершению эпохи авангарда в кажущемся относительно стабильным и продолжающемся омассовляться европейском культурном сознании до окончания Второй мировой войны преобладали, по сути, такие же, как и на рубеже XX–XXI вв., неуверенность и страх перед *завтра*, пессимизм и установка жить *одним днём*, а после – несмотря на изменившийся эмоциональный фон – продолжилась теоретическая проработка проблем кризиса, осознающегося как кризис всего «проекта Modern». Феномен авангарда, объективно подготовивший художественные формы для массовой культуры и тем самым поспособствовавший укреплению её позиций, не только не остановил тенденцию бездуховности, но, напротив, углубил кризис *человека культуры Нового времени* как рационально действующего атомарного индивида, свободного в своих выборах, за которые он в состоянии нести ответственность.

К числу тех культур-доминантных характеристик *современности* XX века, которые функционально близки содержательным векторам любой социокультурной трансформации, можно отнести, во-первых, то, что социальные изменения и даже потрясения стали восприниматься как норма бытия. Во-вторых, то, что различные культурные парадоксы, находящие отражение, прежде всего, в художественной сфере, также перестали оцениваться как отклонения от нормы.

Современное общество, декларируя высокие идеалы равенства, свободы, демократии и провозглашая человеческую жизнь высшей ценностью, одновременно породило такое множество разнообразных и разносторонних культурных практик, соотносимых (или *как бы* соотносимых) с этими идеалами,

что это обернулось и множественностью интерпретаций последних (профессиональной философско-теоретической мыслью) и упрощённым их пониманием (обыденным сознанием).

Явление постмодернизма заявило о себе в духовной жизни стран евроатлантической цивилизации в последней трети XX века, когда были реабилитированы разнообразные течения и формы художественной культуры прошлого и настоящего, смешавшись в своеобразный конгломерат. Художники, обратившись к опыту древних культур, а также «масскульту», карнавально-балаганной символике, создавали искусство, для которого характерно увлечение фантазией и цветом, ироничное отношение к действительности, бессистемность и стилистическая неразбериха, переплетение «высокого» и «низкого» искусства, склонность к излишнему акцентированию художественного «я», сплав фигуративных и абстрактных средств. Эти особенности и составили, на наш взгляд, качественную характеристику постмодернизма.

Причины его появления следует искать в сущности тех разительных социокультурных перемен, которые произошли после Второй мировой войны, когда в культуре стран евроатлантической цивилизации проявились процессы, которых прежде её представители не знали. Как отмечают современные исследователи, «человек начал осознавать себя в качестве единственной и высшей разумной и духовной силы»¹. Это стало достоянием массового сознания во второй половине XX века, однако основы этих процессов были заложены ещё в XVI веке, и были связаны с возникновением и утверждением, с одной стороны, идей гуманизма, с другой – рационального начала в европейской культуре.

М. Вебер показал, что именно в XVI веке начинает складываться такой тип мышления, при котором рационализируется способ ведения хозяйства, рационализируется управление – как в области экономики, так и в области

¹ Бычков В.В., Бычкова Л.С. XX век: предельные метаморфозы культуры // Полигнозис. – 2000. – № 2. – С. 69.

политики, науки, культуры, – во всех сферах социальной жизни; рационализируется образ мышления людей, так же как и способ чувствования, и образ жизни в целом. С тех пор «выполнение долга в рамках мирской профессии рассматривается как наивысшая задача нравственной жизни человека»¹. Причём, именно активная деятельность человека и успех в ней выступали мерилom богоизбранничества².

Можно сказать, что возникновение (под влиянием идеи *humanitas* и вместе с трудовой этикой протестантизма) именно такого *рационализирующего* мышления, в конечном счёте, предопределило тот *дух капитализма*, высвобождение которого позднее привело к появлению индустриального общества. При этом все прежние типы обществ именовались традиционными. Важнейший признак индустриального общества – господство в нём формально-рационального начала. В таком обществе рациональность проникла и в сферу художественной культуры: «рациональная гармоничная музыка – как контрапункт, так и аккордово-гармоническая фактура... – всё это существовало только на Западе»³. Рациональность затронула и методы производства объектов культуры: «не известны вне Запада и решение проблемы купола, и тот вид «классической» рационализации искусства в целом... – который был у нас создан Возрождением»⁴.

Рационализм и его идеологическая основа в европейском варианте – протестантская трудовая этика, своеобразно отразились и на человеческих пороках, некоторые из которых теперь были возведены в ранг смысла жизни: «всё существование человека направлено на приобретательство, которое

¹ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1990. – С. 97.

² Там же. – С. 149.

³ Там же. – С. 45.

⁴ Там же. – С. 46.

становится целью его жизни»¹. Более того, протестантская церковь стала оправдывать и идеализировать сами пороки: «провиденциалистское истолкование к наживе служит идеализации делового человека»².

К XX веку безудержная рационализация способствовала скачкообразному развитию технического прогресса и, как следствие, его более агрессивному воздействию на человека. Всё это в континууме культуры евроатлантической цивилизации привело к угасанию традиционной духовности, секуляризации культуры, возникновению жёстких капиталистических отношений, в основе которых – практицизм и утилитаризм; к социальным конфликтам XX века (революции, локальные и мировые войны).

В результате произошли «качественные изменения всей психоментальной структуры человека»³, типичный представитель евроатлантической цивилизации к последней трети XX века отличался не только от человека XVI столетия, когда эти процессы только начались, но и от человека первых десятилетий XX века, а потому «положение похоже... на кризис человека как такового»⁴. Наиболее явно остроту этого кризиса отразила художественная культура.

Изменение психоментальной структуры человека в послевоенный период было обусловлено широко распространённой массовой культурой и появившимися множественными молодёжными субкультурами.

Понятие «массовая культура» отражает изменения, произошедшие в жизни западного общества во второй половине XX века. К числу таких изменений, несомненно, следует отнести развитие средств массовой коммуникации. Говоря об их роли в развитии современного искусства, И.П. Ильин отмечает «сам факт

¹ Там же. – С. 75.

² Там же. – С. 191.

³ Бычков В.В., Бычкова Л.С. XX век: предельные метаморфозы культуры // Указ. изд. – С. 71.

⁴ Бибихин В.В. Новый ренессанс. – М.: МАИК "Наука", Прогресс-Традиция, 1998. – С. 108.

наличия средств массовой коммуникации, масс-медиа, способствует постоянной перекочёвке произведения искусств с одного родовидового регистра на другой, с аудио на видео и наоборот»¹. Кроме того, среди изменений, повлиявших на развитие массовой культуры следует также выделить: относительную (внешнюю) демократизацию культуры, индустриально-коммерческий тип производства и распределения стандартизированных духовных благ, а также облегчённые способы производства товаров потребления в результате технологизации производства.

Отличительными особенностями массовой культуры выступают: приближенность готового продукта к элементарным потребностям человека; ориентированность на биологическую чувственность и простейшую эмоциональность; максимальная упрощённость в производстве продукта, что достигается посредством массового производства; развлекательность и занимательность; примитивность и прямолинейность содержания; ирония и пародия; схематизация и стереотипизация.

Можно полностью согласиться с мнением профессора Йельского университета Сейлы Бенхабиб, утверждающей, что «массовая культура характеризуется всеми негативными атрибутами, которые прежде связывались с понятием *Zivilization*, а именно: поверхностностью, однородностью, механической воспроизводимостью, нестойкостью и неоригинальностью»². С этой позицией солидарен И.П. Ильин, говоря о массовой литературе: «то, что раньше стыдливо пряталось на задворках большой литературы сегодня заявляет о себе во всеуслышание, а по своей массовости и воздействию на формирование вкусов широкой публики зачастую превосходит влияние серьёзного проблемного

¹ Ильин И.П. Массовая коммуникация и постмодернизм // Речевое воздействие в сфере массовой коммуникации. – М.: Наука, 1990. – С. 81.

² Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и многообразие в глобальную эру. Указ. изд. – С. 3.

искусства»¹. Существует и другая оценка: «массовая культура» – это вовсе не культура в подлинном смысле слова, а массовое производство разного рода зрелищ, шоу, фильмов, поп-музыки и т.п., основанное на использовании современной техники, спецэффектов, оглушающих ритмов и т.п.»². Вместе с тем, даже несмотря на то, что «иногда коммуникативные возможности массовой культуры используются для тиражирования произведений подлинного искусства, эти исключения не изменяют её сущности»³. И в условиях массовой культуры и в условиях культуры постмодерна «искусство превращается в разновидность средства коммуникации, как коммерция и мораль, чёрный спектр преступности и нулевая степень письма»⁴.

Ещё одной составляющей массовой культуры, позволившей ей распространиться, стала её позиционируемая демократичность. По мнению В.И. Самохваловой, в условиях массовой культуры у человека может сложиться ощущение демократичности, поскольку он «перестаёт ощущать собственную малость и незначительность, ибо убеждается, что он такой «как все»⁵. Это достигается посредством усреднённости и ориентированности на всех – и на элиту, и на массы.

Характеризуя массовую культуру, В.В. Бычков отмечает, что «эстетический опыт, спустившись с Олимпа высокого искусства, большей частью потерял в качестве, утратил свою уникальность, своеобразный эзотеризм,

¹ Ильин И.П. Постмодернизм. От истоков до конца столетия. Эволюция научного мифа. Указ. изд. – С. 155.

² Пантин В.И., Столярова Т.Ф. Вырождение или возрождение? Философское эссе о современной культуре и о творчестве Достоевского, Толкина, Ортеги-и-Гассета. – М.: Культурная революция, 2006. – С. 36.

³ Массовая культура // Эстетика: Словарь. Указ. изд. – С. 195

⁴ Покровская А.Н. Художественные ценности в изменяющемся мире / Под ред. В.М. Конона. – Минск: Наука и техника, 1990. – С. 66.

⁵ Массовая культура. – М.: Альфа-М, 2004. – С. 57.

элитарность, но выиграл в количестве»¹. Это достигается посредством промышленного производства «товаров культурного потребления», и при внимательном изучении становится очевидным, что «уникальность художественной продукции обесценивается промышленным искусством»². Массовая культура воспитывает не взыскательный художественный вкус, а духовное потребительство, суть которого состоит в том, что «потребитель» всё время требует новых ощущений. В итоге потребительство становится для человека привычным, а затем оно приедается, и насытившийся массовой культурой человек начинает искать компенсации для удовлетворения всё возрастающих потребностей в острых и необычных переживаниях и приключениях, в ужасающих, а порой и жестоких зрелищах или, напротив, поражающих воображение, но не требующих никаких душевных затрат развлечениях. Демократичность массовой культуры является мнимой. «Культура для всех – это лишь безразмерность критериев, неопределённость оценок, однородность вкусов»³.

На наш взгляд, массовая культура послужила культурно-идеологической основой для формирования постмодерна, выступив своеобразным социокультурным фоном для его появления. В роли предпосылки и предвестника постмодерна выступили также идейные установки молодёжной культуры, сложившейся в странах евроатлантической цивилизации, прежде всего, в Великобритании и США после окончания Второй мировой войны в условиях так называемого «социального мира» (социальная напряжённость появилась в этом регионе только к концу 1950-х гг.) и роста материального благосостояния. При этом молодёжь первого послевоенного поколения не считала важным чем-то

¹ Бычков В.В. Постнеклассическая эстетика: К вопросу о формировании современного эстетического знания // Философский журнал. – 2008. – № 1. – С. 97.

² Покровская А.Н. Указ. изд. – С. 66.

³ Массовая культура. Указ. изд. – С. 57.

отличаться от старшего поколения, чего нельзя сказать о молодых людях конца 1950 – начала 1960-х годов. С точки зрения представителей молодёжных субкультур, активно распространившихся в 1960-1970-е годы, человеческий мир всё активнее обуславливается мерой эффективности, рационализма, вследствие чего традиционные культурные ценности разрушаются и отдельный человек всё более испытывает на себе проявление репрессивной природы общества. Под давлением безудержной рационализации и технократизации сфера творчества претерпевала колоссальные изменения. Формировался совершенно новый тип сознания, отличительными особенностями которого были единообразие, унификация, стандартизация¹.

Молодёжь стран евроатлантической цивилизации в силу своего социального статуса не допускалась к участию в управлении обществом и своей судьбой и, в итоге, вступила в оппозицию господствующей системе «общества организаций». По мнению исследователей, невозможность контролировать процессы, происходящие в обществе, способствовала созданию собственной молодёжной культуры – собственно субкультуры².

Таким образом, одной из основных причин становления молодёжной субкультуры 1960-1970-х годов стали изменения в духовном мире человека, его менталитете, психике и системе ценностей. В идеологическом отношении молодёжная субкультура появилась в стремлении контролировать и приостановить процесс необузданной рационализации и технократизации.

К концу 1960-х годов молодёжная субкультура, основанная на неприятии «правил “общества организаций”», позиционирует себя как контркультура, воспринимавшаяся, прежде всего, как «отрицание стабильных этических и

¹ Иконникова С.Н. Критика буржуазных концепций молодёжной культуры. – М.: Знание. 1976. – С. 19.

² Оборонко В.И. Западные молодёжные субкультуры 80-х годов. – М.: ИНИОН АН СССР, 1990. – С. 7.

эстетических норм»¹. В.Н. Леонтьева отмечает, что «обращение к контркультуре не случайно именно в связи с кризисным состоянием новоевропейской культуротворческой системы... Ибо, с одной стороны, контркультура начиналась с критики и «тотального отрицания» европейской культуры, с другой стороны, контркультура «нова» только «на выходе», только вследствие своей эклектичности и синкретизма»².

Отрицание стабильных этических и эстетических норм в контркультуре принимало различные формы, от обычного пассивного сопротивления до активно-экстремистского, преследующего цель разрушения традиционных правил и норм. Для этого предлагались различные способы. Одним из них выступало усиление игрового начала в культуре.

Современными исследователями «важнейшим идеологом “молодёжной революции”» 1960 – начала 1970-х годов называется Герберт Маркузе, который и сам принимал активное деятельное участие в студенческом движении³. В своих работах Г. Маркузе раскрывает конструктивную роль игрового начала в культуре. Исследователь определяет игру как способ естественного бытия человека, противостоящего репрессивной культуре, основанной на рациональности: в игре человек как бы сбрасывает с себя сковывающие его цепи рационализированной культуры современности⁴.

Контркультура второй половины XX века искренне утверждала, что длительная культурная эволюция ничего не прибавила к «основному символическому репертуару», что самая важная задача современности (и самой

¹ Конен В. Об истоках рок-музыки // Классическое и современное искусство Запада: Сб. статей. – М.: Наука, 1989. – С. 192.

² Леонтьева В.Н. Культуротворческий процесс: основания и начала. – Харьков: Консум, 2003. – С. 172.

³ Данные по: Маркузе Герберт // Новая философская энциклопедия. – М.: Мысль, 2001. – Т. II. – С. 499.

⁴ Подробнее об этом см.: Баталов Э.Я. Философия бунта. – М.: Политиздат, 1973. – 222 с.; Штейгервальд Р. Третий путь Маркузе. – М.: Международные отношения, 1971. – 343 с.

контркультуры) – прояснение содержания древнейших трансцендентных символов, «обладающих онтологической глубиной», а умение «вживаться в символы» – так называемый «революционный мистицизм» – оценивалось как необходимый навык выживания в техногенной цивилизации, «враждебной человеческой природе»¹.

Необходимо учитывать и то, что «новые ценностные ориентации», утвердившиеся после событий 1968 года, «во многом задали схему так называемой постмодернистской мировоззренческой парадигмы»², что позволило сделать вывод о предвосхищении в «студенческих бунтах» и контркультурной практике некоторых базовых смыслов постмодерна и появления постмодернистских произведений, а саму контркультуру рубежа 60-70-х гг. XX века квалифицировать как своеобразный пролог, предтечу эпохи постмодерна.

Итак, причины формирования постмодернизма следует искать и в общекультурном фоне, царившем в странах евроатлантической цивилизации в послевоенное время, и в демократизации общественной жизни, и в массовой культуре и молодёжной субкультуре, учитывая явления контркультурного комплекса – в искусстве (прежде всего – в музыке), в религиозной сфере, в самом образе жизни (т.н. коммунитарное движение).

Причиной наступления эпохи постмодерна стало то, что несмотря на пережитые кризисы (эпоху авангарда и две мировых войны) экономика и образ жизни, заданные ещё импульсом второй социокультурной трансформации (Возрождением и Реформацией) и обеспечивавшие целостность новоевропейской культур-системы, достигли формы своего логического завершения: сформировалось общество потребления. Как справедливо указывает

¹ Rozsak Th. Where the Wasterland ends: Politic and Transcendence in Postindustrial Society. – N.Y.: Doubleday & Company, 1972. – P. 372-374.

² Леонтьева В.Н. Культуротворческий процесс: основания и начала. Указ изд. – С. 173.

Ф. Джеймисон, «постмодернизм дублирует или воспроизводит-усиливает логику потребительского капитализма»¹. Проследим, как именно общество потребления, на стадии которого до сего дня находится евроатлантическая цивилизация (и о завершении которого говорится в свете последних событий, связанных с пандемией новой коронавирусной инфекции²), способствует распространению культуры постмодерна. Под «обществом потребления» понимается «общество индустриально развитых стран, характеризующееся массовым потреблением товаров и услуг, а также формирование соответствующей системы ценностей»³. Иными словами, если с XVI века в странах указанного региона система ценностей формировалась под воздействием рационализации, то в наши дни к ней добавляется (и она заменяется) системой ценностей общества потребления. Эта система ценностей характеризуется перманентным выбором, покупкой и регулярным обновлением вещей. В таком обществе потребление становится главным содержанием и конечной целью социальной жизни. Манипулирование товарами подразумевает не столько способность товара удовлетворять человеческую потребность, сколько социальное значение, придаваемое владельцу товара в данной культуре. На первый план выходят уже не функциональность и качество товара, а его престижность, принадлежность к известной торговой марке (бренду). Потребитель (его сознание) постоянно занят выбором товара, купив который, он может очень быстро охладеть к нему и почти не использовать.

Психологический механизм потребительского поведения может быть описан следующим образом⁴. Человек обладает врождённым набором

¹ Джеймисон Ф. Постмодернизм и общество потребления // Логос. – 2000. – № 4. – С. 77.

² См., например: <http://analitika.akipress.org/news:5631>; <https://bellona.ru/2020/05/03/lev-shheglov-povliyaet-li-covid-19-na-soderzhanie-mozgov-vopros-na-vyzhivanie/> (дата обращения: 20.10.2020 г.)

³ Сапожников Е.И. Общество потребления в странах Запада // Вопросы философии. – 2007. – № 10. – С. 54.

⁴ Там же. – С. 54 -55.

потенциальных способностей, которые могут быть развиты и спектр которых чрезвычайно широк. Кроме того, принято считать, что в любом человеке есть стремление к осуществлению заложенного потенциала. Процесс актуализации способностей, с одной стороны, сопровождается удовольствием и является непосредственно привлекательным и самоценным, но, с другой, этот процесс требует постоянного возобновления усилий, вследствие чего зачастую не осуществляется. Нереализация этих способностей приводит к психическим расстройствам, человек ощущает подавленность и дискомфорт, отчуждённость. Эту неудовлетворённость можно либо заглушить другим, более сильным раздражителем нервных рецепторов, либо притупить общую чувствительность психики, либо попытаться подменить внешними атрибутами успеха, придавая вещам культовое значение. Средствами для этого могут выступать: туристические поездки, экстремальные виды отдыха, просмотр телепередач и представлений. Не последняя роль в этом отводится и художественной культуре. Формируя примитивный тип сознания человека, ориентируя его на сиюминутные, типично «потребительские шок-ценности», постмодерн в обществе потребления, с одной стороны, на психологическом уровне, выполняет компенсаторную функцию, а с другой – приводит к деградации человеческого сознания, низложению традиционных ценностей.

Постмодерн продолжает распространяться в мире, даже в тех регионах, где позиции традиционной культуры были достаточно сильны, например, в России¹, Японии² или Китае³.

¹ Алентьева Т.В. Кризис культуры в современной России // Берегиня. 777. Сова: Общество. Политика. Экономика. – 2013. – № 4 (19). – С. 215-222.

² Подробнее см.: Дженкс Ч. Язык архитектуры постмодернизма. – М.: Стройиздат, 1985. – 137 с.

³ См., например: Завидовская Е.А. Постмодернизм в современной прозе Китая // Дис. ... канд. филол. наук. – Москва, 2005. – 200 с.

Таким образом, детерминацию постмодерна следует искать в совокупности социально-экономических явлений, основы которых были заложены эпохой *modern*, ещё до Второй мировой войны. Глубинную суть этих явлений, думается, можно описать и объяснить таким образом: это было закономерное (и неизбежное) размывание культурной почвы евроатлантической цивилизации, происходившее вследствие *перехода в свою противоположность* ценностной и антропологической основы Нового времени как эпохи, выросшей, можно считать, на культурно-исторической преемственности космоцентризма (Античности), теоцентризма (Средневековья) и антропоцентризма (Возрождения). Новоевропейская культура продолжила эту линию в логоцентризме и наукоцентризме как принципах, опосредованно отражающих (и в конечном счёте выражающих) квинтэссенцию самопознания *человека европейской культуры* – человека разумного, рационально мыслящего и принимающего рациональные решения, способного познать законы природы и мóгущего подчинять её своей воле именно в силу признания единства законов Природы и Разума. Человек культуры Нового времени – это, прежде всего, *человек печатной культуры*, образно говоря – человек «Галактики Гутенберга» (по мысли автора одноименной работы М. Маклюэна, «книгопечатание... создало индивидуализм»¹). Дело в том, массовое производство и массовая коммуникация (отправной точкой которой справедливо считается 1631 г. – начало газетопечатания, что, в свою очередь, было предзадано изобретением И. Гутенберга, т.е. самим фактом появления печатного прессы как сингулярным культурным событием) в конце концов породили *массового человека*, т.е. границы *автономного индивида* – как носителя новоевропейского культурного сознания, как субъекта и, одновременно, атрибута «культуры Нового времени», – оказались нарушены, стёрты. Согласно М. Маклюэну, «распад галактики

¹ Маклюэн М. Галактика Гутенберга: Сотворение человека печатной культуры. Указ изд. – С. 213.

Гутенберга был теоретически зафиксирован в 1905 г. с открытием искривленного пространства, но на практике уже двумя поколениями раньше она начала рушиться под натиском телеграфа»¹, – вследствие этого культура становилась всё более неспособной к воспроизводству своего собственного субъекта и, в силу этого, к самовоспроизводству (трансляции культурной целостности в новых поколениях), т.е. для новоевропейской культур-системы возникла реальная угроза вступления в фазу деструкции. Это, на наш взгляд, усугублялось тем, что мировоззренческим коррелятом становления массового общества (и «исчезновения» индивидуального субъекта) стало окончательное понимание, что возвращенные Возрождением и Просвещением, традиционные для новоевропейского типа культуры гуманистические ценности, интенция которых содержалась (и была своеобразным, если можно так сказать, имплицитным стержнем) и в античной (в идее человека как микрокосма и принципиальной человекоразмерности произведений), и средневековой (в идее человека как образа и подобия Бога) культур-системах, стали чем-то вроде рудимента, а их место заняла личная выгода, стремление к обогащению и потребительство. В этих новых условиях *человек культуры*, как *индивид*, уже переставший быть *печатающим*, но пытающийся сохранять автономность и оставаться культурным субъектом, мог это сделать едва ли не в единственном модусе – как *человек играющий*, что «опробовала» контркультура и что найдёт воплощение в феномене постмодерна.

Таким образом, переход к постмодерну как форме/стадии социокультурной трансформации детерминирован конкретно-историческими условиями, основополагающими среди которых правомерно признать экономические и технологические факторы. Кардинальные, в сравнении с предшествующими этапами, изменения в экономической системе существенным образом

¹ Там же. – С. 239.

сказываются на других сферах жизни общества, в том числе и сферы культуры. Именно такие качественные сдвиги в экономике, прежде всего, тенденции глобализации хозяйственной жизни, взаимозависимость различных регионов в ресурсном отношении, сложившаяся мировая банковская система и проч., позднее усиленные сдвигами в других сферах, привели к появлению такой формы социокультурной трансформации (её *современной* стадии), как постмодерн.

§ 3. Феномен постмодерна и проблемы переживаемой стадии социокультурной трансформации

Итак, постмодернизм со всей очевидностью проявляется в духовной жизни европейских и некоторых развитых стран других континентов с последней трети XX века, что и позволяет говорить об эпохе постмодерна. В Новой философской энциклопедии подчёркивается, что речь, прежде всего, следует вести о смене культур-доминантных характеристик европейской традиции, связанных с прогрессом как идеалом и общим вектором развития истории; с разумом, выстраивающим вокруг себя весь познаваемый мир, что нашло отражение в принципе логоцентризма; с либеральными ценностями как эталоном социально-политического устройства, а также с экономической задачей перманентного роста материального благосостояния¹. Постмодерн оспаривает указанные культур-доминантные характеристики современной формы новоевропейской культур-системы (иногда обозначаемой – после работы Ю. Хабермаса «Модерн – незавершенный проект»² – как *культура modern*), низлагает их, предлагая взамен новые, зачастую трудно определяемые и, тем не менее, находящие выражение во всех сферах культуры.

¹ Постмодернизм // Новая философская энциклопедия: В 4 т. – М.: Мысль, 2001. – Т. III. – С. 297.

² См.: Хабермас Ю. Модерн – незавершённый проект // Вопросы философии. – 1992. – № 4. – С. 40-53.

Как мы уже отмечали, наиболее рельефно произошедшие изменения проявились в художественной культуре. В этой связи, при анализе постмодерна как современной формы происходящей социокультурной трансформации основное внимание мы сосредоточим на исследовании, прежде всего, художественной сферы: именно в ней впервые проявились модели постмодернистской практики, в которой принципы классической и модернистской эстетики подверглись низложению. Искусство стало не только выразителем начавшегося процесса смены господствовавших прежде культур-доминантных характеристик, но и специфическим его стимулятором, поскольку арт-практика постмодерна изначально предполагала её вплетение в социальную жизнь.

В художественной практике постмодерна достаточно часто встречается ситуация, когда к искусству может быть отнесён любой предмет, вырванный из привычного контекста и помещённый на выставку «актуального искусства». В этом смысле, действительно, произошёл поворот от искусства, «в котором форма наделяется скрытым за нею внутренним смыслом, к искусству, использующему как художественную форму реальный предмет, который ничего иного не изображает»¹. В этой связи, как справедливо отмечает Т. Плетнёва, сегодня «наблюдать художественный процесс стало сложнее»².

Анализ исследований рубежа XX-XXI вв. показывает, что поворот от художественного образа к *симулякру*, характеризующему развитие художественной культуры в странах евроатлантической цивилизации в последней трети XX века, дал основания философам и культурологам говорить о

¹ Полевой В.М. Двадцатый век. Изобразительное искусство и архитектура стран и народов мира. – М.: Советский художник, 1989. – С. 342.

² Плетнёва Т. Современный процесс в искусстве: правда и символ // Искусство. – 1990. – № 3. – С. 2.

неопределённости и специфичности этого кризиса культуры¹. В некоторых исследованиях имплицитно содержится оценка постмодерна как социокультурной трансформации: «когда мы представляем сегодняшнее состояние культуры в виде наглядного образа, то оно рисуется как мост. Он начинается от берега культуры в традиционном смысле слова. Однако куда ведёт этот мост, каким будет другой берег, – пока неясно»². В художественной сфере культуры европейских и некоторых других развитых стран изменилось понимание каноничных границ искусства, к чему подталкивали, прежде всего, изменения социально-экономического характера. В этой связи, становится проблематичным использование прежней методологии в анализе художественной практики т.н. «актуального искусства» (да и других сфер культуры постмодерна): в смещённых границах «искусства» оно оказывается недостаточным, а то и вовсе бесполезным.

Напомним, классические эстетика и искусствознание стояли на позиции, что единственным средством передачи социально-значимого опыта в искусстве является художественный образ, который служит постижению жизни (его познавательно-оценочная сторона), передаче полученной информации социуму (коммуникативная сторона) и воздействию на людей в нужном данному обществу направлении (побудительно-практическая сторона)³. Иными словами, с позиции классической методологии искусствознания и эстетики,

¹ См., например: Бычков В.В., Бычкова Л.С. XX век: предельные метаморфозы культуры // Полигнозис. – 2000. – № 2. – С. 63-76; Корневище ОБ. Книга неклассической эстетики. – М.: ИФ РАН, 1998. – 270 с.; Корневище ОА. Книга неклассической эстетики. – М.: ИФ РАН, 1999. – 303 с.; Корневище 2000. Книга неклассической эстетики. – М.: ИФ РАН, 2000. – 333 с.; Маньковская Н.Б. Феномен «постмодернизма» в художественно-эстетическом ракурсе. – М.-СПб: Центр Гуманитарных Инициатив, Университетская книга, 2009. – 495 с.; Римский В.П. Генеалогия сетевой парадигмы. Часть 1. Аналогия и феноменология // Наука Искусство Религия. – 2015. – № 2 (6). – С. 266-286.

² Культура «Пост» как диалог культур и цивилизаций / ред. М.К. Попова и В.В. Струков. – Воронеж: Воронежский государственный университет, 2005. – С. 15.

³ Еремеев А.Ф. Границы искусства: социальная сущность художественного творчества. – М.: Искусство, 1987. – С. 175.

художественный образ должен одновременно соответствовать оригиналу, выстраиваться в зависимости от особенностей восприятия, быть социально направленным и значимым, т.е. в нём сливаются цели, возможности, средства и условия освоения действительности в системе художественной культуры. Однако дезавуация классических принципов эстетики вследствие того, что в искусстве постмодерна произошло известное замещение художественного образа симулякр, не означала их замены какой-то иной – адекватной и сколько-нибудь ясной – методологией исследования художественной культуры.

Результатом дезавуации художественного образа симулякр стало то, что понимание значения искусства, а вслед за ним и сущности культуры, в жизни западного общества в последней трети XX века претерпевает качественные изменения. Исследователь Н. Герра в этой связи отмечает: «во второй половине 60-х годов в Лондоне возникла группа молодёжи, выступившая против абстрактного искусства, заполнявшего галереи. Этим ознаменовался выход на сцену художественной жизни поп-арта, основатели которого решили делать искусство из всего, что попадётся под руку»¹. Философско-теоретическое обоснование этого принципа мы находим у американского мыслителя Дж. Дикки, считающегося основателем институциональной теории искусства. Суть этой теории заключается в том, что арт-объект может считаться произведением искусства, при условии, что он получил соответствующее обозначение в художественном сообществе, состоящим из профессионалов, среди которых называются художники, критики, сотрудники музеев и художественных галерей². Данная концепция, несомненно, отражает распространённую и сегодня практику, когда сначала при демонстрации некоего артефакта постулируется его принадлежность к художественной культуре, и если

¹ Герра Н. Раздумья о постмодернизме. Заметки художницы // Искусство. – 1990. – № 3. – С. 53.

² Вудфилд Р. Мозаика мировой эстетики // Искусство. – 1989. – № 9. – С. 47-48.

на этот предмет обратят внимание художественные критики, галеристы и другие «люди искусства» и оценят его соответствующим образом, то тогда он получает статус произведения искусства.

Подобные процессы смены ценностно-методологических ориентиров происходили и в других сферах культуры – в науке, религии, философии, задавая общую направленность и содержательные границы *постмодерна*. В силу этого постмодерн, как явление, вернее, состояние современной культуры, обладает общими чертами, в той или иной степени проявляющимися во всех сферах духовной жизни, что признаётся современными философами, культурологами, исследователями в других областях гуманитарного знания. Проанализируем соответствующие работы и охарактеризуем эти черты.

Одним из смысловых векторов постмодерна как современной социокультурной трансформации выступает игровое отношение к действительности.

Игра представляет собой одну из главных форм обучения, а вне его – это неутилитарная деятельность, совершаемая ради неё самой и доставляющая, как правило, эстетическое наслаждение, удовольствие или радость. Философское осмысление феномена игры и её роли в культуре началось со второй трети XX века¹. Игра понимается как особый тип человеческой деятельности – осмысленной, целенаправленной и целеполагающей, но в то же время непродуктивной в том отношении, что она не должна обязательно завершаться каким-то результатом. Её атрибутивная особенность заключается в возможности самодостаточности именно процесса её осуществления.

В условиях постмодерна игра, вне себя самой не имеющая ни цели, ни смысла, а поэтому – и конечного продуктивного результата, приобретает

¹ См., например: Хёйзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер. с гол. Д.В. Сильвестрова. – М.: Прогресс-Традиция, 1997. – 416 с.; Ранер Х. Играющий человека. – М.: ББИ, 2010. – 112 с. и др.

абсолютное значение и характер культурной универсалии, а концепт игры становится ключевым для понимания культуры постмодерна как таковой. Как отмечает В.А. Кутырев, «хотя нельзя сказать, что игра стала парадигмой культуры, но тенденция к игротизации нарастает»¹. Указанное замечание было сделано в 1990-е годы, когда постмодернистское сознание активно распространялось не только в евроатлантическом, но и в других регионах мира. Нельзя с уверенностью утверждать, что в системе культуры европейских и некоторых других развитых стран тенденция игротизации достигла своего пика, но, в частности, в художественной сфере она вот уже не первое десятилетие проявляется и в новых «правилах» создания литературных произведений (в которых читателю сознательно *отводится роль* соавтора), и во множестве хэппенингов и перформансов, в которых игра вкусов и культур, безграничное манипулирование любыми персонажами и предметами в итоге создают причудливые арт-объекты. Теоретик постмодерна Ж. Деррида развивает концепцию игры как игры повторения, которая полностью замкнута в себе², описывая «игру различий» и «игру различаний», которые понимает как бесконечное откладывание и ускользание, тем самым акцентируя внимание не на результативности игры, а на роли *процесса игры* в культуре. Задача постмодернистской художественной практики заключается в демонстрации игрового отношения ко всему ранее созданному, а высшей ценностью её становится новизна, способная принести удовольствие.

Результатом возведения игрового начала в абсолют стало отрицание «вертикали» (соподчинения элементов) в системе культуры: в постмодерне нет *высшего* и *низшего*, любая иерархия подлежит низложению. Однако в этом специфическим образом проявляется типичная особенность социокультурных трансформаций: культур-доминантные характеристики прежней культур-

¹ Кутырёв В.А. Осторожно, творчество! // Вопросы философии. – 1994. – № 7-8. – С. 76.

² См.: Деррида Ж. Письмо и различие. – СПб.: Академический проект, 2000. – 428 с.

системы (новоевропейской в её современном – *modern* – варианте) утрачивают свою значимость и уходят, а новые, которые, по идее, должны их сменить, т.е. характерные для следующей – пока ещё не известно, каково будет её качество (да и структура) – культур-системы, только формируются, причём, «конкурируя» между собой, что в современной ситуации – при отрицании постмодернизмом иерархии как таковой – может быть признано парадоксальным.

Характеризуя сложившуюся ситуацию неопределённости, детерминированную игротизацией, философ-постмодернист Ж. Бодрийар в работе «Прозрачность зла» отмечает: «если попытаться дать определение существующему положению вещей, то я назвал бы его состоянием после оргии. Оргия – это любой взрывной элемент современности, момент освобождения во всех областях»¹.

Проблема «освобождения» человека в процессе игры поднималась постмодернистами не раз, и, в конечном счёте, идея снятия всех ограничений, буквально до абсолютизации «отключения» всех ограничителей, философами-постмодернистами была отнесена к собственным заслугам. Так, П. Козловски утверждает: «понятие постмодернизма является освобождающим, т.к. оно избавляет от стальных оков истории и необходимости»². В другой своей работе он распространяет принципы игротизации на методологию науки: «всё чаще встречается симулирование как научный метод, наука становится всё более фиктивной»³. Абсолютизируя роль игрового начала, теоретик постмодерна Ж.-Ф. Лиотар так выразил отношение к науке в условиях процесса социокультурной трансформации: «война целому»⁴.

¹ Бодрийар Ж. Прозрачность зла. – М.: Добросвет, 2000. – С. 11.

² Козловски П. Культура постмодерна. Общественно-культурные последствия технического развития. Пер. с нем. – М.: Республика, 1997. – С. 32.

³ Козловски П. Современность постмодерна // Вопросы философии. – 1995. – № 10. – С. 89.

⁴ См. подробнее: Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // Иностранная литература. – 1994. – № 1. – С. 47-61.

Освобождение инстинктов от оков социума, культ телесности, «рай немедленно», когда игровое отношение становится целью любого акта творческой деятельности человека, – это причудливое смешение, провозглашённое ещё приверженцами контркультурных экспериментов, нашло непосредственное воплощение в культуре постмодерна.

В современных условиях постмодерн адаптировался к массовым формам художественного сознания, что сближает его с массовой культурой. Отмеченная тенденция находит выражение в игровом отношении к классическим сюжетам культуры, в частности, в опыте ремейков классических произведений, представленных, например, в форме телевизионных сериалов и т.п. Однако, как справедливо отмечают В.И. Пантин и Т.Ф. Столярова, «всё нарастающий вал по большей части скороспелых и некачественных ремейков есть свидетельство и симптом кризисного состояния культуры»¹.

Используемый в постмодернистской литературе игровой принцип ведёт, по сути, к девальвации классических представлений о значении художественного произведения: автор может дописывать свои сочинения, либо сам читатель может пристраивать собственные опусы к классическим текстам, как бы играя с авторским оригиналом. Постмодернизм в литературе стимулирует неограниченные возможности языковой игры. Ситуация, при которой абсолютизированная игра выражается в нагромождении художественного заимствования, экспериментов, поисковости, иронии и других приёмов, становится едва ли не самой яркой чертой постмодернизма.

Таким образом, одной из культурных доминант, задающих вектор постмодерна как социокультурной трансформации, является игротизация – такое усиление роли игрового начала в системе духовной жизни общества, которому может быть придано абсолютное значение.

¹ Пантин В.И., Столярова Т.Ф. Вырождение или возрождение? Указ. изд. – С. 83.

Принципиально новая постмодернистская картина мира складывается на основе признания равноценности многих сосуществующих точек зрения, полифонии культурных миров. В этом отношении *плюрализация смыслов*, как ещё один смысловой вектор переживаемой стадии социокультурной трансформации, предполагает, что множество самостоятельных позиций, не имеющих между собой ничего общего, в равной степени имеют право на существование. Плюрализм в условиях постмодерна предполагает равноправие и различных форм знания, и типов методологий познания, что можно считать закономерной характеристикой современной социокультурной трансформации. В условиях, когда прежняя методология оказывается некорректной или неэффективной, поиски новых принципов оценки разнообразных форм культуры представляются естественными.

Плюрализм находит выражение во всех сферах культуры постмодерна. Так, по мнению Ж. Деррида, основная форма постмодернистского самовыражения – это коллаж, который является одним из средств неограниченного раскрытия творческой фантазии художника. По мнению мыслителя, актуальное искусство синтезирует разрозненные образы и несовместимые вещи, производя новый смысл, который не может быть ни однозначным, ни стабильным. Иными словами, постмодерн не желает говорить «одним голосом»: по самому своему стилю он призван быть зыбким и неоднозначным¹. Анализируя воззрения Ж. Деррида, В.Г. Арсланов справедливо отмечает, что в целом философия и эстетика Ж. Деррида – «рассеивание смысла»: не посев его, а утрата², что стало закономерным итогом плюралистичности постмодернистского сознания.

С позиции классической художественной традиции, коллаж как технический приём представляет собой соединение в одном произведении

¹ См. подробнее: Деррида Ж. О грамматологии. – М.: Ad Marginem, 2000. – 511 с.; Он же. Письмо и различие. Указ. изд.

² Арсланов В.Г. История западного искусствознания. XX век. Указ. изд. – С. 507.

искусства подчёркнуто разнородных (различных по фактуре, по стилю и т.п.) элементов для усиления общего идейно-эстетического воздействия. Однако в условиях постмодерна этот приём превращается в один из основных методов построения арт-практик, с возможностью бесконечных интерпретаций, детерминированных плюрализмом. Как отмечает современный эстетик и искусствовед Е.Ю. Андреева, анализируя значение плюралистического начала в постмодерне, «сама избыточность и бесконечная вариативность сочетаний... как раз и провоцирует убеждённость в том, что в качестве и средства и предмета репрезентации в поле действия ничтожения годится всё»¹.

Художники-постмодернисты, принявшие и использующие в своей практике идею плюрализма и рассматривающие коллаж как нечто самодовлеющее, путём эпатажа и контраста разнофактурных материалов безуспешно пытаются найти новые способы обогащения художественного языка и эстетического сознания, в результате чего культура лишается своей прежней символической глубины. Репрезентации в искусстве заменяются прямыми презентациями объектов, фактов, живого человеческого опыта, дистанция между сферой искусства и реальностью жизни сокращается до минимума, границы между ними преодолеваются так легко, что, фактически, стираются. – Здесь нужно указать на непосредственную связь принципа плюрализма и, соответственно, вектора-тенденции плюрализации как бытийного основания социокультурной трансформации с другим бытийным основанием – вектором релятивизации: такая замена базируется на латентной культурной санкции, поскольку если все позиции и оценки равноценны, то всё оцениваемое имеет равное право на существование.

Следуя идее плюрализма, теоретики и практики культуры постмодерна целью художественного творчества провозглашают разрушение внешних и

¹ Андреева Е.Ю. Постмодернизм. Искусство второй половины XX – начала XXI века. – СПб.: Азбука-классика, 2007. – С. 26-27.

внутренних границ в искусстве. Разрушая эти границы, постмодерн обращает реципиента к запретному, ненормальному, вводя периферийное, маргинальное в центр культуры. Вообще, «в эпоху постмодернизма маргинальность становится нормой или, по крайней мере, равноправной среди традиционных форм художественного творчества»¹, – и отнюдь не только художественного, – добавим мы. Полагаем, что именно плюрализм, т.е. уравнивание в правах любой существующей практики способствовал маргинализации культуры в условиях постмодерна. Развивая данную идею, В.П. Крутоус отмечает: «одним из характерных признаков постмодернизма является перенос внимания с магистральных, стержневых культурных явлений на явления периферийные, «маргинальные» (пограничные)»². Уже упоминавшийся И.П. Ильин, отмечая, что идеи плюрализма характеризуют постструктурализм как предтечу постмодерна, убеждён, что «в определённом смысле и постструктурализм, и постмодернизм могут быть охарактеризованы как проявление феномена маргинализма»³.

Итак, с позиций «центристского» новоевропейского мышления, трактующего маргинальность преимущественно в негативных коннотациях, можно счесть, что постмодернистская идея плюрализма деструктивным образом отражается на культуре. Постмодернистский плюрализм, став характерной чертой современной художественной практики, низвёл классическую традицию в культуре до маргинального уровня. Касается это, в том числе, и разнообразных проблем, поднимаемых в искусстве, – к примеру, интерпретации проблемы понимания человека в арт-практике постмодерна под влиянием идеи плюрализма. Как отмечает Е.Ю. Андреева, в условиях культуры постмодерна

¹ Сычёв С. Маргинальное кино // Маргинальное искусство. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1999. – С. 49.

² Проблематизация понятия «искусство» в парадигме постмодернизма // Басин Е.Я., Крутоус В.П. Философская эстетика и психология искусства. – М.: Гардарики, 2007. – С. 27.

³ Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. Указ. изд. – С. 21.

«“новый натуральный реализм” к концу 1990-х годов становится определяющим способом понимания человека и его места в мире... Эта жизнь представляется архаической, маргинальной и поразительно способной к воспроизводству»¹. Здесь заметим: на наш взгляд, именно благодаря плюрализации художественных практик и, в не меньшей степени, самой *идее плюрализма*, воплощающейся и в других сферах и повлиявшей на изменение самосознания и самооценки *человека постмодерна*, культуре (в состоянии постмодерна) пока удастся если не преодолеть, то, во всяком случае, отодвинуть во времени «кризис самовоспроизводства»: культурная целостность – в форме постмодерна – меняет свои системные характеристики. Так, проникновение принципа плюрализма в религию в условиях постмодерна привело к утверждению такого явления как суперэкуменизм, который специфическим образом пытается уравнивать в правах не только отдельные течения в христианстве, но и призывает к унификации мировых религий для установления диалога между ними. Безусловно, религиозный плюрализм – явление не последних десятилетий, первые попытки его утвердить встречаются ещё в конце XIX века. Однако именно в условиях постмодерна суперэкуменизм доказал своё право на существование.

Постмодернистский подход к науке, детерминированный идеей плюрализма, предлагает критический пересмотр классической эпистемологии и методологии. В частности, новая методология абсолютизирует субъективное начало в процессе познания, а также его социальную и историческую обусловленность, тем самым, признавая право на существование различных точек зрения на те или иные научные проблемы, независимо от степени их доказанности и обоснованности².

¹ Андреева Е.Ю. Постмодернизм. Искусство второй половины XX – начала XXI века. Указ. изд. – С. 333.

² Поппер К. Логика научного исследования. – М.: АТС: Астрель, 2010. – 576 с.; Фейерабенд П. Наука в свободном обществе. – М.: АСТ, 2010. – 378 с.

Следующей характеристикой постмодерна, в определённом смысле уравнивающей вектор плюрализма, выступает активизация позиции, которая рассматривает *сомнение* (на обыденном уровне – чувство неуверенности) как базовый принцип процесса мышления и оценки окружающей действительности. Как известно, в научном познании принцип сомнения (скептицизм) предписывает с недоверием относиться не только к предположениям, но и теориям, которые ещё не получили соответствующее подтверждение на практике.

Принцип сомнения может быть отнесён к смысловым векторам современной стадии социокультурной трансформации, поскольку в условиях общей неопределённости, неустойчивости, малопонятности и непрогнозируемости ситуации в культуре, обусловленной глубокими изменениями во всех сферах жизни общества, принцип сомнения, недоверия – и к прежним установкам, и новым тенденциям в динамике культуры – сопровождает попытки выбрать и утвердить нечто определённое и понятное, подготавливая их и указывая на то, что для таких попыток пришло время. Иными словами, нарастающее чувство неуверенности, поскольку всё чаще возникает недоверие к принимаемому *по традиции*, т.е. актуализация принципа сомнения – это некий маркер не только неадекватности прежних культур-доминантных характеристик изменившимся условиям развития данного общества, но и начавшегося сдвига в системе устоявшихся ценностей, и постмодернизм, как, например, считает В.П. Крутоус (с которым мы солидарны), «есть современная форма радикального социокультурного скептицизма»¹. Данная оценка, несомненно, свидетельствует об особости кризиса, в котором находится современная культура стран евроатлантической цивилизации. Так, в различных

¹ См.: Крутоус В.П. Постмодернизм – современная форма скептицизма // Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Росс. филос. конгресса: в 5 т. – М.: Современные тетради, 2005. – Т. 4. – С. 185.

отраслях научного знания появляются альтернативные версии причин и последствий ранее известных фактов, событий и явлений. При этом, подобные альтернативные версии находят немалое количество сторонников и последователей как в научной среде, так и среди обычных людей (непрофессионалов).

Наиболее отчётливо принцип сомнения проявил себя в современном общественно-гуманитарном знании в силу специфики последнего, заключающейся в бóльшей – относительно точных наук – свободе интерпретаций. В этом отношении ситуация постмодерна в науке и заключается в утверждении сосуществующих альтернативных – и оценок известных фактов, и их объяснений, и методологических программ, и т.п. В немалой степени эти процессы детерминированы общим вектором развития научного знания, заложенного ещё в последней трети XIX века, т.е. в начальном периоде современной социокультурной трансформации. В определённой степени развитие этого вектора в последней трети XX века способствовало усложнению структуры научного знания, а также появлению новых направлений исследований и областей научного знания, в том числе, методологического характера (например, синергетики).

Следующим смысловым вектором постмодерна как социокультурной трансформации выступает *релятивизация смыслов*. Этот принцип нацеливает на то, что оценочные границы – всего, что подлежит оценке, будь то с точки зрения истинности, с точки зрения добродетели (или высшего блага), с точки зрения пользы или красоты – подвижны и, стало быть, относительны. В релятивизме как современном принципе культуры стран евроатлантической цивилизации абсолютизируется идея перманентной изменчивости окружающего мира и текучести процессов, идущих в нём. На этом основании делается вывод об отсутствии возможностей признания, т.е. о некорректности признания верным одного-единственного способа объективных причинно-следственных связей

объяснения, истолкования или оценок. Релятивизм – это, с одной стороны, условие плюрализма, который, в свою очередь, может быть рассмотрен как продолжение «работы» принципа релятивизма: поскольку границы оценок относительны, то имеет право на существование множество разных позиций. Однако, с другой стороны, доведённый в постмодерне до крайности, до абсолюта плюрализм доводит принцип релятивизма до самоотрицания (поскольку *все* позиции *равны*, исчезает смысл в установлении их относительности, – их равенство снимает такую необходимость).

Теоретики постмодерна в своих работах неоднократно подчёркивали идею о том, что вся культура в целом идёт по пути низложения ранее достигнутого уровня¹. Этот тезис постмодернистов основывается на гносеологических основаниях принципа релятивизма, а именно: на идее зависимости процесса познания от конкретно-исторических обстоятельств. В частности, тот факт, что в ходе развития науки преодолевается достигнутый ею прежде уровень, свидетельствует об относительности любого знания. В своих радикальных проявлениях релятивизм способствовал возврату к идее агностицизма.

Своеобразную интерпретацию находит релятивизм в условиях постмодерна в вопросах морали. Релятивизм означает признание невозможности раз и навсегда установить критерии различения добра и зла, что – содержательно – тождественно отрицанию объективной, обладающей всеобщей значимостью, чёткой границы между добром и злом, т.е. релятивизм признаёт, что эта граница – относительна и подвижна. Именно эту идею постмодерн абсолютизирует.

Мировоззренческий принцип релятивизма в условиях постмодерна находит отражение и в художественной практике, о чём мы уже упоминали. Сам факт появления специфических арт-практик, таких как, например, хэппенинг и

¹ См., например: Бодрийар Ж. Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет. 2000. – 389 с.; Деррида Ж. Письмо и различие. Указ. изд.; Фуко М. Это не труба. – М.: Художественный журнал, 1999. – 144 с. и др.

перформанс, уже свидетельствует о трансформации прежних границ искусства, о смещении их в сторону субъективной относительности, где каждый вправе интерпретировать увиденное по принципу «нравится – не нравится», и это суждение будет в условиях постмодерна считаться истинным. Если для классической теории и практики искусства характерен сложившийся понятийно-категориальный аппарат, в котором категории прекрасного отводится определяющая роль, то «постмодернистская эстетика и культура отличаются весьма размытым сводом правил, где каждый пришедший... волен устанавливать собственные правила»¹.

В условиях постмодерна все сферы культуры стран евроатлантической цивилизации подверглись релятивизации смыслов, проявившейся, в том числе, в смещении понимания их бытийных и функциональных границ: то, что ранее считалось прерогативой, предположим, исключительно искусства (например, метафора – особый художественный приём и поэтическая фигура), проникает в научную сферу (со временем обосновывается закономерность метафор в науке и даже «научных метафор»: если в классической философии науки метафора трактовалась как вспомогательный эвристический элемент, подлежащий исключению из научного знания в ходе его логического обоснования, то в рамках неклассической эпистемологии и теории коммуникативной рациональности метафора – это содержательный элемент научного знания и необходимый инструмент понимания в научной коммуникации, неустранимый, неотъемлемый и органичный элемент научного дискурса²), в философию и, шире, в мировоззрение (т.н. «метафоры жизни») и т.д.

Эклектизм также выступает смысловым вектором постмодерна как периода социокультурной трансформации. Как принцип, содержательно

¹ Барабаш Н.А. Телевидение и театр: игры постмодернизма. Указ. изд. – С. 29.

² См., например: Гогоненкова Е.А. Метафора в науке: философско-методологический анализ: дис. ... канд. филос. наук. – М.: МГТУ им. Н.Э. Баумана, 2005. – 156 с.

задающий вектор социокультурной трансформации, эклектизм предполагает – допускает и оправдывает – соединение в одном культурном явлении (произведении или событии) разнокачественных и разнородных, иногда противоположных и полагающихся несовместимыми, элементов.

Эклектизм своё очевидное воплощение нашёл в художественной практике постмодерна, изобилующей присутствием грубой эклектики, т.е. смешением плохо сочетаемых, диссонирующих стилей и жанров. В произведениях постмодернистской художественной литературы могут отсутствовать герои, нарушаться последовательность изложения и логика сюжета. Отмеченные особенности получили развитие в таком явлении современной культуры как «пастиш»¹.

Художник-постмодернист стремится к тому, чтобы его собственное душевное состояние было отлично от душевного состояния «потребителей» его творчества, поскольку постмодерн провозглашает инаковость, новизну, инородность. Именно для достижения эффекта новизны художественная практика постмодерна обращается к пастишу. Зачастую в постмодернистских арт-практиках можно увидеть причудливое смешение разных видов искусства. Всё это необходимо для того, чтобы необычность вызвала удивление, *таким образом* привлекая, заинтересовывая зрителя. Это достигается посредством эклектики, когда в каком-то одном произведении (культурном феномене) сочетаются разностилевые и разножанровые элементы, характерные, возможно, для разных эпох.

Рассмотрим проявление принципа эклектизма на конкретных примерах художественной практики. В архитектуре таковым может служить здание галереи в Штутгарте, выстроенное по проекту английского архитектора Дж. Стерлинга. Здесь сочетаются элементы самых различных эпох и стилей, что

¹ Постмодернизм // Власов В.Г., Лукина Н.Ю. Авангардизм. Модернизм. Постмодернизм: Терминологический словарь. – СПб.: Азбука-классика, 2005. – С. 205.

и является примером эклектизма в архитектуре. Исследователь архитектуры постмодерна Ч. Дженкс так описывает это сооружение: «фасад украшен разноцветными светильниками в виде длинных труб, идущих по всему контуру здания, – возникает ассоциация с промышленным строительством, где раскраска труб преследует сугубо утилитарные цели. Внутри здания светлые залы, стекло и сталь, и вдруг наталкиваешься на колонны, как бы заимствованные из египетского храма. Внутренний дворик выполнен под “античные руины”, увитые плющом; здесь древние статуи, а несколько плит навалены друг на друга – как бы “археологические раскопки”»¹.

На рубеже XX-XXI вв. эклектизм не утратил своего значения в художественной практике постмодерна. Несмотря на то, что в постмодернистской архитектуре начала XXI века отмечается возврат к классическим принципам, эти тенденции, как подчёркивают отечественные исследователи, «не выходят за границы стилизации и эклектики»².

Проявлением эклектизма в художественной культуре постмодерна стало формирование специфических арт-практик, таких, например, как хэппенинг и перформанс. Хэппенинг представляет собой театрализованное действие, развивающееся без заранее установленного сценария и рассчитанное на спонтанные, непредвиденные поведенческие реакции участников. Для хэппенинга характерно наличие сцен абсурдного характера или же копирующих повседневный быт (еда, одевание, бритьё и т.п.), предусматривается вовлечённость зрительской аудитории.

Понятие «перформанс» в переводе с английского языка означает «представление», «действие». Перформанс отличается изображением переживаний, различных состояний сознания, разнообразных социально-психологических явлений, возникающих в процессе человеческого общения.

¹ Дженкс Ч. Язык архитектуры постмодернизма. Указ. изд. – С. 117.

² Постмодернизм // Власов В.Г., Лукина Н.Ю. Указ. изд. – С. 207.

Средством и материалом творчества в перформансе могут выступать тело, внешний вид, жесты, поведение художника, берущего на себя роль актёра и др.

Перформанс и хэппенинг очень схожи между собой, поскольку относятся к т.н. «постмодернистскому акционизму», который отдалённо напоминает театральные постановки. Основным отличием перформанса и хэппенинга от театра является отсутствие пространственно-временных ограничений и ролей, а также сюжетной основы представления¹.

Различить перформанс и хэппенинг рядовому обывателю достаточно сложно. Ключевые позиции, их различающие, сводятся к следующему: 1) перформанс строится по заранее созданному сценарию, хэппенинг – как правило, без сценария; 2) хэппенинг развёртывается с привлечением зрительской аудитории, перформанс, как правило, осуществляется без её участия, а если она и присутствует, то не вовлечена в действие; 3) перформанс часто представляет собой ответ на актуальные социальные или культурные проблемы, или же на негативные аспекты человеческого общения, для хэппенинга не характерна такая узкая специализация.

Анализируя художественную практику постмодерна, в том числе, перформанс и хэппенинг, Н.Б. Маньковская подчёркивает её «вторичность, эклектизм, внутреннюю противоречивость, непоследовательность, спорность, а порой и неприемлемость ряда положений постмодернистской эстетики»². Под влиянием постмодерна искусство, распадаясь на независимые друг от друга стили, формы и образы жизни, затем, собирая их вновь, объединяет, руководствуясь принципом эклектизма.

Разрыв с предшествующей культурной традицией выступает ещё одной характеристикой постмодерна как переходной эпохи. Культура постмодерна крайне противоречива. С одной стороны, имитация всех стилей прошлого, а с

¹ Зыбайлов Л.К., Шапинский В.А. Постмодернизм. Указ. изд. – С. 31.

² Маньковская Н.Б. Эстетика постмодернизма. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 333.

другой, – категорическое неприятие, решительный разрыв со всей предшествующей традицией. Эта особенность является следствием всех указанных выше смысловых векторов постмодерна как социокультурной трансформации. Иными словами, разрыв с предшествующей культурной традицией как сложное многоаспектное явление не имел бы место, если бы в совокупности сущность постмодерна не составляли игровое отношение к действительности, плюрализация и релятивизация смыслов, принцип сомнения и эклектизм.

В постмодерне постулируется сознательный отказ от культур-доминантных характеристик новоевропейской культур-системы. Н.Б. Маньковская этот тезис развивает следующим образом: «постмодернистское умонастроение несёт на себе печать разочарования в идеалах и ценностях Возрождения и Просвещения с их верой в прогресс, торжество разума, безграничность человеческих возможностей»¹. Вместо этих идеалов постмодерн стремится избавить культуру от диктата разума и традиций. Он подвергает критике принцип логоцентризма, т.е. помещение в центр смыслообразующих культурных практик (например, познание, оценка или принятие решений). Существо логоцентризма составляет организация всего культурного поля, формирующего картину мира, вокруг этого «центра» и подчинение ему, т.е. картина мира имеет структуру «центр – периферия». Центром в логоцентризме выступает Логос – рациональное начало – вербализуемое и выражаемое и в естественном языке, и в языке науки, а значит, – присущее всему бытию, которое наука способна познавать. Иными словами, принимающими идею Логоса как «центра» предполагается, что Бытие мира атрибутивно проникнуто внутренней законосообразностью, целесообразностью, являющими собой поле для успешного рационального познания. Анализируя

¹ Там же. – С. 10-11.

классические принципы культуры, постмодернисты сосредотачивают своё внимание на критике логоцентризма. В частности, они считают невозможным и бесполезным пытаться устанавливать какой-либо иерархический порядок, какие-либо приоритеты, прежде всего, в системе культуры. Их принцип заключён в признании равноценности всех явлений культуры. Культура постмодерна – это культура, лишённая ядра в классическом понимании. Разочарование и неуверенность в *классическом* («центристском»), усиленные не во всём удачным контркультурным опытом, вызвали у интеллектуалов и людей творческого склада естественную защитную реакцию – смех. Отсюда подтрунивание в пародиях, ирония и сарказм, – именно это «обстоятельство» и не позволило новому «ядру» сформироваться в границах постмодерна. Культура постмодерна в этой связи выглядит не как созидание нового, а перманентное повторение ранее созданного и известного с причудливым сочетанием непонятого, слишком интеллектуального или даже заумного, в попытке отыскать новые основания нарождающейся культур-системы. Постмодерн, как и всякая переходная эпоха, отличается «разложением, деструкцией духовного мира человека, превращение его в бездуховное, несамостоятельное, легко поддающееся манипулированию существо»¹.

Таким образом, характерными особенностями культуры постмодерна являются абсолютизация игрового начала, плюрализация и релятивизация смыслов, принцип сомнения, эклектизм и разрыв со всей предшествующей культурной традицией, выразившейся, в том числе, и в сознательной переориентации постмодернистской культуры с творчества на компиляцию и цитирование. Эти характеристики, безусловно, уже имели место и в прежние эпохи, однако только в переходные периоды динамики культуры они проявляются наиболее явно и в совокупности.

¹ Пантин В.И., Столярова Т.Ф. Вырождение или возрождение? Указ. изд. – С. 40-41.

В исследованиях последнего времени встречается тезис об исчерпанности постмодерна и выходе культуры стран евроатлантической цивилизации к новому этапу – трансмодерну. Отметим, что пока данное понятие ещё не получило достаточную статусную определённую в науке, а потому вопрос о характеристике трансмодерна – продолжение ли это социокультурной трансформации или же новая культур-система – остаётся открытым. Немалое значение имеет и то, что объективное описание и систематизация свершающихся событий невозможна в силу отсутствия исторической дистанции, а потому целесообразно исходить из того, что достоверно: трансмодерн – это если не завершение постмодерна, то уж точно то, появлению чего постмодерн предшествовал.

Как и любое новое явление, трансмодерн только ищет свои критерии и границы, и пока основу для его исследования составляют работы таких исследователей как В. Вельш, Э. Дюссель, А. Негри, М. Хардт, а также философов-постмодернистов Ж. Делёза и Ф. Гваттари. Что же касается конкретного эмпирического материала – живого культурного опыта, то его с наибольшей наглядностью представляет то устроение современного общества стран евроатлантической цивилизации, которое, по мнению указанных выше мыслителей, претерпело серьёзные изменения к началу XXI века¹.

Переход к трансмодерну, как и в случае с постмодерном, был подготовлен социально-экономическими условиями. Основным производственным ресурсом в новых условиях становится не машинная техника, а информация². Соответственно, формируется новый тип хозяйствования – обрабатывающий, а

¹ Зотов В.В., Каменева Т.Н. Социокультурный риск: понятие и классификация // Риски в изменяющейся социальной реальности: проблема прогнозирования и управления. Материалы международной научно-практической конференции / Ответственный редактор Ю.А. Зубок. – Белгород: ООО «ПТ», 2015. – С. 392-396.

² Асеева И.А. Этические вызовы цифровой эпохи // Известия Юго-Западного государственного университета. Серия: Экономика. Социология. Менеджмент. – 2019. – Т. 9. – № 3 (32). – С. 202-212.

основным продуктом общественных отношений становится знание. Знание выступает не только как основная ценность, но и определяет стоимость продукции: появляется высокотехнологичная продукция, в которой себестоимость в первую очередь складывается не из материальных затрат, а из вложенного интеллектуального труда.

Основной характеристикой рождающегося типа общества выступает определяющая роль теоретического знания, а также феномен «меритократии», т.е. власти «по заслугам», иными словами, власти, достигнутой на основании личных усилий и качеств. Изменяются и характер, и содержание труда, что обусловлено, во-первых, тем, что сфера материального производства перестаёт быть ведущей, уступая своё историческое место информационным процессам и технологиям, в связи с чем в общественном разделении труда доля физического труда сокращается, уступая место труду умственному – более творческому и потому способствующему самореализации. Во-вторых, тем, что в самом процессе трудовой деятельности её коммуникативный аспект, т.е. взаимодействие между людьми, становится гораздо более значимым, чем взаимодействие человека-работника с техникой, доля которой отнюдь не уменьшается, а, напротив, возрастает – наряду с изменением характера и уровня сложности самих технических устройств и систем.

На этом фоне характерными для вызревающей культурной парадигмы становятся идеи «множеств» и понятие «трансверсальности».

Понятие «множество» описывает процесс становления нового социального порядка. Данное понятие сменяет термин «масса» и представляет неиерархические, ситуативные формы единения по типу сообществ и общностей, использующих временные событийные кластеры без создания экзистенциальных или идентификационных единств. Множества отличаются от масс хаотичностью организации и нерепрезентируемостью. Они неупорядочены и непредсказуемы, не проявляют желаний или проявляют их неожиданным образом, заняты

«нематериальным» трудом, для них первостепенное значение имеют коммуникация, аффекты и спонтанная активность. Множества не имеют чётко артикулированных желаний, что влечёт за собой кризис и умирание всех традиционных для индустриального общества форм массовой культуры. Производство массовой культуры превращается в трансмодерне в симулятивную деятельность по угадыванию возможных предпочтений публики.

Основным продуктом деятельности множеств являются новые социальные смыслы или отношения, а не товары, как это было в индустриальную эпоху, или знаки, символы и информация, что характеризовало постиндустриальный период.

Основной способ выживания нового типа сообществ – постоянное совершенствование практик кооперации, координации и самоорганизации, главная добродетель *человека культуры* – способность к переходам и вступлению во множественные взаимодействия, которая в культуре нового типа получила наименование «трансверсальности».

В философский дискурс термин «трансверсальность» ввёл Ж.-П. Сартр в эссе «Трансценденция Ego» как метафору, позволяющую «схватить» идею пространства «сборки сознания» в противовес трансцендентальному *эго*. «Сборка сознания» описывается Сартром как игра «трансверсальных» интенциональностей, представляющих собой конкретное и реальное удерживание и сохранение прошлых сознаний.

Ф. Гваттари, развивая понятие трансверсальности, определил её как измерение «максимальной коммуникации между различными уровнями и, прежде всего, в разных смыслах»¹. Мыслитель углубил сартровский подход, позиционировав трансверсальность как приём критики институализации с помощью групповой субъективности, которая, в свою очередь, создаётся в

¹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург-М.: У-Фактория, Астрель, 2010. – С. 18.

пространстве, открытом через применение трансверсальности. Постоянный трансверсальный анализ разрушает как горизонтальные, так и вертикальные структуры, порождая переходные объекты, самокорректирующие цель субъектной группы.

К. Шраг в статье 1989 г.¹ и последовавшей за ней монографии² применил понимание трансверсальности к способу преодоления оппозиции «модерн – постмодерн». Критикуя «наивность современного рационализма» и провозглашая необходимость сомнения в правомерности эпистемологической парадигмы модерна, К. Шраг, вместе с тем, заявляет о необходимости выработки нового философского проекта под наименованием «спасения целостности различий». Этот проект, по его мнению, должен давать возможность нахождения определённых общих оснований для интеграции «диверсифицированных дискурсов и социальных практик». Философии необходимо найти пространство рациональности между эмпирически изолированными партикулярностями и заданными трансцендентальным образом универсальностями и идентичностями. Рациональность такого рода К. Шраг предлагает назвать «трансверсальной рациональностью». Именно трансверсальный логос, по его мнению, должен заступить на место логоса универсального, с тем чтобы «держат» философию наступающей эпохи новой культур-системы.

Теоретическое обоснование идеи «трансверсальной рациональности» содержится в концепции В. Вельша. Эта концепция начала формироваться с изданием им в 1987 году монографии «Наш постмодерный модерн». В ней мыслитель вводит понятие «трансверсальный разум» и определяет его как способность освоения различных типов рациональности, а также переходов

¹ Schrag C.O. Rationality between modernity and postmodernity // S.K. White (ed). Life-World and Politics: between modernity and postmodernity: Essays in Honor of Fred R. Dallmayr. – Notre Dame, Indiana, 1989. – P. 81-106.

² Schrag C.O. The Self after Postmodernity. Указ. изд.

между ними¹. Указывая на множество типов рациональности, В. Вельш подчёркивает одновременное существование и универсальной инстанции – разума, носящего трансверсальный («пронизывающий») характер и способного, следовательно, «пронзать» пласты культурных различий, «проникать» сквозь толщу имеющихся массивов информации.

Значение подобной установки В. Вельша для развития проекта трансверсальной философии очевидно. Определяя концепт «трансверсального разума», мыслитель фактически предлагает концептуальное основание, дающее возможность легитимизировать возможность «перекрестного чтения» философских текстов, правомочность анализа «чужой» традиции и, что самое важное, конструктивность заимствования концептов, идей и различных объяснительных схем. С точки зрения В. Вельша, важность подобной легитимации постоянно усиливается в ситуации глобализации, когда происходит сглаживание культурных различий, а каждое единичное национальное пространство все более диверсифицируется, распадается на специфические сегменты и аудитории².

Такое культурное состояние размывает границы между «своим» и «чужим», делает невозможной жесткую идентификацию конкретного человека с единственным культурным кругом или национальной культурой. Гетерогенность конкретной культурной ситуации приводит к тому, что культурный потенциал конкретного субъекта способен взаимодействовать с другими субъектами. Для современного философа идеи и тексты уже не делятся на «чужое» и «своё». Он выбирает для себя нечто близкое. Эта близость не зависит от нахождения человека или места происхождения философской концепции. Она обусловлена тем, насколько сама идея связана с чем-то важным для данного субъекта. Если за

¹ Welsch W. *Unsere postmoderne Moderne*. – Berlin: Wiley-VCH, 1997. – S. 317-318.

² Welsch W. *Tosamo w epoce globalizacji – perspektywa transkulturowa // Estetyka transkulturowa*. Указ. изд. – S. 31-47.

ней стоит что-то значимое, субъект понимает её, даже если контекст возникновения ему не знаком.

Итак, трансверсальная перспектива основывается на признании идеи открытости различных культур и необходимости философского диалога как свободного обмена идеями между различными школами, течениями и направлениями мирового философского процесса. Такой подход может быть плодотворно применён для решения конкретных проблем, не нашедших разрешения в какой-то традиции. Иными словами, то, что для одной национальной философии является интеллектуальным тупиком, может быть решено с помощью привлечения идей, сложившихся в другом культурном контексте.

Полагаем, что «трансверсальность» как идея, стремящаяся радикально преобразовать принцип философствования, представляет собой продуктивное явление. Опираясь на мысль о том, что прежний универсализм исчерпал себя, и ему нет места в современном процессе глобализации, сторонники этой идеи, вместе с тем, не абсолютизируют и принцип естественных культурных различий. Концепт «трансверсальность» предлагается ими для того, чтобы заменить универсализм, являющийся ни чем иным, как фактически философским выражением европоцентризма¹. Разум, в форме философствования будучи связанным с *трансцендентальным* (что, как это проясняется сегодня, было «открыто» ещё классической древнегреческой философией²), выступает как общечеловеческая характеристика, не зависящая от типов рациональности, регионов происхождения. В этом смысле он трансверсален – «прорывается» сквозь национальные различия и даёт нам возможность философствовать.

¹ Эта идея отражена в работах: Schrag C.O. The Self after Postmodernity. Указ. изд.; Welsch W. Tosamo w erpse globalizacji – perspektywa transkulturowa // Estetyka transkulturowa. Указ. изд. – S. 31-47.

² См., например: Мешков В.М. Трансцендентальное мышление Платона (восхождение к трансцендентальной философии). В 2-х тт. – Полтава: ПП «Астрая», 2019. – Т. 1. – 391 с.

Таким образом, трансверсальность создаёт новые формы единств, характеризующиеся изменяемостью, взаимодополнением и сменяемостью. В этих условиях изменяется понимание сущности культуры, возникают новые смыслы в её интерпретации¹. Трансмодерн объективирует себя как культура проникновения, изменения и касания. Характеризуют её различные социальные структуры и стили мышления, перетекающие взаимодействия и изменяющиеся единства. В этой связи виртуозность, т.е. умение соединять различные идеи, практики и смыслы, вероятно, будет одним из главных свойств формирующейся культур-системы. По крайней мере, возможно, именно это может выступить основой для новой парадигмы мышления и формирования соответствующих ему коммуникативных стратегий, всё более опосредующихся техническими средствами и информационными технологиями.

Учитывая обозначенные тенденции развития постмодерна, в т.ч., указывающие на возможность закрепления тенденции перерастания его в трансмодерн, следующим важным вопросом является то, какие ресурсы есть у общества для относительно безболезненного прохождения этого начавшегося перехода. Это необходимо для того, чтобы новые веяния в культуре не затмили собой достижения прошлого, и сегодня актуальность этой проблемы значительно усиливается. В этом вопросе философской мысли вряд ли удастся обойтись без определенной культурной работы социума, которая, на наш взгляд, сможет поддержать философию, – по крайней мере, мы считаем правомерным высказать некоторые предложения по нескольким позициям для решения данной задачи.

Во-первых, целесообразно обращение к наследию мировой гуманитарной мысли с целью заимствования и творческой переработки лучших идей прошлого с учётом специфики настоящего, и, в частности, обозначенных особенностей трансмодерна. История культуры свидетельствует, что наиболее стабильны и

¹ Ромах О.В. Множественность трактований понятия культура // Указ. изд. – С. 41.

долговечны те культурные-целостности, которые опираются на традиции, удерживают традиции, не стремятся разорвать связь с традицией. Поэтому новая, формирующаяся культур-система, чтобы быть достаточно прочной (и антропологически безопасной) должна стремиться к классическому образцу, т.е. её теория и практика должны удерживать в относительном равновесии противоположные устремления: ориентацию как на условия объективной действительности, так и на оригинальный авторский замысел; чувственно-изобразительную сторону художественного процесса и выражение внутренней идеи; разумное сочетание рационального (истинностного) и субъективного (ценностно-оценочного) в процессе научного познания; взвешенную оппозицию религиозного и светского.

Нужно учитывать, что противопоставление «классическое – неклассическое» исторически конкретно и относительно: на каждом более позднем этапе развития культуры то, что некогда воспринималось и оценивалось как неклассические стили (архитектуры, музыки и т.п.) и неклассические типы (мышления, художественного творчества и т.п.), в сопоставлении с идущими им на смену явлениями начинают восприниматься и оцениваться как классические. Однако такую оценку они получали только тогда, когда, например, в искусстве происходило открытие нового содержания и новых форм в соответствии с законами художественной правды.

Безусловно, одного только обращения к наследию мировой гуманитарной мысли недостаточно. Во-вторых, необходимо учитывать и ту социокультурную детерминацию, которая способствовала утверждению постмодерна, те реалии, в которых находится современное евроатлантическое общество¹. Вероятно, необходимо отказаться от потребительского образа жизни, который низлагает

¹ Золкин А.Л. Глобализация и цивилизационная асимметрия // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. – 2016. – № 10 (231). – С. 78-83.

традиционные духовные ценности, и утверждает культ вещизма и телесности, т.е. направленность ценностных ориентаций на сугубо материальное, имеющее денежный эквивалент. Полагаем, эта необходимость приобретает особую актуальность в условиях современной ситуации, связанной с распространением COVID-19. Сегодня происходит пересмотр устоявшихся и, казалось бы, уже ставших традиционными жизненных приоритетов – от привычных, связанных с легко обеспечиваемым комфортом, до метафизических, связанных с поиском универсальных смыслов и целей. Оказывается, что современный «коронавирусный кризис» показал продолжение релятивности и плюралистичности в поисках универсального идеала.

Следующим аспектом может стать глубокий анализ посылов постмодерна, направленных против классической рациональности, классических принципов философствования и т.д.

Немаловажным является и определённое абстрагирование социума от постмодернистской практики в различных сферах культуры, поскольку, будучи социокультурной трансформацией, постмодерн, в конечном счёте, уступит место новой культур-системе. Возможно, свидетельством наступления следующей культур-системы станет утверждение в реальном бытии-в-культуре обозначенных выше принципов трансверсальности.

Итак, постмодерн представляет собой стадию *современной социокультурной трансформации*, начало которой было заложено ещё авангардом в последней трети XIX века. Появление постмодерна в последней трети XX века было детерминировано социально-экономическими обстоятельствами, а также имманентными причинами развития культуры. В совокупности все эти условия способствовали актуализации таких смысловых векторов социокультурной трансформации, как игровое отношение к действительности, плюрализация и релятивизация смыслов, принцип сомнения, эклектизм и разрыв с предшествующей культурной традицией.

При всей противоречивости оценок постмодерна – от критически-эсхатологических до позитивно-оптимистичных – принципиально не только признать его закономерное появление в культуре стран евроатлантической цивилизации и его имманентную логику развития, но и учитывать наличие в феномене постмодерна всех признаков особого типа культурной динамики – социокультурной трансформации, как необходимого и, пожалуй, единственно возможного (универсального) способа недопущения культурной деструкции, т.е. преодоления системного кризиса посредством утверждения новой культур-системы. Именно постмодерн играет ключевую роль в современном историко-культурном процессе стран евроатлантической цивилизации: он – условие и для творчества, т.е. появления, укрепления и распространения нового, в том числе, новых смысловых границ культурного поля, и для обеспечения культурной трансляции.

Глава IV. СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ КАК СИСТЕМНОЕ ЯВЛЕНИЕ В ДИНАМИКЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

§ 1. Социокультурная трансформация как форма и тип культурной динамики

Итак, процессы динамики культуры детерминированы как явлениями внешнего по отношению к культурному целому, так и внутрикультурного характера. Внешние факторы, коренящиеся в воздействиях на духовную жизнь общества извне, могут иметь различные формы проявления. Определяющими при этом оказываются социально-экономические факторы, обуславливающие специфику развития соответствующего общества как такового. Наряду с внешними факторами, влияющими на процессы динамики, в культуре могут быть определены и совершающиеся внутри неё самой изменения, которые связаны как с субъективным замыслом творцов культуры, будь-то философ, художник, религиозный деятель или учёный, так и с атрибутивными характеристиками творческого процесса – различными попытками поиска нового. Такие внутренние, имманентные самой культуре детерминанты её развития наиболее явно обнаруживают себя в переходные периоды, исследование которых показывает, что, в зависимости от их масштабности и внутренней логики, могут быть выделены схемы культурной динамики нескольких типов, что позволяет яснее понять не только детерминацию, но и закономерности проявления социокультурных трансформаций в динамике европейской (евроатлантической) культуры.

Первый такой тип представляет изменения лишь одной какой-либо части (структурной единицы) всего социокультурного комплекса, проявляющиеся в смене различных направлений и установок в одной из сфер духовной жизни общества. Схему динамики данного типа можно обнаружить, например, в

истории художественной культуры Европы, где достаточно отчётливо наблюдается некая хронологическая последовательность стилей – как на стадиях устойчивого развития культур-систем, так и в переходных эпохах: в Средние века романский стиль сменяется готикой; живописный реализм Высокого Возрождения со временем уступает место маньеризму; на смену великим новоевропейским стилям – барокко и классицизму – приходят рококо и ампир, которые постепенно вытесняются романтизмом, затем наступает время классического реализма, который, породив свою неклассику – импрессионизм, подвергся отрицанию в искусстве авангарда, – и так до наших дней. В истории культуры появление каждого *следующего* принципа, стилистически организующего художественную практику, и замещение им предыдущего стиля имеет свою явную внутрикультурную логику – логику развития искусства, в сравнении с силой которой влияние на эти процессы внешних факторов, несмотря на их определённую (и немалую) значимость, оказывается не то чтобы вторичным, но многократно опосредованным (как, например, в процессе замены романского стиля готическим, где отправной точкой послужили именно внешнекультурные, социально-экономические факторы: изменение принципа финансирования – в растущих средневековых городах – храмового строительства привело, в конечном счете, к изменению архитектурной *идеи* и стилистики убранства сооружения).

Оценка конкретных достижений каждого из указанных стилей с позиции их прогрессивности или, наоборот, регрессивности, по нашему убеждению, является некорректной, поскольку было бы ошибочным утверждать, что, например, искусство романтизма прогрессивнее, совершеннее, чем художественная практика классицизма и произведения, созданные по канонам (законам) его эстетики и т.д. Подобная оценка в данном случае неприемлема ещё и потому, что все стили, имевшие место в европейской культуре, проявлялись в различных хронологических границах, но в рамках единого континуума

европейской культуры. В этой связи, высокие достижения, шедевры искусства могут быть определены в каждом из указанных стилей, а потому и на каждом хронологическом отрезке.

По схеме динамики следующего типа происходят изменения, способствующие дифференциации внутри культурной целостности, т.е. изменения т.н. структурного плана – реализующиеся в рамках либо конкретной культур-системы, либо в культуре переходного периода (социокультурной трансформации), как имеющие отношение не ко всем сферам духовной жизни одновременно. К непосредственным проявлениям этого типа динамики можно отнести формирование новых видов искусства, новых научных направлений, увеличение количества школ и течений в философской мысли, рост числа религиозных движений и организаций, последние, как правило, выступают в качестве деноминаций, поскольку находятся на стадии становления. Несмотря на то, что это – изменения не всего культурного комплекса, а только его части, они могут быть детерминированы как внутренними, так и внешними – внекультурными – факторами.

Динамика европейской культуры изобилует примерами изменений такого типа. Например, рационализм и эмпиризм в философии новоевропейской культур-системы представляет собой мощный сплав с наукой: как известно, многие представители этих направлений были не только выдающимися философами, но и проявили себя в научной сфере. Результатом стало появление новых направлений в науке, усложнение её. Однако эти прогрессивные тенденции в философии и науке никак не затронули, например, религиозную сферу новоевропейской культур-системы.

В культурологии эти два типа культурной динамики и ещё два – застой (состояние неизменности, а также повторяемость устоявшихся ценностей, норм и мировоззренческих установок на протяжении достаточно длительного отрезка времени) и упадок, или деградация (ослабление отдельных элементов культуры,

упрощение или даже исчезновение некоторых её составляющих, что само по себе, как правило, свидетельствует об изменениях структурного плана в рамках данной культур-системы, подразумевая её дальнейшее развитие в той же направленности и тех же параметрах, которые характерны для существующего этапа поступательного развития), – рассматриваясь в совокупности, образуют особый, сложный тип динамики культуры – *кризис*, который, сочетая в себе элементы каждого из вышеуказанных, выступает показателем изменений части культурного комплекса. Развитие кризиса может приводить к различным последствиям. Если происходящие изменения приобретают настолько масштабный характер, что ведут к низложению культур-доминантных характеристик существующей культур-системы, то в этом случае речь идёт о системных изменениях, результат которых – либо деструкция, либо обновление всей культурной целостности.

Итак, все отмеченные типы динамики могут быть разделены на две группы: первая – те, которые ведут к изменениям части социокультурного комплекса, т.е. изменениям «структурного плана», к числу каковых относятся: смена стилевых направлений, обогащение и дифференциация, застой, упадок, или деградация, кризис. Но кризис, в свою очередь, может охватывать либо лишь часть системы культуры, либо всю её целиком. Так, например, характеризуя сущность изменений социокультурного комплекса, происходивших в период авангарда, С.Л. Франк отмечал: «старое “возрождение” изжито и умирает, уступая место новому возрождению. То, что переживает в духовном смысле Европа, есть не гибель западной культуры, а глубочайший её кризис, в котором одни великие силы отмирают, а другие нарождаются»¹.

Вторую группу образует всего один тип культурной динамики – социокультурная трансформация, как изменение системных качеств культурного

¹ Франк С.Л. Кризис западной культуры // Бердяев Н.А. и др. Освальд Шпенглер и Закат Европы. – М.: Берг, 1922. – С. 53.

целого. Её, на наш взгляд, правомерно трактовать как такой исторически конкретный вариант выхода из системного кризиса, который ведёт к установлению новых парадигмальных рубежей духовной жизни, т.е. завершается переходом к *новой* культур-системе и новому образу *человека культуры* (что, скорее всего, коррелирует с установлением нового доминантного типа идентичности, но мы этот аспект не рассматриваем). В сложные процессы постепенного низложения существующей культур-системы оказываются вовлечёнными все формы духовной жизни, претерпевающие либо упадок, либо кризис; новые явления «с болью и муками нарождаются»¹ во всех сферах культуры, – и это ведёт к замене старой, не справившейся с комплексным кризисом, культур-системы – новой. Существенным отличием социокультурной трансформации как особого типа динамики культуры выступает то, что если все отнесённые к первой группе типы (кроме системного кризиса) позволяют духовной жизни развиваться в заданных рамках определённой культур-системы, то социокультурная трансформация неизменно (и неизбежно) приводит к утверждению новых, отличных от существовавших прежде, мировоззренческих ориентиров, а утверждение новой мировоззренческой парадигмы приводит к перестройке всей системы культуры, закрепляются культур-доминантные характеристики следующей культур-системы.

Следующим аспектом проблемы понимания социокультурной трансформации как особого типа культурной динамики выступают формы последней – механизмы, позволяющие социокультурному комплексу выходить к новой мировоззренческой парадигме, утверждению новой культур-системы.

Первым таким механизмом, на наш взгляд, следует указать возникновение и распространение/внедрение новшеств и превращение их в инновации. В культурологии для обозначения впервые появляющегося в культуре данного

¹ Сидорина Т.Ю. Культурные трансформации XX столетия: кризис культуры в оценке западноевропейских и отечественных мыслителей: монография. Указ. изд. – С. 371.

общества объекта, института, нормы, ценности и т.п., как результата изобретения или заимствования из других культур, используется понятие «культурная инновация». Особенность её заключается в том, что она характеризуется гораздо более высоким культурным потенциалом, чем подобные, существовавшие ранее объекты, институты, нормы, ценности: включение новаторского культурного продукта в наличный культурный контекст может способствовать более оптимальному оформлению и более эффективной трансляции новых знаний, в условиях меняющейся реальности – выработке адекватных моделей социального поведения и мировоззренческих ориентаций, построению новых форм коммуникации и т.п. Примерами культурных инноваций в различных сферах могут быть: в науке – открытие, решающее важную проблему и открывающее перспективы предмета исследования, в философии – новый подход при рассмотрении ранее существовавшей мировоззренческой проблемы или же постановка никогда прежде не поднимаемой, в искусстве инновации чаще всего проявляются в стремлении мастера отыскать новую художественную форму, в религии они связаны с появлением и утверждением новых движений.

Исследование динамики европейской культуры показывает, что новшества в периоды социокультурных трансформаций появляются либо во всех без исключения её сферах, либо в большинстве из них. Так, например, эпоха Возрождения и Реформации отмечена лавинообразным появлением нового в религиозной жизни, что комплексно проявилось в утверждении протестантизма, в научной сфере таковыми выступили открытия, определившие развитие науки на несколько столетий вперёд. К числу таковых, прежде всего, относятся Великие географические открытия, а также ставшее для них основой создание парусных судов, усовершенствованный компас и карты, развитие представлений о шарообразности Земли. Математические и физические (механика) знания эпохи Возрождения проникали в сферу искусства, давая возможность разгадать объективную (математически выверенную) сущность красоты. Общекультурный

пафос эпохи выразила философия, комплексно и системно представив идею антропоцентризма, заложившую мировоззренческую основу новоевропейской культур-системы.

Безусловно, инновации внедряются в отдельных сферах и на этапах поступательного развития. Однако на этапах культур-систем они не оказывают комплексного воздействия на всё общество, на изменение системы социальных связей. К тому же, в континууме европейской (евроатлантической) культуры в периоды социокультурных трансформаций многократно увеличивается количество нововведений в самых разных сферах общества.

Анализ динамики европейской культуры показывает, что авторами и инициаторами введения нового, во всех сферах духовной жизни чаще всего выступают творческие личности, потенциал которых заметно приумножается, если они объединяются в коллективы. Такие люди предлагают на суд общества новые идеи, зачастую кажущиеся необычными, или же новые способы решения существующих проблем. Все эти предложения, как правило, существенно отличаются от того, что предлагалось и использовалось прежде. При этом, конкретными инноваторами могут выступать как представители политической или экономической элиты соответствующего общества, так и представители культуры, ищущие пути для реализации своих неординарных способностей. В первом случае представители элиты могут стать покровителями или меценатами соответствующих нововведений, многочисленные примеры этого можно отыскать на всех этапах динамики европейской (евроатлантической) культуры. Во втором случае внедрение новаций чаще всего связано с неприятием отдельными, как правило, выдающимися представителями культуры устоявшихся норм, правил, установок, попытками каким-либо образом изменить существующее положение вещей.

Как уже отмечено, новации возникают постоянно, в том числе и на этапах поступательного развития, однако только в периоды социокультурных

трансформаций они оказываются наиболее востребованными обществом. В такие периоды мировоззренческой дезориентации – «смысловой неопределённости» – любые варианты, могущие вывести общество на путь созидания, оказываются актуальными.

Несомненно, появление новаций и попытка их внедрения сопряжена со множеством проблем, в частности, таковой в первую очередь выступает неприятие обществом нового. Примеры именно такого отношения социума к нововведениям прослеживаются на всех стадиях социокультурных трансформаций в континууме европейской культуры. Конкретными примерами могут выступать: сложный процесс утверждения христианства; невозможность объяснить природу явления радиоактивности в конце XIX века; резкая критика иррационализма в философии рубежа XIX-XX веков и неприятие авангардных течений в художественной сфере; полярность оценок феномена постмодерна и т.д.

Очевидно, что какие-то новации могут быть не приняты обществом, поскольку понимаются как явно неадекватные/деструктивные или же вовсе не воспринимаются/не понимаются на данном этапе развития социума. В этом, полагаем, коренится принципиальная особенность социокультурной трансформации: на ней предлагаются различные новации, однако, в итоге, востребованными (хотя этот выбор носит подчас стихийный характер) оказываются только те из них, которые будут характерны для наступающей культур-системы.

В механизм социокультурной трансформации как особого типа динамики культуры оказываются вовлечёнными и фундаментальные ценностно-мировоззренческие установки – базовые характеристики европейской (евроатлантической) культуры как таковой: они обеспечивают духовное единство и определённую преемственность между культур-системами, «разделяемыми» переходными эпохами, в то время как одной из особенностей

последних выступает разрыв с предшествующей традицией. Здесь имеются в виду культур-доминантные характеристики завершающегося этапа поступательного развития культур-системы, а не отказ от фундаментальных, которые можно квалифицировать как исходные традиционные устои культуры западной цивилизации.

Традиция как таковая представляет собой набор определённых представлений, привычек и установлений, а также навыков практической деятельности, которые передаются от одного поколения к другому и выступают регуляторами отношений в данном обществе. Важнейшая особенность фундаментальной традиции заключается в том, что она, благодаря сохранению образцов прошлого, в период социокультурной трансформации позволяет всему комплексу духовной жизни сохранять свою целостность в его континуальном развитии. Это обеспечивается посредством трансляции типологических характеристик культуры, составляющих фундамент духовной жизни соответствующей цивилизации («цивилизационное ядро»), на протяжении всей её истории. К числу таковых применительно к культуре стран европейской (евроатлантической) цивилизации могут быть отнесены следующие: индивидуализм, рациональность, законодательность, гуманистическая направленность, и – в сравнении, например, с цивилизациями Востока – динамичность, как обусловленная парадигмальной *агональностью* Античности («быть лучше») восприимчивость к новизне и изменениям. В той или иной мере эти характеристики как фундаментальные традиции сохраняют актуальность на всех этапах развития европейской культуры, во всех рассмотренных её культур-системах; именно на их основе зиждется общеевропейское культурное наследие, т.е. вся совокупность достижений данного социума, его опыт, отражённый в общественной памяти. В периоды качественных изменений, как мы отмечали выше, культур-доминантные характеристики прежней культур-системы

низлагаются, а становящиеся в ходе социокультурной трансформации новые утверждаются под воздействием указанных типологических характеристик.

Таким образом, фундаментальная традиция на этапах перехода к новой культур-системе оказывается существенным элементом в механизме динамики культуры: она позволяет новому оттолкнуться от фундаментальных оснований данной культуры, которые, в конечном счёте, образуют преемственность и единство развития духовной жизни Европы в её континуальном измерении.

Важным механизмом динамики культуры в процессе социокультурной трансформации оказывается диффузия, при которой осуществляется взаимное проникновение отдельных элементов духовной жизни друг в друга, в том числе, и с точки зрения пространственного их распространения. Анализ истории европейской (евроатлантической) культуры показывает, что различные новшества, как правило, не создаются одновременно. Как правило, может быть выявлен определённый центр, где они возникают. В дальнейшем эти новации получают распространение на значительной территории. Процесс культурной диффузии позволил оформиться европейской культуре в единое образование с соответствующими типологическими характеристиками, указанными выше.

Можно привести достаточно много примеров, когда культурная диффузия оказывалась действенным механизмом динамики в периоды социокультурных трансформаций. Например, процесс распространения и утверждения христианства в формирующейся европейской цивилизации, когда происходило постепенное проникновение идей нового вероучения в духовную жизнь. Принципиальное значение имела культурная диффузия в процессе утверждения авангарда в искусстве на рубеже XIX-XX веков. Более того, благодаря этому механизму различные авангардные течения в художественной сфере получили распространение во многих странах мира.

По мере развития общества роль диффузии как механизма культурной динамики усиливается, что связано с совершенствованием средств

коммуникации. Например, сегодня благодаря распространению компьютерных технологий и процессам цифровизации, активно идущим во многих регионах мира, культурные новации могут за короткое время закрепляться в обществе, превращаться в нечто привычное, даже рутинное, из которого, тем не менее, может выкристаллизовываться и преобладающее, признаваемое определяющим. Культурная диффузия, таким образом, выступает действенным механизмом утверждения культур-доминантных характеристик новой культур-системы, поскольку в ходе её осуществления значительные массы людей поддерживают или не поддерживают те или иные новации. Процесс обретения тем или иным явлением своего значимого места в континууме культуры сегодня происходит как никогда быстро: оно или принимается, или же отвергается, не воспринимаясь обществом, а потому и не утверждаясь в культуре.

Специфическим механизмом культурной динамики в периоды социокультурных трансформаций выступает синтез. Он представляет собой процесс взаимодействия и соединения различных элементов, при котором образуемое в ходе такого взаимодействия новое явление отличается от тех, которые лежат в его основе. Очевидным примером проявления синтеза как механизма культурной динамики в периоды качественных изменений в истории европейской цивилизации выступает процесс утверждения христианства, которое, напомним, формировалось, базируясь на идеологии различных мессианских сект, греко-римской и восточной религий, а также под влиянием отдельных философских учений античности. Заимствуя отдельные элементы каждой из указанных составляющих, но, не используя их полностью, в результате сложного синтеза оформилось христианское вероучение. Примеры проявления синтеза как механизма динамики культуры можно встретить на всех стадиях социокультурных трансформаций.

Таким образом, в ходе социокультурных трансформаций в динамике культуры могут быть определены следующие её механизмы: инновации,

традиции, диффузия и синтез. Безусловно, это далеко не все, а только основные способы выхода духовной жизни социума к новой культур-системе. На отдельных этапах динамики могут быть определены и другие механизмы, однако именно указанные в переходные периоды действуют в совокупности, комплексно и проявляют себя во всех сферах духовной жизни одновременно.

Теперь обратимся к исследованию факторов культурной динамики в процессе социокультурных трансформаций.

Понятие «фактор культурной динамики» не имеет чёткой общепринятой дефиниции, иногда синонимизируясь с «источником культурной динамики»; мы будем под *факторами культурной динамики* иметь в виду те условия и обстоятельства, которые формируют и поддерживают изменения в духовной жизни соответствующего общества. Разумеется, существует известный набор факторов, которые обуславливают изменения в культуре на всех этапах динамики, независимо от того, период ли это культур-системы или социокультурной трансформации¹. Однако нас будут интересовать только те, которые в истории культуры европейской (евроатлантической) цивилизации способствовали/способствуют процессам модификации духовной жизни в периоды социокультурных трансформаций.

К числу значимых, безусловно, относится фактор интенсивности взаимодействия культур. Он непосредственно связан с тем, что все социокультурные образования проходят далеко не одинаковый, с точки зрения равномерности, путь развития.

Яркий пример действенности данного фактора – начало эпохи Возрождения: локомотивом «инновационного развития» была Италия, откуда в другие европейские страны проникали передовые для того времени идеи (например, гуманистические). Именно итальянское искусство стало образцом и

¹ См. подробнее: Аванесова Г.А. Динамика культуры. – М.: Изд-во АО «Диалог-МГУ», 1997. – 59 с.; Динамика культурных и социальных связей. – М.: ИФ РАН, 1992. – 239 с. и др.

проводником в утверждении идеи антропоцентризма как базовой мировоззренческой установки этого периода. Италия создала образец и для развития системы образования, чем были обеспечены предусловия для организации систематической трансляции знаний и заложены основы для продуктивной деятельности в научной сфере. Полагаем, что утвердившаяся благодаря итальянскому влиянию идея антропоцентризма сыграла важнейшую мировоззренческую роль в появлении протестантизма, ориентированного на личное общение человека с Богом без посредника, каковым в ту эпоху выступала католическая церковь.

Таким образом, взаимодействие итальянской культуры с соседними способствовало не только обогащению последних, но и утверждению в них передовых для своего времени идей – тех, которые определили и специфику новоевропейской культур-системы, формирующейся в результате социокультурной трансформации.

Итак, фактор взаимодействия культур предполагает проникновение новационных элементов духовной жизни из одного культурного пространства в другое. Безусловно, когда речь заходит о подобных процессах в периоды социокультурных трансформаций, то подразумевается заимствование только тех из них, которые задают сущностную специфику вызревающей новой культур-системы. Это особенно важно подчеркнуть, поскольку взаимодействие между культурами представляет собой перманентный процесс, осуществляемый и на прямую, как общение носителей, и в опосредованной артефактами форме. Только при условии распространения качественно новых элементов, совпадающих или резонирующих с сущностью нового этапа культурной динамики как перехода к следующей культур-системе, следует говорить о процессах социокультурной трансформации.

Данный фактор в периоды социокультурных трансформаций может осуществляться как непосредственным образом, так и опосредованно. В первом

случае очевидным примером этого может выступать взаимодействие между представителями соответствующих культур, например, в результате путешествий или каких-то иных целевых контактов. Во втором случае взаимодействие происходит посредством обмена различными товарами, услугами, распространяющимися знаниями.

Процессы динамики под влиянием фактора взаимодействия культур зависят от множества условий, однако одним из самых важных выступает степень интенсивности осуществляемых контактов. Очевидно, что в ходе социокультурной трансформации периода Возрождения новые явления в самой Италии в силу общности языка и традиций распространялись и утверждались гораздо быстрее, нежели в ходе взаимодействия собственно итальянской культуры с культурами других регионов и стран Европы.

Немаловажным условием оказывается также и степень готовности социума к усвоению новаций в периоды системных изменений. В обществе необходимо наличие определённой социальной группы, которая способна воспринять и закрепить в культуре соответствующие изменения. Проведенный анализ ренессансного итальянского общества показал, что в нём таковыми выступали предпринимательские слои, а также представители третьего сословия.

Таким образом, степень развитости самого общества, наличие в нём передовых социальных групп, несущих соответствующие идеи, оказывается важным условием эффективности взаимодействия культур в периоды социокультурных трансформаций для утверждения новационного мировоззрения. С другой стороны, сравнительно низкий уровень социально-экономического развития определяет более медленное утверждение тех новых идей, которые составят доминанты (или будут определённым образом задействованы в намечающемся смысловом поле) последующей за социокультурной трансформацией культур-системы. Так, первые гуманистические идеи в Италии мы встречаем ещё в работах Франческо

Петрарки¹. Однако их распространение, например, в Германии было затруднено как причинами социально-экономического характера, так и соответствующим этим причинам отсутствием в XIV веке в данной стране культурных субъектов, придерживающихся гуманистической идеологии.

Динамичность, как типологическая характеристика (фундаментальная традиция) европейской культуры, позволила за сравнительно небольшой (относительно, например, восточных культур) период утвердиться на её почве новационным идеям, и именно европейская духовная жизнь показывает важность взаимодействия культур при утверждении нового мировоззрения в периоды социокультурных трансформаций.

Следующим важным фактором культурной динамики в периоды системных качественных изменений, действенность которого была показана при анализе духовной жизни Европы, выступает наличие передовых культурных центров, генерирующих и утверждающих новые идеи и мировоззренческие ориентиры. Такими центрами чаще всего выступают города. Безусловно, понятие «город» прошло определённую эволюцию, но ещё со времён Античности полис выступал сосредоточием культурного богатства.

В переходные эпохи роль городов как центров развития философии, науки и искусства оказывалась принципиальной, поскольку на периферии в такие периоды культурная жизнь, как правило, замирала или же, напротив, испытывала мощное воздействие со стороны различных внешних факторов. Чрезвычайно возросла роль городов в эпоху Возрождения, когда они выступали центрами притяжения наиболее талантливых представителей общества. Эпоха авангарда достаточно рельефно отражает роль города в утверждении новых идей, характерных для современной социокультурной трансформации. В этот период именно город становится центром новаторства в художественной и научной

¹ Гарэн Э. Рождение гуманизма: от Франческо Петрарки до Колюччо Салютати. – М.: Наука, 1986. – 187 с.

сферах. Не уменьшается значение культурных центров для утверждения качественно новых идей и в эпоху постмодерна: несмотря на активно идущие процессы цифровизации и немалую популярность концепции «глобальной деревни» М. Маклюэна¹, города по-прежнему сохраняют роль места сосредоточения инновационного потенциала социума. Наличие достаточно высокого уровня развития и распространения городского уклада жизни оказывается важным фактором динамики в периоды социокультурных трансформаций, поскольку в такие периоды именно города (традиционные или специально создающиеся, например, современные – по типу технополисов) становятся местом генерации и утверждения смелых идей и экспериментов, ломающих прежние стереотипы и способных обновить мировоззрение.

Следующим фактором выступает социальная активность, которая может иметь разнообразные проявления в диапазоне от малочисленных социальных движений до революционных восстаний: именно от степени активности общества зависит то, насколько быстро новое, отвечающее изменившимся условиям бытия, займёт место нормы или элемента культур-доминантной характеристики вызревающей культур-системы. Так, в период позднего эллинизма данный фактор сыграл роль мощного катализатора утверждения христианства, происходившего, как и становление протестантизма в эпоху Реформации, в условиях острой социальной и политической борьбы. Непосредственным условием для действия фактора социальной активности оказывается появление *идей обновления социума*. При этом, именно в периоды

¹ См., например: Андреева А.С. «Глобальная деревня»: М. Маклюэн о будущем коммуникации // Современная медиасреда: традиции, актуальные практики и тенденции. Взгляд молодых исследователей. – СПб.: Высшая школа журналистики и массовых коммуникаций, 2017. – С. 16-21; Архангельская И.Б. Г.М. Маклюэн и его книга «Понимание средств коммуникации: продолжение человека» // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. – 2008. – № 4. – С. 228-232; Асабина Т.Ю. «Глобальная деревня» М. Маклюэна как концептуальная модель современной социодинамики // Философия и социальные науки. – 2014. – № 2. – С. 39-42 и др.

социокультурных трансформаций борьба между укоренившимися идеями относительно общественного устройства и новационными достигает своего апогея. С этой точки зрения, известное историческое «противостояние (идеологическая борьба) двух систем – социалистической и капиталистической» может быть понято как маркер и даже своеобразный модус трансформационных процессов, не прекратившихся «после» эпохи авангарда, а поменявших приоритетные сферы изменений (место искусства заняли идеология и философия): мы приняли это в качестве аргумента против рассмотрения периода между авангардом и постмодерном как «современной культур-системы».

Следующим фактором динамики культуры в периоды социокультурных трансформаций оказывается характер структурных связей в культурной целостности, понимаемой как социокультурный комплекс – как совокупность всех наличествующих духовных связей в обществе, т.е. связей не только между сферами собственно культуры, но и её связей со сферами экономики, права, политики, быта/повседневности. История свидетельствует о том, что изменения одной сферы обязательно скажутся и на состоянии других сфер. Наиболее показательным в этом отношении (по крайней мере, начиная со второй социокультурной трансформации) оказывается влияние науки (а с третьей социокультурной трансформации – и техники) на другие сферы общественной жизни. Очевидно, что открытие наукой новых закономерностей оказывается востребованным в экономике, поскольку это способствует рационализации производства. Периоды научных революций создают благодатную почву для появления новых направлений в художественной культуре, поскольку искусство одним из первых показывает проблемы и достижения общества. То же можно сказать и о воздействии науки на философскую мысль.

Влияние фактора структурных связей оказывается принципиальным для выявления имманентных причин динамики культуры. Указанный фактор позволяет понять взаимозависимость различных сфер культуры в периоды

социокультурных трансформаций, поскольку показывает, каким образом изменения в одной из них проявляются в других.

Следующим важным фактором в процессе динамики духовной жизни и, особенно, в переходные периоды оказывается влияние управленческих структур, прежде всего, на уровне государства: власть может затормозить или, наоборот, форсировать развитие какого-то культурного явления. Именно так – под влиянием управленческих решений, императорских указов – в период позднего эллинизма произошло утверждение христианства (в Восточной Римской империи оно было провозглашено государственной религией) и, наоборот, практически прекратилось развитие свободного от религиозного диктата философского знания (причём, политика в сфере образования «была направлена не на закрытие отдельных языческих школ, а на ликвидацию преподавания классической философии на всей территории империи»¹). Несомненно, в эпоху Возрождения бурное развитие искусства и распространение новых идей не могло бы осуществляться без широкой поддержки со стороны власти, как светской, так и церковной: как известно, многие Папы и кардиналы, дожи и влиятельные патриции поддерживали гуманистов, художников, архитекторов. В условиях плюрализма и релятивизма постмодерна идея (и теория) мультикультурализма оказалась прочно вплетённой в мировоззрение эпохи при поддержке прямой поддержки властей многих стран евроатлантической цивилизации, где мультикультурализм на рубеже XX-XXI вв. был официальной идеологией и политикой, пока не были зафиксированы и осмыслены его негативные проявления².

¹ Болгова А.М. К вопросу о закрытии афинской академии в 529 г. // Известия УрФУ. Серия 2. Гуманитарные науки. – 2016. – Т. 8. – № 3 (154). – С. 205.

² См., например: Хлыщёва Е. В. Мультикультурализм – глобальный «Вызов» для Европы // Известия ВГПУ. Серия «Социально-экономические науки и искусство». – 2009. – № 3. – С. 63-68; Пинаев П.В., Яцкевич Ю.Ю. Мультикультурализм в странах Западной Европы: причины неудачи // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. – 2015. – № 2 (22). – С. 74-80.

Исследование переходных периодов в динамике европейской культуры показало, что одним из существенных факторов динамики на этих этапах также оказывается активность отдельных выдающихся личностей, обладающих неординарным, креативным мышлением и, зачастую, мощнейшей харизмой. Они выступают генераторами новых, подчас оказывающимися революционными для своего времени, идей и/или их популяризаторами, «распространителями», чья роль в эпоху социокультурной трансформации не менее важна, чем роль собственно производителей новых смыслов: их индивидуальные усилия – творческие и/или управленческие (которые органично вписываются в культуротворческий процесс) – влияют на то, насколько быстро новшество, предлагаемое ими самими или кем-то другим, будет воспринято современниками и/или потомками, т.е. приживётся в культуре – заменит или дополнит старое, способствуя его отмиранию или видоизменению. Такие личности появляются во всех сферах культуры в переходные периоды её динамики, а в эпоху второй социокультурной трансформации сложилась ситуация, когда, казалось бы, уникальный случай – один человек в равной степени талантливо и ярко проявляет свои неординарные творческие способности в нескольких сферах одновременно – был довольно распространённым явлением: Возрождение заслуженно именуют *эпохой титанов*.

Наряду с указанными факторами динамики культуры, на современной стадии социокультурной трансформации (авангард – модерн(изм) – постмодерн) принципиальное значение приобретает также фактор механизации и технизации, а в последнее время и компьютеризации (и гаджетизации). Сущность его заключается в активном проникновении во все сферы жизни общества машин, техники, различных устройств, которые перманентно совершенствуются и играют всё более и более существенную роль¹. Несомненно, этот фактор имел

¹ Когай Е.А. Молодёжный экстремизм и виртуальный мир // Социально-гуманитарное обозрение. – 2019. – № 1 (1). – С. 13.

определённое значение и в период позднего эллинизма и Возрождения, однако, только начиная с XIX века, как отмечают многие исследователи, его значение сделалось столь принципиальным¹. Это выражается в том, что под влиянием стремительного научно-технического прогресса духовное начало в человеке атрофируется, элиминируется: в ценностном сознании превалирующей становится ориентация на *материальное*, в осознаваемых стремлениях – установка на достаток и комфорт. Так, А. Швейцер, анализируя ситуацию конца XIX – начала XX вв., отметил, что общество «скатилось к невероятно выхолощенной концепции культуры, обрекло её на прозябание»², тем самым, подчёркивая постепенное низложение духовного начала в жизни социума.

Практически никто из исследователей не отрицает положительного, созидательного влияния, которое оказывает развитие науки и техники на разрешение проблем, стоящих перед человечеством и, в частности, перед европейской (евроатлантической) цивилизацией. Безусловно, человек и общество получают значительно больше возможностей с развитием научно-технического прогресса. Однако мыслители справедливо усматривают проблему в том, что сознание человека пока не готово к тому, чтобы адекватно воспринять и оценить происходящие стремительные, лавинообразные изменения – следствия этого прогресса. В результате, «машины, изобретённые для того, чтобы служить человеку-работнику, сделали его своим рабом. Они задуманы всего-навсего как инструмент..., но человек сам стал их придатком и одной из снующих взад и вперёд мелких деталей»³. Некоторые мыслители начала XX века, анализируя итоги авангарда и фактически предвосхищая постмодерн, отмечают, что зависимость от техники настолько возросла, что «техника окружает нас как

¹ Данной позиции придерживались, например: Л. Мамфорд, Х. Ортега-и-Гассет, М. Хайдеггер, Ж. Эллюль, Э. Мунье, Г. Маркузе, Э. Тоффлер, Ю. Хабермас и др.

² Швейцер А. Культура и этика. Перевод с немецкого Н.А. Захарченко, Г.В. Колшанского. – М.: Прогресс, 1973. – С. 101.

³ Бубер М. Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – С. 193.

сплошной кокон без просветов, делающий природу совершенно бесполезной, покорной, вторичной, малозначительной»¹.

Солидарны с подобной оценкой роли механизации и технизации и выдающиеся отечественные философы. В частности, Н.А. Бердяев, оценивая происходящее в период авангарда, отмечал: «жизнь делается всё более и более технической... само мышление становится техническим, всякое творчество и всякое искусство приобретает всё более и более технический характер»². Не отрицая созидательного начала, заложенного в научно-техническом прогрессе, Б.П. Вышеславцев говорил о невежестве человека, развивающегося под влиянием механизации: «огромный прогресс соединился с огромным регрессом, и получился «неандертальский человек», вооружённый атомной бомбой»³. Явным эсхатологизмом проникнута оценка происходившего Вл.С. Соловьёвым, ещё в конце XIX в. полагавшим, что следующий за развитием науки и техники прогресс «есть всегда симптом конца»⁴.

Исследователи последних лет, солидаризируясь с оценками как отечественных, так и зарубежных мыслителей, подчёркивают деструктивное влияние технологического развития на духовное начало в современном человеке: «социальные последствия технологической экспансии столь сильны, что техника проникает не только в сознание человека, но и во все сферы жизни. Из помощника человека она становится его властителем и, возможно, врагом»⁵.

Названные факторы культурной динамики – интенсивность взаимодействия культур; наличие культурных центров, в которых вызревают и предлагаются передовые идеи; социальная активность; характер структурных

¹ Эллюль Ж. Другая революция // Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986. – С. 147.

² Бердяев Н.А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – С. 168.

³ Вышеславцев Б.П. Сочинения. – М.: Раритет, 1995. – С. 59.

⁴ Соловьёв В.С. Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. 2. – С. 705.

⁵ Сидорина Т.Ю. Культурные трансформации XX столетия: кризис культуры в оценке западноевропейских и отечественных мыслителей: монография. Указ. изд. – С. 180.

связей в соответствующем социокультурном комплексе; управленческая деятельность; индивидуальная активность выдающихся личностей; активно проявившиеся в последние два столетия процессы механизации и технизации – действуют и в периоды поступательного развития (культур-систем), однако только на этапах социокультурных трансформаций они заявляют о себе синхронно и комплексно, предоставляя определённые условия для переориентации духовной жизни общества таким образом, чтобы подготовить её меняющиеся смыслы к новой оформленности и новой структурированности культурного поля, т.е. к утверждению новой культур-системы.

Анализ европейской (евроатлантической) культуры в её историческом развитии показал, что в периоды масштабных, системных качественных изменений независимо от их хронологических рамок активизируются, по сути, одни и те же тенденции, реализуясь как в живой культуротворческой деятельности современников/участников трансформационных процессов, так и в её результатах – произведениях, культурных явлениях и культурных событиях. Полагаем, эти тенденции могут быть сгруппированы в зависимости от типа их «участия» в бытии-развёртывании феномена социокультурной трансформации: одна группа играет роль бытийных оснований для содержательного наполнения трансформационных процессов, другая – базовых процессуальных форм, которые определяют основные «механизмы» осуществления перехода от старой культур-системы к новой. Благодаря совместному (синергичному) действию тенденций обоих типов изменяется культурное поле, в котором – по мере нарастания в нём смысловой неопределённости и под влиянием рассмотренных выше факторов – намечаются и определяются те траектории, по которым возможно формирование новых, в перспективе – культур-доминантных – явлений (как единства смыслов и их культурной оформленности), т.е. тенденции, отнесённые нами к обеим группам, выполняют функции основных смысловых

векторов социокультурной трансформации и могут быть признаны существенными и неотъемлемыми характеристиками таковых.

Смысловые векторы образуют относительно устойчивую совокупность («набор»), который обеспечивает и саму возможность перехода к следующей культур-системе, и стимулы к тому, чтобы такой переход стал действительностью. Точкой отталкивания в развитии культуры выступают *теряющие свою доминантность* культур-доминантные характеристики прежней культур-системы, а основные смысловые векторы – это условия-причины появления некоторого множества возможностей-альтернатив для выбора и закрепления дальнейшего направления развития. Выбор же кроме своих собственных причин – смысловых векторов, порождающих саму его необходимость – как необходимость заменить то, что *теряет доминантность*, оказывается детерминированным и совокупностью конкретных факторов, в том числе, случайных обстоятельств. Иными словами, в каждой социокультурной трансформации присутствует определённый набор её смысловых векторов – тенденций, проявляющихся с разной степенью интенсивности, но всегда характеризующий данный период динамики культуры именно как переходную эпоху – совокупность социокультурных процессов, в которых происходит отказ от старого и преодоление старого с одновременным поиском и выработкой *нового* – новых культурных смыслов и культурных форм, а также обновлением структур культурной трансляции.

Первым из смысловых векторов социокультурных трансформаций назовём релятивизацию смыслов, проявляющуюся как санкционированная культурой относительность в критериях (и оценках) значимости любого явления духовной жизни и равнозначность любых критериев (и оценок), фактически, безотносительно их парадигмальных, прежде всего, ценностных, координат. Релятивизация смыслов, или смысловая релятивизация, не тождественна релятивизму как философской позиции, утверждающей относительность

процесса человеческого познания, условность и субъективность его результатов: принцип относительности как всеобщей релятивности находит своё воплощение во всех сферах культуры в переходные периоды её динамики. Анализ трёх социокультурных трансформаций в континууме европейской (евроатлантической) культуры показывает, что относительность истинности любого суждения, как и оценки (признания ценности) любого явления духовной жизни, в переходные периоды достигает предела: «абсолютные» границы смыслов, бывших культур-доминантами, размываются, расшатываются, становятся нечёткими и подвижными, – а вместе с проблематизацией и стиранием смысловых границ некогда доминантных культурных явлений исчезают и сами доминанты. Это объясняется тем, что в *любые* кризисные эпохи определяющими мировоззренческими интенциями становятся субъективизм, приоритетность индивидуального/личного (которое даже «затмевает» общее/общественное) и установка «никому нельзя верить», что проявляется и в отрицании объективности познания, и в превалировании позиции, в соответствии с которой обоснование новых научных концепций не способно адекватно учесть их специфику, и в отвержении обязательности следовать «общепринятому» в восприятии и оценках художественных, публицистических и философских произведений, событий религиозного и/или нравственного порядка. Смысловая релятивизация, как тенденция, продолжающаяся после «эпохи кризиса», – как было показано, *кризис падения* есть начальный этап, *часть* собственно социокультурной трансформации как *целого*, – оказывается бытийным культур-антропологическим основанием содержательных изменений культурного поля, а именно: основанием придания этим изменениям направленности к состоянию динамического хаоса и поддержания того пространства мировоззренчески-смысловой неопределённости, в котором и происходит зарождение, появление и утверждение новых культурных явлений, в том числе, с течением времени становящихся доминантными в новых формирующихся культур-системах.

Релятивизация смыслов как культур-антропологическое основание и одна из обобщённых характеристик социокультурной трансформации находит специфическое выражение в каждой из сфер духовной жизни. В художественной культуре тенденция релятивизации смыслов воплощается как в появлении амбивалентных трактовок/«прочтений» и, соответственно, оценок имеющихся произведений, их сюжетов, эстетической и воспитательной значимости и т.п., так и в реализации в художественной практике стремления выразить содержание, истинностные и ценностные границы которого неопределённые и нестабильны. Подобные попытки по-разному воспринимаются обществом. Однако в целом, в силу того, что художественная форма приобретает подчас причудливое воплощение в сравнении с ранее существовавшими, такое новаторство встречается социумом, как правило, настороженно. Так, для периода позднего эллинизма эти изменения не столь заметны, поскольку «растянуты» на столетия, хотя изображение явно безобразного в искусстве поздней римской Античности есть признак (и символ) переходного состояния культуры. Подобные явления возникают в художественной жизни и в эпоху позднего Возрождения (в искусстве маньеризма), и в художественных практиках авангарда и постмодерна.

Развитие художественной практики в периоды социокультурных трансформаций отличается обострением тяги к различным экспериментам, показывающим обнажающуюся в сложных и противоречивых условиях жизни неустойчивость, проблемность границы между возвышенным и низменным, привлекательно прекрасным и отталкивающе безобразным. Субъективность автора на этих этапах динамики культуры не встречает внешних ограничений в виде, например, канона, а власть над его творческими порывами захватывают иррациональные силы. Релятивизация смыслов в художественной сфере стимулирует попытки отыскать новую форму, применить новые методы, заложить основы новых направлений в искусстве.

В религиозной жизни релятивизация смыслов приводит к низложению прежних авторитетов, утверждению новых, зачастую противоположных доминировавшим прежде, а порой и причудливому сочетанию разнородных культов в новых образованиях. Указанные проявления на различных этапах развития религии в континууме европейской культуры проявлялись в феноменах разнообразного характера. Так, в период поздней римской Античности произошло утверждение христианства, одним из ценностных оснований которого явился именно релятивистский принцип (относительно человеческой морали): «Не судите, да не судимы будете, ибо каким судом судите, таким будете судимы; и какою мерою мерите, такую и вам будут мерить»¹. Эпоха Возрождения отмечена серьёзным испытанием западного христианства на прочность, выразившимся, в конечном счёте, в появлении протестантизма, который оказался возможным именно вследствие релятивизации богословских (не Библейских) истин и «ценностей» папства как религиозно-политического института и выступил своеобразной оппозицией католицизму. Новый всплеск тенденции смысловой релятивизации в религиозной сфере, начиная с последней трети XIX века, привёл к зарождению и дальнейшему утверждению многочисленных религиозных течений, когда практически каждый мог объявить себя создателем нового учения, нового религиозного культа. Особенно заметно трансформируется значение католической церкви в жизни евроатлантической цивилизации в эпоху постмодерна: в русле вектора релятивизации католицизм уступает место протестантизму, различного рода сектантским течениям и другим религиям, например, исламу, или «нетрадиционным» культам или, напротив, противостоит усилению их роли, в том числе, путём модернизации некоторых христианских идей/положения вероучения за счёт признания (пусть и косвенного) относительности их смысловых границ.

¹ Библия. Мф., 7:1-2.

Релятивность (как методологическая установка – признание относительности наших знаний как обусловленных той или иной парадигмой/культурой/типом рациональности, в рамках которых это знание возникает и функционирует) в динамике науки выступает необходимым условием её развития, особенно в переходные периоды. Без этого была бы весьма затруднительна смена научных парадигма. Именно присущая научному познанию релятивность является вектором реализации эвристического потенциала науки для её развития в периоды социокультурных трансформаций, давая возможность утвердиться не только новым знаниям, но и новым методологическим принципам и идеям.

Вектор релятивизации в периоды социокультурных трансформаций находит непосредственное выражение и в развитии философского знания, которое, выполняя методологическую и прогностическую функции, что в такие периоды особенно актуально, предлагает разнообразные альтернативные сценарии в разрешении тех или иных проблем, стоящих перед обществом, делая относительным как каждый из таких сценариев, так и те мировоззренческие установки, которые определяли развитие на этапе низлагающейся культур-системы.

Таким образом, релятивизация смыслов представляет собой такой вектор социокультурной трансформации, который обеспечивает и стимулирует изменения посредством поддержания относительности, как содержательной нестрогости, допускающей различные, но равнозначные толкования и оценки, любого потенциально возможного варианта развития в каждой из сфер культуры и в социокультурном комплексе в целом.

Тенденция смысловой релятивизации объективирует актуализирующуюся в кризисные периоды идею относительного характера всего происходящего в культуре, – идею, которая признаёт *неабсолютность*, а значит, ограниченность ценностей вероисповедания, научных и философских теорий, нравственных

принципов и художественных форм. В эпоху кризиса это находит выражение в утрате веры в незыблемость культурных установлений – традиций и законов, в девальвации некогда ясных и непоколебимых смысложизненных принципов, моральных ориентиров и идеалов, что, в свою очередь, питает разочарование (в «разумном устройстве мира», в том числе), ощущения потерянности, апокалиптические настроения. Смысловая релятивизация превращается в бытийную основу (смысловой вектор) социокультурной трансформации лишь при условии одновременности с ней, т.е. в синхронной содейтельности с другой тенденцией – плюрализацией культурных смыслов и форм, которую мы рассматриваем как ещё одно бытийное – социально-антропологическое – основание и, следовательно, основной смысловой вектор социокультурных трансформаций.

Тенденция плюрализации выражается в появлении некоторого множества различающихся (иногда – до противоположности и взаимного отрицания и *как бы* конкурирующих друг с другом) «ответвлений» и «вариантов» культурных репрезентаций *как бы* одного и того же, будь то представления о красоте и достоинстве, или определения истины и блага, – множества, только благодаря которому соответствующие интенции культуры и могут сохраниться в качестве таковых в эпохи экономических и социальных потрясений. Так, в художественной сфере действие этого смыслового вектора направлено и на увеличение количества различных трактовок/«прочтений» и, соответственно, оценок имеющихся произведений, их сюжетов и художественных средств раскрытия последних, и на поиски новых художественных форм для создания/передачи художественного образа, обусловленные стремлением по-новому выразить обновляющееся содержание. Плюрализация смыслов и форм предусматривает существование разнородных направлений в искусстве, течений в философской мысли, каждое из которых на собственных методологических основаниях отвечает на вызовы бытия. Этот смысловой вектор трансформации

предполагает (но, оговоримся, не требует) существование, наряду с устоявшимися, новых разнообразных религиозных культов, зачастую не характерных для данной духовной традиции, а также наличие альтернативных научных концепций, базирующихся на методологических основаниях, подчас специфических, не характерных для прежних подходов к решению тех или иных проблем.

Если вектор релятивизации смыслов в переходные эпохи в динамике культуры, будучи явленным лишь в установлении значимости явления/события, а, следовательно, бытийно сопряжённым с ценностно-оценочным аспектом культуротворчества, указывает на возможную равноценность всех культурных смыслов (и форм), всех явлений/событий духовной жизни – посредством признания их относительного характера, то вектор их плюрализации показывает необходимость и обеспечивает возможность само́го наличия и разнообразия этих смыслов и форм, необходимость (со)существования множества разнокачественных культурных явлений в определённом социальном контексте. Поэтому мы определяем тенденцию смысловой релятивизации как культур-антропологическое основание социокультурной трансформации, а тенденцию плюрализации – как основание социально-антропологическое.

Пожалуй, с пониманием взаимосвязи тенденций релятивизации и плюрализации культурных смыслов и форм, обозначенных нами как смысловые векторы социокультурной трансформации, наиболее коррелирует представление эпистемологического релятивизма, согласно которому «среди множества точек зрения, взглядов, гипотез и теорий относительно *одного и того же объекта* не существует *единственно верной*, той, которая может считаться адекватной реальному положению дел в мире. Да и искать ее не нужно, полагают релятивисты, поскольку все эти точки зрения и все эти теории являются

равноправными и равноценными»¹. Обратим внимание: здесь «множество...» – плюрализм – культурных смыслов и форм («точек зрения, взглядов, гипотез и теорий») мы понимаем как выражение/реализация/следствие тенденции плюрализации, которая, осуществляясь именно в статусе социально-антропологического основания переходной эпохи, в таком ключе выступает своеобразным, одновременно бытийным и логическим, предусловием «запуска» тенденции релятивизации как смыслового вектора социокультурной трансформации.

Существование подобных альтернатив оказывается принципиальным для дальнейшего развития общества, его продвижения и перехода к новой культур-системе, поскольку предлагает множество имеющихся вариантов «на выбор социума». Во всех охарактеризованных выше периодах социокультурных трансформаций плюрализация смыслов и форм проявила себя достаточно очевидно (например, в отрицании универсальности знаний и доминировании представления о существовании различных, независимых друг от друга источников истины, развивающихся по своим собственным законам и принципам). Плюрализация содержания и способов оформленности культурного поля, приоритет разнообразия в противовес единству и единственности, его легитимная правомерность в определенном – пост-кризисном переходном – историческом пространстве-времени, действительно, выступает некой «субстанциальной» основой для наступления и осуществления социокультурных трансформаций в динамике культуры в плане того, что представляет совокупное множество потенциальных смыслов-перспектив нарождающейся культур-системы и её дальнейшего развития.

Следующим смысловым вектором социокультурных трансформаций, выявленным в континууме европейской (евроатлантической) культуры, с разной

¹ Мамчур Е.А. Объективность науки и релятивизм: (К дискуссиям в современной эпистемологии) / РАН. Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2004. – С. 51-52.

степенью интенсивности проявляющимся в каждой из переходных эпох и квалифицируемый нами как экзистенциально-антропологическое бытийное основание социокультурной трансформации, является скептицизм – принцип сомнения, органически связанный со своей чувственно-эмоциональной, глубинно-экзистенциальной основой – не(до)пониманием происходящих изменений их современниками/участниками, страхом перед грядущим и недоверием как к буквально тающим на глазах авторитетам традиций, так и к их зарождающимся в виде новаций альтернативам. В духовной жизни этот скептический (и далеко не всегда скептицистский) принцип ориентирует на критическое восприятие окружающей действительности и её оценок, а потому указывает на целесообразность сомневаться во всём, не доверять ни традициям, ни чужим аргументам, ни даже очевидному: любую попытку принять что-либо, выглядящее как или выдаваемое за правильное/достоверное/безусловно ценное, нужно подвергать сомнению. Предпринятый анализ переходных периодов в динамике культуры стран евроатлантической цивилизации подтвердил идею о том, что принцип сомнения, на обыденном уровне выглядящий как и, действительно, поддерживающий чувство неуверенности, получает наибольшее распространение именно тогда, когда прежние идеалы в духовной жизни социума низлагаются, а новые, характерные для будущей, формирующейся культур-системы, ещё не определены и находятся в состоянии оформления.

Этот смысловой вектор (близкий, но не тождественный установкам скептицизма, поскольку в индивидуальной проекции здесь может быть задействован целый спектр чувств и состояний волевой сферы, – от крайней степени неуверенности до её негации-противоположности, т.е. до решимости и бесстрашия там, где сомневаться уже нельзя и надо делать выбор) находит своеобразное выражение во всех сферах духовной сферы жизни общества. Так, в искусстве это выражается во внутреннем разладе и доминировании чувства бессилия перед встающими проблемами, подчас приобретающими в сознании

художника характер неразрешимых противоречий. Это, в свою очередь, приводило к отказу от идеалов и образцов прежней культур-системы и, как результат, – к пессимистическому надлому, поскольку новые мировоззренческие идеалы ещё не утвердились.

В конкретных примерах художественной практики периодов социокультурных трансформаций указанные особенности, раскрывающие суть принципа сомнения и его эмоционально-психологического истока и дополнения всем спектром «неуверенности», выражались в насыщении произведений чувством тревоги и перманентного беспокойства, религиозной экзальтации. Созданные на основе этих принципов образы, как правило, отличает внутренняя опустошённость, холодность и хрупкость. Уточняя эти характеристики, исследователи отмечают, что принцип неуверенности в художественной сфере на переходных этапах её развития актуализирует деформации образов, выражающиеся, например, в крайне удлинённых пропорциях фигур, необычно извивающихся линиях, иных проявлениях, не вписывающихся в принципы традиционной эстетики¹.

Этот же смысловой вектор задаёт направление для развития религии в периоды социокультурных трансформаций, поскольку в такие эпохи резкой критике подвергаются прежние идеалы и ценности, в том числе, и религиозные. Новые представления и установки вступают в явное противоречие с доминировавшими прежде, что обеспечивается силой изменившихся условий. В результате, критике подвергаются даже истины догматического порядка; прежние религиозные смыслы могут быть низложены или же, трансформировавшись, утверждены в новых социокультурных условиях.

В философском познании, для которого принцип сомнения органичен и необходим, можно сказать, в силу природы философствования как такового,

¹ История зарубежного искусства. Указ. изд. – С. 164.

благодаря этому принципу в указанных переходных эпохах открываются дополнительные возможности для обоснования парадигмальных мировоззренческих сдвигов. Как отмечал О. Шпенглер, характеризуя принцип сомнения в переходные периоды динамики культуры, он «есть выражение чистой цивилизации, он разлагает картину мира предшествующей культуры»¹.

Вторую группу (второй тип) атрибутивных характеристик любой крупной переходной эпохи, в которой изменения носят всеохватывающий и системный характер, образуют тенденции, которые мы – в целях терминологического единообразия – также называем смысловыми векторами социокультурных трансформаций, но которые, в отличие от тенденций-бытийных оснований последних (к которым нами отнесены релятивизация, плюрализация и «скептизация» культурного поля), представляют собой основные способы осуществления трансформаций – базовые процессуальные формы, в которых «организуется и самоорганизуется» поиск, выбор/формирование и утверждение *нового*, принадлежащего к следующей эпохе поступательного развития культуры, т.е. которые обеспечивают уже не сам факт появления/существования пространства смысловой неопределённости и, если можно так сказать, его исходную содержательную наполняемость, а способы его структурирования в направлении создания условий для выхода культуры из неустойчивого состояния. Благодаря этим смысловым векторам-тенденциям второго типа, диапазон действия которых коррелирует с влиянием факторов культурной динамики, социокультурный комплекс в процессе трансформации достигает той точки невозврата – «точки бифуркации», после прохождения которой изменения уж необратимы: процессы формирования/отбора *нового* не просто превалируют над процессами низложения, отмирания *старого*, но и завершаются установлением новых – *сдвинутых* – парадигмальных рубежей, что означает

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Указ. изд. – С. 87.

переход к новой, начинающей своё историческое бытие в других (по сравнению с предыдущей) антропогенных границах, культур-системе.

Характеристику тенденций второго типа начнём с эклектизма: это смысловой вектор развития культуры на стадии социокультурной трансформации, задающий перспективу соединения, сочетания множества разнородных элементов – как содержательных, так и формальных – в рамках единого культурного явления (конкретного артефакта или феномена, охватывающего ряд культурных реалий). В определённой степени эклектизм находит выражение во всех сферах духовной жизни в переходные периоды, но, пожалуй, наиболее рельефно проявляется в искусстве, как сочетание гетерогенных художественных элементов, как выражение (предельная мера) свободы композиции и пластических качеств. В художественной сфере каждой из эпох переходного характера эклектизм проявлял себя в специфических формах. Например, для искусства поздней Римской империи характерны причудливые комбинации со включением элементов, заимствованных из художественной культуры Греции, Египта, некоторых стран Азии. А к последней трети XIX века эклектизм наиболее заметно проявился в архитектуре, отличающейся широким цитированием стилей прошлого. Эклектика этого периода оказала принципиальное влияние на становление модернизма, а потому авангард выступил основой для искусства XX века.

Эклектизм в периоды социокультурных трансформаций становится характерным и в развитии религиозной сферы. Это чаще всего выражается в смешении на одном, относительно целостном, культурном пространстве (например, на территории одного государства) различных культов, подчас заимствованных из религиозных практик народов различных цивилизаций. Однако, эклектизм в религиозной жизни способствует, в конечном счёте, становлению некоего общего духовного образования, поддерживаемого определённой общностью, а потому получающего легитимацию в социуме. В

позднем эллинизме примером этого может быть процесс утверждения в Римской империи христианства: с одной стороны, оно само в своём генезисе сочетало идеи иудаизма и мессианских сект, некоторые элементы греко-римской и некоторых восточных религий, а его вероучение заимствовало определённые положения философских систем Филона Александрийского и Сенеки, с другой – процесс его закрепления в качестве государственной религии, как уже отмечалось, происходил в условиях его «конкуренции» со множеством традиционных для Античности вообще и эпохи эллинизма в частности религиозных взглядов и практик, т.е. религиозный эклектизм позднего Рима оказался для утверждения христианства вполне благодатной почвой.

В развитии философского знания в период социокультурных трансформаций эклектизм выражается в соединении различных, подчас противоположных взглядов, суждений, позиций и теоретических посылов, причём, как правило, предполагается осознанный *выбор* такого соединения, – мы согласны с трактовкой эклектики как исторически оправданного элемента построения философской теории¹. В границах какой-либо авторской философской позиции эклектизм может выражаться в отказе от выделения базовых методологических принципов философствования, объясняющих законы бытия (например, критика европейского логоцентризма в философии Ж. Деррида). Вместе с тем, подобное положение представляется закономерным для периодов социокультурных трансформаций, поскольку выделение/принятие мировоззренческой и/или методологической установки в качестве последовательно предпочтительной (доминирующей) в такие периоды представляется крайне затруднительным, что связано не с эксцентричностью или непоследовательностью автора, а с тем, что процессы индивидуального философского творчества осуществляются в культурном поле переходной эпохи

¹ Сафонік Л.М. Еклектика яке спосіб пізнання. Автореф. ...дис. канд. філос. н. – Львів, 1996. – 23 с.

– в философском пространстве, также подверженном действию смысловых векторов плюрализации и релятивизации и воспроизводящем черты пространства смысловой неопределённости в рафинированном виде (так, например, возведением постмодернистской философией релятивизма и плюрализма в ранг принципиальных методологических установок¹). Думается, историкам философии ещё предстоит проследить и осмыслить, каким образом в эпохи социокультурных трансформаций философская рефлексия помогает фиксировать и оформлять новые смысловые нюансы и связи между ними, с одной стороны, рационализируя стихийный смысловой плюрализм переходной эпохи, с другой – обосновывая и прогнозируя концептуальные возможности этих интеллектуальных и ценностных новшеств, одновременно и поддерживая, и ограничивая их релятивизацию.

Своеобразно проявляется эклектизм в переходные периоды и в развитии науки: появляются научные (а также псевдонаучные и паранаучные) теории, стремящиеся вскрыть сущность открытий, не поддававшихся объяснению с позиции прежних установок, используя для этого сочетание – как смешение – разнообразных, гетерогенных методологических подходов. Здесь необходимо обратить внимание на ряд моментов, связанных с современным переосмыслением онтологических предпосылок (представлений о смешении разнородных начал как о механизме формообразования, источника единства и многообразия вещей) и гносеологического статуса эклектики как таковой: по сути, происходит *трансформация* представлений о феномене эклектики и, соответственно, об эклектизме. Во-первых, вполне в русле постмодернистского отказа от принципа бинарных оппозиций снимается некогда полагавшаяся естественной антитеза «диалектика – эклектика»: эклектический подход признаётся «важным симптомом несовершенства существовавших порознь точек

¹ См., например: Ратникова Е.В. Об истоках и особенностях постмодернистского плюрализма // Вестник Томского государственного университета. – 2013. – № 372. – С. 67-71.

зрения»¹. Во-вторых, сегодня обосновывается трактовка эклектики как особого способа познания и как исходного, «первичного» этапа становления нового знания вообще². В-третьих, наметилось дистанцирование близких понятий «эклектика» и «эклектизм», применяемых к научному познанию: первое, как указывает И.П. Мамыкин, в большей степени характеризует некое сложившееся, в том числе, стихийно, состояние знания (познания), а второе – «скорее, подходит для обозначения определённой познавательной установки, в соответствии с которой осознаётся ограниченность некоторых познавательных подходов (приемов) и предпринимается попытка преодолеть эти ограничения за счёт их внутренних ресурсов или комбинирования с другими»³. Вместе с тем, имея в виду характеристику тенденции эклектизма как закономерного смыслового вектора (процессуальной формы) социокультурных трансформаций нельзя не признать и закономерности того, что с утверждением новой культур-системы некоторые из эклектичных научных концепций, созданных в переходные эпохи, не получают подтверждения в новых условиях, оказываются невостребованными и не попадают в корпус научного знания, в том числе, по причине отсутствия адекватной методологической базы.

Существенным (и с течением времени усиливающим свою основность) смысловым вектором социокультурных трансформаций выступает активизация игрового начала культуры: игровое отношение к действительности, или игротизация, становится той тенденцией, которая как бы уравнивает – благодаря обыденной оценке игры как занятия несерьёзного, «невсамделишного» – пессимистические настроения, характерные для переходных эпох, и в определённом смысле способствует «работе» векторов релятивизации и

¹ Мамыкин И.П. Эклектика как познавательный феномен // Вестник Белорусского государственного экономического университета. – 2006. – № 4. – С. 85-88.

² Сафонік Л.М. Указ. изд.

³ Мамыкин И.П. Указ. изд.

плюрализации, будучи, по сути, всеобщей деятельностной формой порождения, оформления и удержания в бытии культурных смыслов. Игровое начало (поскольку оно имманентно присуще *любой* культуре) присутствовало и в культуре позднего эллинизма, и в культуре Возрождения, но во время этих двух социокультурных трансформаций игротизация не проявляла себя так явно, как это наблюдается в современной социокультурной трансформации – в авангарде и постмодерне. Сложность выявления тенденции игротизации в культурных пластах прошлых переходных эпох, возможно, связана со спецификой становления *общевропейской культуры* как явления, характерного для многих народов континента одновременно, и обычно определяемого временем XV века¹, хотя элементы игротизации можно обнаружить, например, в придворной культуре эпохи Возрождения.

Игра представляет собой такой вид деятельности, для которого первичным оказывается сам её процесс, а не результат. Тем самым, игровое начало открывает дорогу для творческого поиска и многочисленных экспериментов. Как уже отмечалось, это было присуще европейской культуре на всех этапах её развития – от становления до сегодняшнего дня, но только в последние полтора века тенденция игротизации в духовной жизни стран евроатлантической цивилизации получила осмысление в культурфилософской литературе.

Наиболее очевидно игротизация проявляет себя в художественной сфере, в меньшей степени – в других формах культуры, что связано с их спецификой. Так, наука, в силу преобладания и аккумуляции в ней рациональных и рационализированных содержаний – логически организованного знания («истин», «законов», «постулатов» и пр.) и таких же аспектов деятельности («методов», «процедур» и пр.), лишена явных элементов игротизации, да и религия в силу своей догматичности и строжайшей нормативности допускает

¹ См., например: Дианова В.М., Солонин Ю.Н. История культурологии. – М.: Издательство Юрайт, 2013. – С. 10.

проявление этого начала исключительно регламентированным, весьма специфическим образом, исследование чего не входит в задачи нашей работы.

Наконец, ко второй группе смысловых векторов социокультурной трансформации, выступая и своеобразным маркером её осуществления, и неким суммарным эффектом действия всех иных тенденций (обоих типов), является разрыв с предшествующей культурной традицией: эта тенденция, в переходные периоды динамики культуры активизируясь во всех сферах духовной жизни, наиболее очевидно свидетельствует об эпохе завершения поступательного развития социокультурного комплекса и перехода к новой культур-системе, поскольку, как процессуальная форма – *разрыв*, наиболее полно соответствует бытийной сути и значимости этого перехода. В художественной практике это реализуется в утверждении новых направлений, отмеченных отказом от устоявшейся, а потому традиционной образности, присутствием разнообразных элементов новационного, появлением не известных прежде художественных приёмов, различных, порой экстравагантных и эпатажирующих современников, попыток поиска выражения содержания в новой форме.

В науке разрыв с предшествующей культурной традицией выражается в утверждении новой научной парадигмы, новой картины мира, соответствующей изменившимся условиям развития знания, обосновании тех явлений и закономерностей, которые с позиции прежней методологии и философии науки не имели объяснения.

В религиозной сфере культуры в периоды социокультурных трансформаций происходит постепенный отказ от ценностей уходящего этапа поступательного развития: религиозная жизнь выходит к постепенному утверждению не практиковавшихся прежде культов, приобретающих силу традиции и закрепляющихся на этапе культур-системы. В результате, на переходном этапе к следующей культур-системе происходит появление новых или трансформация прежних религиозных учений.

Охарактеризованные смысловые векторы социокультурной трансформации, будучи имманентными характеристиками таковых, в различных переходных эпохах, как и в разных сферах культуры – искусстве, науке, религии и философии, проявляют себя с разной степенью интенсивности и в разных «скоростных режимах», но только их совместное действие составляет бытийную основу и процессуальный каркас этого особого типа культурной динамики – социокультурной трансформации и позволяет ей осуществиться как целостному феномену. Искусство, как правило, первым из всех сфер духовной жизни откликается на начавшиеся «за её границами» процессы качественных изменений, что связано со спецификой как эстетического освоения мира вообще, так и профессионального его результата – художественного образа: эстетическое чувство художника наиболее чутко реагирует на сужение ареала возможностей «наслаждаться красотой мира», когда этот мир переживает кризис. Другие сферы культуры, например, наука, могут долгое время накапливать потенциал для качественных изменений и только прорывные открытия, знаменующие стадии научных революций, позволяют говорить о социокультурной трансформации.

§ 2. Трансформационная модель динамики европейской культуры

Для обоснования статуса переходных эпох (социокультурных трансформаций) в развитии культуры стран европейской (евроатлантической) цивилизации, на наш взгляд, целесообразно использовать волновую модель динамики культуры, сделав это с позиций диалектического и синергетического подходов (о чём шла речь в § 2 главы I).

Согласно волновой модели, в динамике культуры перманентно происходит сменяемость, чередование «подъёмов» и «спадов», как волнообразный процесс. Однако, на наш взгляд, это характеризует преимущественно периоды поступательного развития, определяемые нами как «культур-системы» (время культур-системы). Каждый такой этап может быть рассмотрен как проходящий в

своём развитии ступени: становление–развитие–угасание. В частности, если применить этот схематический подход, например, к развитию античной культур-системы, то архаический этап в ней может быть охарактеризован как становление, классический – развитие, а эллинизм – угасание. На первом этапе происходит утверждение культур-доминантных характеристик культур-системы, закрепление её парадигмальных рубежей (в нашем примере – особенностей Античности). На этапе развития (классики) они проявляются наиболее отчётливо во всех сферах культуры, а к завершению периода эллинизма начинается постепенное низложение культур-доминантных характеристик Античности, и это низложение становится стремительным в позднем эллинизме императорского Рима – периоде системных качественных изменений, приведших к оформлению и утверждению новой – средневековой – культур-системы.

«Подъём–спад», происходящие в рамках соответствующей культур-системы, имеют характер изменений структурного свойства, в том плане, что совершаются в рамках устойчивых и, в основном, константных культур-доминантных характеристик.

Объяснение процессов, происходящих на этапе собственно социокультурной трансформации, на основе только волновой модели динамики представляется недостаточным, поскольку выбор траектории дальнейшего развития как всего социокультурного комплекса, так и отдельных его частей осуществляется в процессах хаотичного характера во всех сферах духовной жизни, из чего и вытекает целесообразность дополнения волновой модели динамики культуры элементами синергетического подхода. Так, например, во время изменений системных свойств культурного целого искусство отличается возникновением множества альтернативных путей его развития, находящихся выражение в различных художественных экспериментах с формой, в появлении новых течений и жанров. Очевидно, что не все из этих опытов окажутся жизнеспособными в дальнейшем – на этапе поступательного развития (культур-

системы), некоторые из них будут преданы забвению или вообще окажутся «незамеченными» уже на стадии социокультурной трансформации, некоторые «возродятся» и станут востребованными много позднее – как, например, открытия в математике периода позднего эллинизма, к которым, как к полезным, обратились лишь в Эпоху Возрождения. Чрезвычайно сложно установить какую-то определённую закономерность в выборе содержательной траектории дальнейшей динамики культуры на этапе системных изменений, если мы рассматриваем культуру как динамическую систему, ибо на стадии социокультурной трансформации она находится в состоянии неустойчивости, где любое, самое незначительное (с точки зрения как внешнего наблюдателя, так и участника) событие, «совершенно ничтожная причина, ускользающая от нас по своей малости» (Анри Пуанкаре), способна вызвать – и вызывает – внушительные и значимые последствия, предугадать которые мы не в состоянии.

И. Стенгерс и И. Пригожин, считающиеся авторами синергетического подхода (хотя, как известно, введение термина «синергетика», обозначающего согласованное взаимодействие частей при образовании структуры как единого целого, принадлежит не им, а Г. Хакену¹), в своей фундаментальной работе «Порядок из хаоса» отмечают, что само понятие «трансформация» подразумевает переход к новой организации всей системы с качественной точки зрения, выступающий как результат увеличения числа неравновесных и нелинейных отношений с имеющимся окружением².

С позиции синергетического подхода, результаты второй стадии развития сложно предсказуемы, поскольку к её завершению вся система пребывает в точке бифуркации, т.е. состоянии выбора какого-то варианта из их сложившегося к

¹ См., например: Хакен Г. Синергетика. Указ. изд.; Хакен Г. Синергетика. Иерархии неустойчивостей в самоорганизующихся системах и устройствах. – М.: Мир, 1985. – 424 с. и др.

² Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой. Указ. изд. – С. 181-189.

такому моменту множества. Выбор осуществляется случайным образом, определяясь стечением множества обстоятельств, «пересечением» многих причинно-следственных цепочек и действием многих факторов, которые будут иметь место в соответствующий момент времени. Особенность заключается ещё и в том, что после осуществлённого выбора или перехода в новое качество система уже не сможет вернуться в предыдущее состояние, что в нашем случае соответствует утверждению стадии новой, следующей культур-системы.

Описанные принципы синергетической модели динамики культуры, экстраполированные на решение проблемы роли имманентных факторов в развитии духовной жизни, позволили рассмотреть динамику культуры не только как заданный процесс, но и как всё множество постепенного и интенсивного развития. В таком процессе наряду с внешними воздействиями динамика духовной жизни детерминируется и внутренними (имманентными), в т.ч., случайными факторами, к каковым, например, могут быть отнесены субъективный замысел автора, особенности мировоззрения личности-творца и даже факты его биографии, разнообразные поиски и эксперименты в соответствующих сферах культуры, морально-психологический климат в научном коллективе и т.п. В случае утверждения результатов этих явлений в ходе стихийного выбора, под воздействием смысловых векторов социокультурной трансформации они могут закрепиться и получить в культуре определённый статус, тем самым участвуя в утверждении принципиально новой черты социокультурного комплекса или его нового качества – как следующей культур-системы.

При таком подходе к рассмотрению динамики культуры духовная жизнь общества понимается как развитие от простого состояния к более сложному, т.е. осуществляется перманентное, последовательное движение идущих друг за другом периодов, понимаемых как бытие/развитие культур-системы. При этом

каждый последующий из них предстаёт сложнее предыдущего, что проявляется в усложнении структуры культуры.

Каждый период культур-системы характеризуется поступательным развитием и набором определённых особенностей, которые и задают его общую направленность. Эти особенности, определяемые понятием «культур-доминантные характеристики», выступают мировоззренческими, парадигмальными основаниями периода, проявляя себя на протяжении всего времени существования/развития соответствующей культур-системы и во всех сферах духовной жизни – сообразно специфике каждой из них.

При этом происходящие изменения совершаются внутри парадигмальных рамок (границ), задаваемых культур-доминантными характеристиками соответствующего периода поступательного развития. Например, одной из культур-доминантных характеристик Античности выступает агональность – пронизанность принципом состязательности всех сфер жизни, индивидуальной и общественной, т.е. этот принцип относился как к конкретной личности, так и распространялся на целые группы или полисы. Соревновательный дух, в конечном счёте, был нацелен на достижение наивысшего результата, максимальной эффективности в конкретном деле. Наградой за победу в процессе соревнования становился почёт и уважение со стороны всего общества; «абсолютным выигрышем» ещё со времени Эгейской цивилизации считалась *бессмертная слава*, что позволяет относить этот культурный смысл к глубинным и важнейшим координатам ценностных ориентаций античного культурного пространства. Агональность поэтому и может быть определена как та культур-доминантная характеристика Античности, которая была одной из магистральных смысловых линий развития общества и культуры того времени, а впоследствии составила основу европейского варианта игрового начала культуры (атрибутивность *игры «на победителя»*).

Многие исследователи античного периода европейской культуры отмечают, что принцип агональности оказывал настолько сильное влияние на дух времени, что заложил основы для своего проявления на последующих стадиях поступательного развития¹. Например, на исходе новоевропейской культур-системы опосредованным проявлением этого принципа стало начавшее закрепляться уважение прав и достоинства личности или утверждение идеи равенства всех перед законом. Однако, даже, несмотря на такое влияние, мы не можем сказать, что агональность в том виде, в каком она была присуща Античности, выступает культур-доминантной характеристикой новоевропейской культур-системы: принцип состязательности как будто «переместился» из культуры в область политики (где *победитель* получает не *бессмертную славу*, а вполне ощутимые материальные выгоды, влияние и власть) и экономики, где конкуренция, увы, перестаёт быть *честной* борьбой (честность в состязании однозначно предполагалась агональностью античной культуры).

Вывод, подобный тому, что агональность выступает культур-доминантной характеристикой лишь конкретной – античной – культур-системы в истории европейской культуры, но определенным образом, в трансформированном виде, уже не будучи доминирующим смыслом, влияет на содержание культурного сознания следующих эпох, мы могли бы сделать и относительно других культур-доминантных характеристик соответствующих периодов/культур-систем, если бы это входило в наши задачи. Гораздо более важным представляется то, что именно благодаря наличию определённых культур-доминантных характеристик задаётся общее направление поступательного развития соответствующей культур-системы. Они специфичны для каждой из них, находят реализацию во всех сферах духовной жизни и позволяют достаточно точно разграничить

¹ См., например: Штаерман Е.М. Кризис античной культуры. Указ. изд.; Kroeber A. *Style and Civilizations*. – N.Y.: Cornell University Press, 1960. – 191 p. и др.

культур-системы между собой по совокупности соответствующих видовых признаков.

Так, все сферы духовной жизни европейского Средневековья – и только Средневековья – воплотили идею Бога-Творца, понимая Его первоосновой и первосушностью бытия. Кроме религиозной сферы идею теоцентризма наиболее рельефно выразило искусство этого периода. Более того, благодаря этой базовой мировоззренческой установке сформировались новые направления в художественной сфере, например, иконопись; на новый уровень вышла архитектура. Вновь мы видим, что художественная сфера в системе культуры выступает предвестником и наиболее явным проводником свершающихся изменений системного характера. Теоцентризм своеобразно отразился и на развитии науки: тот факт, что европейская научная сфера периода Средневековья не отмечена прорывными достижениями в сравнении, например, с восточными культурами, полагаем, в значительной степени обусловлен принципом примата веры над разумом. В период второй социокультурной трансформации (в эпоху Возрождения и Реформации) и, тем более, в её закономерном результате (новоевропейской культур-системе) теоцентризм перестаёт быть культурной доминантой: религиозная составляющая духовной жизни существенно изменила и своё содержание, и свою значимость в культурном целом; однако нельзя не признать, что и до сих пор, т.е. в условиях дрящущегося *конца Нового времени*, религиозные идеи и чувства верующих, с одной стороны, и религиозные организации – с другой, оказывают влияние и на художественную сферу, и на образование, и на общественную жизнь в целом, включая политику и быт.

Мы выявили, что, в отличие от периодов поступательного развития в динамике культуры, каждый из которых имел собственный «набор» разных культур-доминантных характеристик, для всех переходных эпох, независимо от этапа социокультурной трансформации, набор характеристик, выступающих условиями утверждения новой культур-системы, оказывается преимущественно

одинаковым. Таковыми условиями, для которых мы предложили название «основные смысловые векторы-тенденции трансформации», выступают: смысловая релятивизация, плюрализация смыслов и форм, принцип сомнения и чувство неуверенности, эклектизм, игротизация, разрыв с предшествующей культурной традицией.

Выявленные смысловые векторы на разных этапах социокультурных трансформаций проявляют себя с разной степенью интенсивности, однако все они присутствуют и действуют в совокупности, фактически, отвечая определению *синергетики*. Специфика этих смысловых векторов трансформации такова, что они выступают необходимым условием и низложения (разрушения) тех парадигмальных рубежей, в которых выражение сущности и особенностей предыдущей культур-системы достигалось посредством гомеостаза, и установления новых парадигмальных границ, в которых будет утверждаться следующая культур-система.

Выявление того факта, что набор таких характеристик-доминант для различных периодов социокультурных трансформаций (как крупных эпох системных качественных изменений, связанных с парадигмальными сдвигами в динамике европейской культуры) повторяется, т.е. является константным, а набор специфических культурных доминант для последовательно сменяющихся друг друга культур-систем (как стадий поступательно развития культурных целостностей, находящихся в состоянии динамического равновесия) – различен, позволяет признать не только закономерный характер социокультурных трансформаций в динамике духовной жизни общества, но и ведущую роль этого системного феномена, выступающего и формой, и особым типом культурной динамики, в истории европейской (евроатлантической) культуры. В такие переходные периоды происходит качественное изменение особенностей духовной жизни социума, низложение культур-доминантных характеристик прежнего этапа и утверждение следующего, – в зависимости от того, как именно

«сработают» векторы социокультурной трансформации, когда осуществляется сложный выбор из некоторого множества существующих альтернатив. На это обращали внимание многие мыслители. Так, П. Сорокин подчёркивал: «хаос и ужасы переходного периода в конце концов будут пережиты, возникнут новые созидательные силы, они структурируются в новую интегральную форму, не менее значительную и продуктивную»¹.

По сравнению со стадиями культур-систем, являющимися эволюционными по своей сути, социокультурные трансформации представляют собой более быстро идущие процессы «революционного толка». Несомненно, на различных этапах истории культуры их продолжительность различна. Можно предположить, что закон ускорения исторического времени, справедливый для поступательных стадий, скорее всего, справедлив также и для переходных периодов. Так, если поздний эллинизм и Возрождение/Реформация охватывали несколько веков, то современная социокультурная трансформация, начавшись около полутора веков назад, под влиянием пандемии коронавирусной инфекции и её последствий может стремительно разрешиться установлением новых (глобальных?) правил социокультурного бытия, что будет равнозначно осуществлению перехода к новой культур-системе, контуры которой исследователи видят и в т.н. дигитализации и виртуализации социального и культурного пространства, и в тотальной гаджетизации, ведущей к существенному изменению процессов коммуникации, и в осуществлении принципов трансгуманизма. Мы полагаем, что социокультурные трансформации, будучи необходимыми и решающими, с точки зрения структурной и хронологической целостности процесса культурной динамики, периодами в истории европейской культуры, подчиняются указанному закону ускорения исторического времени: так же, как каждая следующая культур-система

¹ Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. Указ. изд. – С. 433.

поддерживала своё равновесное, гомеостатичное существование в течение меньшего времени, чем предыдущая, так и каждая следующая стадия социокультурной трансформации несколько менее продолжительна, чем предшествующая.

Следующая особенность социокультурных трансформаций как системного и закономерно необходимого явления в динамике культуры выражается в том, что системное качественное изменение в жизни общества осуществляется только в результате социокультурной трансформации, соответственно, охватывающей всю культуры (все её сферы). Иными словами, закономерным результатом социокультурной трансформации, позволяющим говорить именно о ней, а не о каком-то ином типе культурной динамики, является утверждение новой культур-системы. Если же иметь в виду, что непрерывность культурной динамики осуществляется посредством чередования двух её форм – гомеостаза (культур-системы в динамическом равновесии) и социокультурной трансформации, то, учитывая рассмотренные особенности закономерностей их последовательной смены и закономерности их особенностей (как «набора» доминантных характеристик), определяющее значение правомерно признать за социокультурной трансформацией.

Итак, в обществе и его культуре изменения происходят постоянно, – собственно, в этом и состоит процесс развития социокультурного комплекса; теоретической абстракцией этого процесса являются разнообразные модели культурной динамики. Рассматривая переходные эпохи как ответы культурной целостности на возникающие как в социуме в целом, так и внутри неё кризисы, мы исходили из признания наличия (или возможности) минимум 2-х моделей – в соответствии с типом происходящих изменений. Первые – не затрагивающие культурную целостность, т.е. происходящие «автономно», в отдельной подсистеме (части) социокультурного комплекса – в какой-либо одной сфере культуры; в изменениях такого, условно говоря, структурного плана

проявляются закономерности развития именно данной сферы культуры, которая, так же как и вся культура в целом, переживает свои подъёмы и спады, в которой так же вызревают и преодолеваются кризисы, – и такие изменения свидетельствуют о разрешении противоречий, возникших в этой отдельной сфере, её же собственными силами – внутри неё, свойственными ей способами, что приводит к некоторому (далеко не всегда однозначно «прогрессивному») обновлению только лишь этой сферы, лишь одного структурного элемента, не разрушая и не меняя при этом общей структуры культурного целого. Такие изменения содержательно осуществляются в рамках существующей культур-системы и не влекут за собой изменение её системных характеристик, в соответствии с которыми духовная жизнь общества оказывалась бы не просто на новой стадии своего развития, но приобретала бы принципиально иное ценностное измерение. Примерами-результатами таких изменений могут выступать, например, переход от классического этапа античности к эллинистическому, или же явления ещё менее значительного в континуальном отношении порядка, например, смена стилевых направлений в искусстве. Таким образом, для т.н. изменений структурного плана определяющим является их проявление в какой-то одной сфере культуры или же влияние на каждую из них, но осуществляемое в пределах культур-доминантных характеристик существующей культур-системы. Такие кризисы выступают атрибутивной характеристикой культуры, поскольку она «развивается через кризисы. Это обязательный этап в развитии каждой культуры»¹. С точки зрения системного подхода, разрешение таких кризисов – явление/процесс гомеостаза, когда культура посредством собственных скоординированных реакций, направленных на поддержание динамического равновесия, подтверждает свою типологическую

¹ Гуревич П.С. Бессознательное как фактор культурной динамики // Вопросы философии. – 2000. – № 10. – С. 39.

системную устойчивость, как постоянство определённых парадигмальных границ и неизменность, в основном, культур-доминантных характеристик.

Вторые – изменения принципиально иного характера – охватывают все части социокультурного комплекса и взаимодействие между ними: процессы в разных сферах культуры происходят если не синхронно и согласованно, то, во всяком случае, таким образом, что, влияя друг на друга, ведут к изменению системных качеств культурной целостности, – именно они составляют содержание социокультурной трансформации. Изменения системного характера, во-первых, всегда охватывают все формы/сферы культуры, и, во-вторых, обнаруживаются комплексно, низлагая доминировавшие прежде принципиально общие характеристики культур-системы и утверждая новые, зачастую – противоположные. При этом, для таких периодов характерно резкое снижение организованности системы, а «вероятность возвращения к прежнему стабильному состоянию невелика»¹. В связи с этим, в такие периоды, как отмечают современные исследователи, наиболее остро проявляется «кризисное мировосприятие»². Последнее находит непосредственное воплощение как в профессиональных текстах – работах выдающихся мыслителей соответствующего периода, так и в том, что принято называть духовной атмосферой, – в общественной психологии, в мировоззрении, которые в такие периоды преисполнены пессимизма, чувства тревоги. Кроме того, одним из негативных явлений в периоды социокультурных трансформаций становится появление групп людей, которые «выпадают из активной общественной жизни»³,

¹ Плотинский Ю.М. Теоретическая и эмпирическая модели социальных процессов. – М.: Логос, 1998. – С. 187.

² Сидорина Т.Ю. Культурные трансформации XX столетия: кризис культуры в оценке западноевропейских и отечественных мыслителей: монография. Указ. изд. – С. 3.

³ Кузьмин С.А. Социальные системы: опыт структурного анализа. – М.: Наука, 1996. – С. 140.

причём их количество многократно возрастает, что становится едва ли не определяющим в социальном отношении.

Процесс перехода в новое качество в каждой сфере культуры зависит от её специфики и условий, в которых происходит её развитие. Так, изменения в религиозной сфере периода второй, наступившей после Средневековья, социокультурной трансформации, осуществлялись гораздо быстрее, чем те, которые происходят *в конце Нового времени*.

В каждой сфере переход в новое качество осуществляется специфическим образом, не являющимся универсальным для других. В свою очередь, эта особенность влияет на интенсивность происходящих изменений. В некоторых сферах развитие носит достаточно стремительный характер, в других – наоборот, более плавный. С одной стороны, это определяется хронологическим периодом: для исторически более ранних социокультурных трансформаций характерно более длительное протекание процессов перехода. С другой – спецификой каждой из сфер культуры. Например, с этих позиций, наука представляется достаточно динамичной (в сравнении с другими) сферой культуры¹, а потому и происходящие изменения носят в ней стремительный характер.

Изучение социокультурных трансформаций как системного и закономерного явления в динамике европейской (евроатлантической) культуры показало, что начинающиеся процессы качественных изменений социокультурного комплекса первым отражает искусство. Его сущностные границы определяются теми основными функциями, которые, реализуясь посредством художественного образа, оно выполняет в системе культуры. К такому принято относить: функцию воспроизведения и пересоздания

¹ Мороз В.В. Э. Гуссерль о «кризисе европейского человечества» и роли математики в постижении истины // Проблемы философии: история и современность. Сборник статей по итогам научно-практической конференции с международным участием. – Курск: КГУ, 2018. – С. 73-78.

деятельности по принципам определённого эстетического идеала; функцию воздействия на личность с целью вызвать эмоционально-духовный отклик на изображаемые события и явления и на сам характер изображения; ценностно-ориентирующую, или направляющую функцию. Все эти функции имеют эстетическую содержательность, заключающуюся в реализации принципа достижения высшего, предельного, и реализуются на этапах культур-системы, т.е. в поступательные периоды динамики культуры. Однако в переходные периоды развития социокультурного комплекса границы и сущность искусства (в таком их понимании) претерпевают серьёзные изменения. Искусство под воздействием выявленных смысловых векторов социокультурной трансформации отказывается от эстетического идеала, существовавшего прежде, ищет свои новые ценностные смыслы и, следовательно, сущность/назначение. В результате в самом искусстве низлагаются его прежние ценностно-мировоззренческие ориентиры, а в культурном сознании эпохи трансформирующееся искусство выступает «катализатором» процесса общей *переоценки ценностей*, что и свидетельствует о начале изменений системного характера. На это обращали внимание многие мыслители. Так, автор одного из таких исследований Зигмунд Бауман, в работе, вышедшей в 2000 году, характеризуя роль искусства в отражении современной стадии системных изменений, подчёркивает: «... мы имеем право искать в современном искусстве предвещающие симптомы рождающейся новой жизни, слишком нечёткие, чтобы быть замеченными где-либо ещё»¹.

Очевидно также, что при резких изменениях прежние культур-доминантные характеристики низлагаются достаточно быстро, при постепенных – медленнее. Во втором случае возможно их присутствие на протяжении достаточно длительного периода. Однако, в конечном счёте, происходит

¹ Бауман З. Индивидуализированное общество. Указ. изд. – С. 313.

преобразование всей культуры, т.е. осуществляется окончательное утверждение новой культур-системы с соответствующими ей культур-доминантными характеристиками.

Ключевой проблемой для определения места социокультурных трансформаций в модели динамики духовной жизни является, на наш взгляд, проблема прогресса в культуре, его сущности и критериев. Общеизвестно, под прогрессом понимается такое направленное развитие, для которого характерен переход от менее совершенного к более совершенному¹. Он выражается в качественном и количественном усложнении системы, – по крайней мере, основы именно такого понимания сущности прогресса заложены культурой европейской цивилизации, долгое время выступавшей (полагавшей себя) в качестве образца для других. При этом принципиальным оказывается не только количественное увеличение, например, суммы знания, но и качественная характеристика, выражающаяся, например, в наличии прорывных открытий в науке, способствующих появлению новых направлений в ней.

В качестве одного из критериев прогресса в культуре может выступать повышение уровня её организации: если в процессе динамики возрастает объём составляющих её элементов, а их объединяющие структуры усложняются, увеличивая количество связей и взаимодействий, а также растёт набор функций, т.е. действий, выполняемых социокультурным комплексом, то вся представленная совокупность изменений и может быть охарактеризована как прогресс в культуре.

Отмеченная совокупность характеристик не обязательно означает, что подобная направленность должна быть характерна для всех сфер культуры. В частности, выше мы уже отмечали, что происходящие даже в одну эпоху

¹ Культурология: словарь-справочник. Указ. изд. – С. 294.

изменения, – их причины, формы и скорость проявления, например, в религиозной жизни и в научной сфере существенно различны.

Прогресс в культуре (понимаемой как система) – это достаточно сложный и длительный процесс, *с точки зрения формы* представляющий собой поэтапные комплексные изменения во всех её взаимосвязанных сферах, развитие которых подчинено принципу усложнения их организации (с целью адаптации к изменяющимся условиям бытия) и который неравномерно ускоряется в периоды социокультурных трансформаций. В такие периоды новые явления (новации) с более высокой долей вероятности могут утвердиться в жизни соответствующего общества. И если *в содержательном отношении* это будет соотноситься с формированием-установлением того, что мы называем антропогенными рубежами культуры, как более безопасных и общезначимых, по сравнению с предыдущим состоянием динамического равновесия (культур-системой), то тем самым социокультурные трансформации становятся – мы вынуждены их признать – своеобразными пружинами прогресса, «распрямление» которых задаёт направление культурного развития. Переходные периоды оказываются обязательным условием достижения прогресса в культуре не потому, что в них происходит выход духовной жизни общества к новой парадигме, отвечающей изменившимся условиям бытия, но потому, что вследствие парадигмальных сдвигов культура, испытавшая системный кризис, вновь становится способной (согласно диалектическим закономерностям, на более высоком качественном уровне возвращает свою способность) породить *своего человека культуры* – идентичности с другими качествами и критериями, возникающими как результат предыдущего (в т.ч., в эпоху кризиса) самопознания и соотнесения своих желаний/возможностей с условиями своего бытия, прежде всего, бытия-в-культуре, накопленным опытом – во всех сферах культуры. Максимально схематизируя, можно сказать, что социокультурная трансформация необходима для того, чтобы культура могла оттолкнуться от существующей

мировоззренческой парадигмы (характерной для «уходящей» культур-системы) и выйти к новой культур-системе.

Теперь попытаемся описать основы и очертить общие контуры трансформационной модели динамики культуры – имея в виду рассмотренный опыт развития культуры европейской цивилизации и оговорив, что это модель именно культурфилософская – не социально-философская или социологическая, а выстроенная в философии культуры объяснительная схема развёртывания историко-культурного процесса в континууме европейской фундаментальной традиции, заложенной Античностью.

Историческая логика развития европейской (западной) культуры от «древности» до «современности» трансформационной моделью её динамики представлена следующим образом:

Античность – это развившаяся из первобытного (универсального для всего человечества) типа культуры культурная целостность (культур-система), в которой были заложены основы фундаментальной *западной традиции*:

– динамичность (активизм, установка на развитие как на смену старого новым), представленная единством агональности, законодательности и патриотизма;

– прогрессизм (стремление к совершенству как к будущему-новому), в явной форме ещё отсутствующий, но в свёрнутом виде присутствующий в таких культур-доминантных характеристиках Античности, как агональность и законодательность;

– индивидуализм (в Античности – ещё не приоритет личностного начала, но понимаемая его важность, в т.ч., в эпоху полисной демократии);

– рационализм (представленный в Античности становлением и развитием философии, науки и «*techne*»), а также

– общая гуманистическая направленность ценностных ориентаций, берущих своё начало в человекообразности античного космоцентризма, в

синергии индивидуализма, законодательности и патриотизма как культурных доминант.

Существуя в реальном бытии античной культур-системы, преимущественно, латентно – в виде («внутри») иных культурных доминант, названные культурные смыслы были актуализированы в ходе первых двух социокультурных трансформаций. Причём, сначала была проведена своеобразная «духовная арт-подготовка» (в данном случае «арт-» мы используем в двояком смысле: как метафору-аналог традиционной подготовки сражения артиллерийским огнём и как современное, принятое ныне, сокращение буквально относящегося к искусству, но понимая последнее как сферу Прекрасного и других «высших ценностей», тяготеющих к Прекрасному и могущих быть объясненными Прекрасным, – что было заложено, как известно, античной философской традицией). «Духовная арт-подготовка» началась трансформацией человека античной культуры в человека культуры Средневековья: поздний (римский) эллинизм дал мощный импульс открытию и развитию «внутреннего человека», т.е. духовности. Это закономерным образом осуществилось в религиозной форме, поскольку импульс (в содержательном отношении) генерируется и, по сути, придаётся основным культурным аттрактором, каковым в эпоху первой социокультурной трансформации явилось *учение и распространение христианства*. Сосредоточенность уверовавших в Христа (в позднем эллинизме) на мире внутреннем – как Царствию Божию¹ – означала переориентацию сознания *человека культуры* с настоящего на будущее и *таким образом*, в форме религиозного стремления стать ближе к Христу, сделать себя самого – своё внутреннее, духовное устройство – лучше (красивее, достойнее, сложнее), означала и частичную актуализацию прогрессистской установки, заложенной «внутри» принципа агональности. С внешних целей, т.е. внешних

¹ Библия. Лк. 17:21

соперников, которых, как того требовала античная культур-доминанта, нужно было «побеждать в честной борьбе», культурное сознание *человека Средневековья* переключалось на цель внутреннюю – самого человека: «Исповедь» Августина – лучшее тому подтверждение.

С этих позиций вполне уместна интерпретация средневековой культур-системы как инерции импульса первой социокультурной трансформации: христианское учение, обретя чёткое культурное оформление в Библейском каноне и культе, *естественно-исторически* подчинило не только остальные сферы культуры (философию, науку, искусство и архитектуру), но политику и геополитику, – весь образ жизни средневекового человека был регламентирован христианскими представлениями и нормами; теоцентризм выступал сквозным принципом бытия-развития всего социокультурного комплекса на протяжении почти тысячи лет европейской истории.

Со второй половины XI века, после великой схизмы 1054 г., инерция импульса христианской духовности постепенно ослабевает; к последним десятилетиям XIV в. кризис католической иерархии вылился в длившийся почти 40 лет Великий западный (Папский) раскол (1378–1417 гг.).

Выражением начинающихся трансформационных процессов выступили работы первых итальянских гуманистов, в которых представлен новый образ человека уже не-средневековой культуры, а как свободной, самодостаточной индивидуальности. Будучи интенцией переходных процессов светской направленности, этот образ после «протестных писем» германских князей (1520-1530-е годы) и последовавшей за ними Реформации (которая случилась не без влияния *гуманизма* и *универсализма* Возрождения, которые вместе с *натурализмом* эпохи, сыграли роль аттракторов, определивших направление парадигмальных сдвигов), оказался вовлеченным в поле влияния «вторичного» культурного аттрактора, возникшего в религиозной сфере, – *протестантизма*. Именно последний способствовал утверждению нового нравственного смысла в

привычных для человека средневековой культуры религиозных понятиях. В результате второй социокультурной трансформации высвободились все нерелигиозные составляющие фундаментальной западной традиции, заложенные ещё в Античности.

Благодаря новоевропейской культур-системе, которую можно интерпретировать как инерцию импульса второй социокультурной трансформации, прогресс стал рассматриваться в качестве идеала исторического процесса, разум стал пониматься как организующий вокруг себя весь мир, а экономическая цель общества теперь виделась в перманентном росте материального благосостояния; в качестве идеала социально-политического устройства утвердились либеральные ценности.

Постепенное утверждение господства техники способствовало экономическому прогрессу, но одновременно вело к угасанию гуманистического импульса и началу низложения принципов рационализма и автономии разума. Сознание человека культуры Нового времени не успевало отразить происходящие изменения: начавшись с Первой промышленной революции в Англии в первой четверти XIX в. (переход от ручного труда к машинному), эти процессы происходили настолько стремительно, что уже к 1870-м годам привели ко Второй промышленной революции (массовое использование электричества). Прогрессистский оптимизм классического рационализма достиг своего предела: назревал парадигмальный сдвиг. К исходу XIX в. определяющими в мировоззрении стали иррационализм, неуверенность и чувство тревоги перед неизвестным будущим. После Первой мировой войны кризис охватил всю новоевропейскую культур-систему. Феномен авангарда – не что иное как попытка разрешить этот кризис, спровоцированный техническим прогрессом и столь же ярко, как в искусстве, проявившийся и как кризис естествознания (физики) – оплота новоевропейских наукоцентризма, рационализм и прогрессизм, и как кризис «высших смыслов», на что профессиональное

философствование ответило интенсивным появлением множества учений, существенно разнящихся концептуально, методологически и мировоззренчески, а религиозная сфера – небывалым расширением границ религиозной свободы, начиная от «обновления» самого католицизма (принятия им в 1879 г. неотолизма в качестве своей официальной доктрины) и заканчивая практически беспрепятственным распространением на территории Европы теософских и эзотерических учений с элементами явно не-европейской – восточной (прежде всего, индийской) – религиозной традиции.

С окончанием эпохи авангарда в западной культуре на протяжении всего XX века сохраняются все без исключения признаки (основные смысловые векторы) социокультурной трансформации, равно как продолжает углубляться и кризис человека новоевропейской культуры, что определённым образом нашло выражение в модерне (с 1920-х годов) и позднее (с 1970-х годов) – в постмодерне. Период, начавшийся в последней трети XIX в., – это третья в континууме евроатлантической культуры социокультурная трансформация, которая может быть интерпретирована как импульс (хаос) для инерции (динамически равновесного развития) становящейся – вполне вероятно, на наших глазах – следующей культур-системы.

Трансформационная модель, как предлагаемая нами теоретическая (идеальная) объяснительная конструкция, содержит два «уровня»: первый – макроисторический – уровень, как интерпретационную модель-реконструкцию истории европейской культуры, мы описали выше. Второй – собственно «внутритрансформационный» («микроуровень») – позволяет понять общую логику начала–протекания/развёртывания–завершения эпох социокультурных трансформаций и представлен ниже.

Если руководствоваться цивилизационным подходом и одновременно принять во внимание принципы экономического и географического детерминизма, которые доказали свою уместность при характеристике времени

культур-систем, а также согласиться с допущением, что культур-система представляет собой состояние «культурной нормы», характерной для стабильного состояния общественной жизни, то можно выстроить следующую схему (логическую цепочку) изменений. На определённом этапе развития общества, под влиянием внекультурных и внутрикультурных процессов (детерминант) «норма» исчерпывается – наступает время спада и кризиса. Как правило, поначалу этот кризис сопряжён с экономическими трудностями и сопутствующими им (и приводящими к новым) политическими кризисами, что, в совокупности, негативно влияет на общественные настроения и вызывает социальное недовольство. Именно в этот исторический момент (могущий в реальном физическом времени длиться, в зависимости от эпохи, до нескольких десятилетий) появляются бытийные предпосылки для наступления *эпохи перемен*: начинают свою «работу» смысловые векторы социокультурных трансформаций, отнесённые нами к первому типу (чувство неуверенности и принцип сомнения, смысловая релятивизация, плюрализация культурных смыслов и форм), предоставляя социально-, культурно- и экзистенциально-антропологические основания-условия для перехода системы культуры в неустойчивое состояние. В культурных реалиях это выглядит как непонимание *современниками* наличной социокультурной ситуации и собственного в ней положения, что, в свою очередь, приводит к сомнению в правильности/справедливости привычных (или традиционных для данной культур-системы) ценностных смыслов и отказу от них, что ярче всего демонстрирует искусство: иногда возникает ощущение, что художественная сфера как будто *предчувствует* неминуемый кризис и транслирует свои опасения, наполняя ими социокультурный фон эпохи¹. В этих условиях

¹ См. подробнее: Тарасов А.Н. Н.А. Бердяев о роли искусства в отражении процесса социокультурной трансформации // Современные проблемы науки и образования. – 2011. – №

стимулируется поиск новых ориентиров, причём первой формой культуры, которая реагирует на возникающие проблемы, как правило, вновь выступает искусство. Несколько позднее реакция начинается в моральной сфере, религии, философии (неотъемлемой частью которой является этика), науке, что связано с действием *волнового* эффекта развития культуры, когда схожие процессы, начавшиеся в одной из сфер культуры, проявляются и в других. Всё это приводит к социокультурной трансформации, в результате которой и происходит утверждение новой культур-системы.

Если подробнее рассмотреть процессы, идущие внутри *собственно* стадии социокультурной трансформации, то может быть зафиксировано следующее.

Полагаем, началом социокультурной трансформации правомерно считать изменение социокультурного фона – осознание кризиса, т.е. разочарование *современников* в наличной социокультурной среде и собственном месте – в ней и в мире в целом, усиление и распространение пессимистических и даже апокалиптических настроений, свидетельствующих о приближающемся экзистенциальном кризисе, предвестником и, отчасти, выражением которого является ощущаемый мировоззренческий кризис. Утрачивает смысл содержание концепта «человек культуры», потому что культурное поле продолжает изменяться: наука не востребуется и не развивается так, как ей было свойственно во «времени культур-системы»; прежние религиозные учения больше не дают утешения; критерии эстетической и моральной оценки размыты; поколения перестают понимать друг друга, превращаясь едва ли не во врагов; в философском знании девальвируется ценность рационального и выдвигаются идеи, которые ранее могли бы быть восприняты как «бред сумасшедшего». Здесь к «работе» смысловых векторов первого типа уже «присоединились» процессуальные формы социокультурной трансформации, т.е. векторы второго

6. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.science-education.ru/100-5171> (дата обращения: 20.10.2020 г.).

типа – тенденции эклектизма, игротизации и разрыва с предшествующей культурной традицией, – в результате начинается парадигмальный сдвиг, т.е. отказ от привычных ценностных смыслов и поиск замены им. При этом, происходит расширение социальной базы отказа от старых – уже понимающихся как отживающие – смыслов и ценностей и, как следствие, новое позиционирование культурным субъектом себя как *человека эпохи рубежа* – как актора/агента в *уже* не старой, но *ещё* и не в новой, т.е. в изменяющейся социокультурной среде, в которой только складываются образы будущих особенностей нового этапа развития культуры, а их выбор носит сложный, неочевидный, часто интуитивно-бессознательный и спонтанный характер. В этот момент «вступают в действие» синергетические закономерности: в зависимости от того, во-первых, какая/чьа позиция (или несколько позиций) окажется «аттрактором», т.е. какова будет численность этих «новых людей», какой мерой активности эти группы будут обладать и в какой мере получит (и получит ли) эта позиция институциональную поддержку, а, во-вторых, какая сфера культуры первой начнёт легитимацию этой новизны, – в зависимости от этого могут запуститься на новой культурной платформе и *социальные процессы*, т.е. качественные изменения и в политике, и в экономике. Итогом становится утверждение новой *культурной нормы* уже в обновлённых, «передвинутых» парадигмальных границах обновлённого культурного поля. Так происходит оформление культур-доминантных характеристик новой культур-системы, параллельно с чем идёт наполнение концепта «человек культуры» новым содержанием.

Ещё раз отметим, что необходимым условием для утверждения этой новой *нормы* выступает наличие и совместное действие, синергия всех смысловых векторов трансформации «вблизи» того культурного аттрактора, от которого – конечно же, под влиянием совпавших в пространстве и времени факторов

культурной динамики – зависит, какой именно содержательный импульс определит эту новую *норму*.

Попытки осмыслить системные кризисы и представить программы оптимальных путей выхода европейского общества к новой культур-системе предпринимались на всех стадиях социокультурных трансформаций. В сложных условиях системного кризиса необходимо прежде всего помнить о *границах человеческого* и самом человеке, – на это обращали внимание многие исследователи. Так, Э. Мунье подчёркивает: «на первом плане стоят проблемы человека,... пребывающего в разладе с самим собой, оторванного от родных мест и всего того, что когда-то служило ему поддержкой»¹. Именно поэтому большинство предлагаемых программ основывается на первичности духовного преобразования: «при всём многообразии подходов (выход из создававшейся ситуации – *A.T.*) связывается, прежде всего, с духовными возможностями человечества, традициями рациональности, гуманизма»².

Было бы непозволительным упрощением искать причины кризиса новоевропейской культур-системы только в развитии и усложнении техники, которая, выйдя из-под контроля (о чём, действительно, свидетельствуют техногенные катастрофы и вот уже в течение нескольких десятилетий неблагоприятная экологическая ситуация), якобы негативно влияет на творческое начало в человеке: преувеличение роли такого влияния ошибочно, как и отрицание созидательной роли науки и техники в процессе выхода к следующей стадии культур-системы. В этой связи ещё Н.А. Бердяев справедливо отмечал: «нужно не отрицать технику, а подчинить её духу... Только соединение

¹ Мунье Э. Манифест персонализма. – М.: Республика, 1999. – С. 38.

² Сидорина Т.Ю. Культурные трансформации XX столетия: кризис культуры в оценке западноевропейских и отечественных мыслителей: монография. Указ. изд. – С. 349.

социального движения с духовным движением может вывести человека из состояния раздвоенности и потерянности»¹.

В период третьей социокультурной трансформации (XX век) человечество разрабатывало и реализовывало на практике различные программы/варианты/способы выхода из системного кризиса. Одна из таких попыток была предпринята в Германии после окончания Первой мировой войны и выразилась она в обращении к ценностям порядка и жёсткой дисциплины. Однако, показав свою неэффективность к разгару Великой депрессии, этот способ борьбы с системным кризисом трансформировался до построения фашистских государств.

Сложная и противоречивая программа была предложена нашей страной после событий октября 1917 года – перспектива социалистического переустройства. Но последовавший исторический опыт не подтвердил верность и этого способа выхода из системного кризиса: мировой революции не произошло, коммунизм в отдельно взятой стране построен не был (здесь оговоримся: мы рассматриваем *коммунистический проект* как развитие западной социально-политической и философской мысли, т.е. как культурное явление именно европейского – не русского – цивилизационного пути; отечественный Пролеткульт 1917–1932 гг. вписывается в общеевропейский феномен авангарда, а к «методу соцреализма» можно отнести как к модернизации традиций классического критического реализма XIX века, соединенной с «коммунистической идеей» – но это требует особого исследования, что выходит далеко за рамки нашей темы).

Долгое время перспективным представлялся опыт США по построению т.н. «общества всеобщего благоденствия». Однако, как показывают современные

¹ Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. – М.: Республика, 1995. – С. 304.

исследования, и он сопряжён со множеством противоречий и не лишён периодов спада¹.

Работы зарубежных авторов начала XXI века в качестве потенциальной программы относительно безболезненного для социума выхода из современной переходной эпохи, представленной постмодерном, предлагают положить в основу выхода принципы т.н. трансгуманизма. В основе этой программы лежит предложение об использовании достижений современной науки для увеличения психофизических возможностей человека. Тем самым, как считают эти исследователи, будет снято ограничение, заложенное природой². Разумеется, использование этих последних предложений должно происходить крайне осторожно и продуманно.

Несомненно, каждая из упомянутых программ имела право быть предложенной, критически проанализированной и оцененной с точки зрения возможности реализации её принципов в современных ей условиях. Понятно, что в переживаемой ситуации, усугублённой пандемией COVID-19, вряд ли какая-либо из этих программ (как целое) станет претендовать на некую адекватность, но вот некоторые из их принципов, возможно, ещё не исчерпали свой социокультурный и человекоформирующий потенциал, и смогут – в перспективе трансверсальности – быть задействованы в дальнейших культуротворческих усилиях.

Попробуем сконструировать возможную логическую схему «окончания» нынешней социокультурной трансформации, всецело понимая, что никакое наше видение путей разрешения системного культурного кризиса не может претендовать на роль «рецепта»: в культуротворческом процессе должны

¹ Сидорина Т.Ю. Государство всеобщего благоденствия: от утопии к кризису. – М.: РГГУ, 2013. – 349 с.

² Bostrom N. A history of transhumanist thought // Journal of Evolution and Technology. – 2005. – Vol. 14 (1). – P. 1-25.

появиться реальные субъекты-носители обновлённых культурных смыслов, способные к их утверждению и удержанию-распространению. Тем не менее, логично предположить, что *точкой отсчёта должен быть сам человек*: эта интенция лежит в основе классической культуры Античности («Познай самого себя»), это является сердцевинной средневекового учения о человеке как телесно-душевно-духовной целостности, это составляет фундамент гуманизма (человек – цель) и персонализма; именно в последнем искали пути спасения культуры великие мыслители начальной стадии современной социокультурной трансформации – эпохи авангарда, а великий персоналист Эммануэль Мунье писал: «всё, что имеет отношение к человеку, развивается исключительно через кризисы, и чтобы идея о возрождении человека предстала более впечатляюще, отрицание должно быть кардинальным»¹. Любой переходный этап, несмотря на всю свою противоречивость, выступает необходимым в динамике культуры, каковая не способна развиваться по единожды заданной траектории.

Следующим шагом может выступить понимание того, что «подчиняя свои действия исключительно научно-техническим и экономическим побуждениям, человек рискует оставить в забвении гуманистические ценности»². Думается, продолжением этого мог бы стать глубокий анализ феноменов современной духовной жизни по принципу «прекрасное – безобразное», «добро – зло», «рациональное – иррациональное» и т.д. Следующий шаг европейского (евроатлантического) общества на пути выхода к новой стадии поступательного развития своей культуры – обращение к типологическим для неё ценностям, с целью их применения и развития с учётом современных условий. Полагаем целесообразным исходить из признания превалирования духовного начала над

¹ Мунье Э. Что такое персонализм? – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1994. – С. 54.

² Человек и социокультурная среда. Сборник обзоров / Под общ. ред. П.С. Гуревича. – М.: ИНИОН, 1993. – С. 133.

материальным, или из первичности того, что К. Поппер определил как «сознательное культивирование духа рационального критицизма»¹.

Полагаем, что, будучи временной волной в динамике культуры, социокультурная трансформация постепенно уступит место культур-системе (т.е. периоду поступательного развития). В обществе, вступающем в период устойчивого развития, меняются ценностные ориентиры, а именно: увлечённость характерными для переходных эпох квази-ценностями уступает место осмысленному выбору тех ценностей, которые будут определять динамику духовной жизни на этапе следующей культур-системы.

Резюмируя, скажем следующее: исходными теоретико-методологическими основаниями для построения трансформационной модели культурной динамики (а именно такая модель, по нашему убеждению, может наиболее адекватно описать и объяснить историю европейской культуры, в основе общей, «сквозной» парадигмы которой – принципы Античности, Средневековья, Возрождения/Реформации и Нового времени) служат те же установки и принципы, которые были использованы при анализе переходных эпох и их содержательного наполнения – социокультурных трансформаций. С одной стороны, это принципы диалектического, парадигмального, системного и синергетического подходов, с другой – идеи многомерности и поливариантности культурно-исторического процесса, волновой модели социальной реальности, а также цивилизационного подхода. Согласно последнему, ядро цивилизации, т.е. базис общественного развития, в том числе и хозяйственной жизни, составляют принятые на веру установки, регулирующие внутреннюю и внешнюю жизнь человека: основы мировоззрения, иерархия ценностей, представления о позитивном и негативном, регламентация семейных и общественных отношений и т.п., – то, что на каждом историческом этапе развития цивилизации

¹ Цит. по: Сидорина Т.Ю. Культурные трансформации XX столетия: кризис культуры в оценке западноевропейских и отечественных мыслителей: монография. Указ. изд. – С. 127.

кристаллизуется в культур-доминантных характеристиках, очерчивающих парадигмальные (в пределе – антропогенные) границы соответствующих культур-систем.

Выявленные в ходе нашего анализа характеристики-признаки трёх социокультурных трансформаций в историческом развитии (западно)европейской цивилизации и ещё в большей степени – созданная на их основе (представленная выше) трансформационная модель динамики европейской культуры позволяют сделать вывод: концепт «социокультурная трансформация», несмотря на возрастающую очевидность своего денотата – *феномена* социокультурной трансформации (переходной эпохи, «эпохи перемен», периода *смены эпох*), является сложным, многоуровневым теоретическим конструктом – философско-культурологическим понятием, содержание которого отражает существенные аспекты бытия указанного денотата как одновременно:

1) такого типа культурной динамики, который периодически с необходимостью становится безальтернативным вследствие «включения механизма» необратимых парадигмальных сдвигов, «работа» которого приводит к преодолению всех существенных признаков-проявлений системного кризиса культуры– утверждению новых культур-доминантных характеристик, что тождественно переходу к новой культур-системе;

2) такой сложной, соотносимой с динамически неравновесным состоянием (в пределе – состоянием динамического хаоса), формы динамики европейской культуры, которая закономерно занимает особое место в структуре историко-культурного процесса в силу: *a*) константности смысловых векторов изменений, *b*) системного характера происходящих изменений, *c*) более быстрого, в сравнении с периодами динамического равновесия, темпами изменений и, соответственно, *d*) менее длительного времени своего существования – как

формы динамики, наконец, *е*) особой роли в осуществлении прогресса в культуре.

Таким образом, в странах евроатлантической цивилизации именно социокультурные трансформации, т.е. переходные эпохи задают тон динамики историко-культурного развития. Они предоставляют и условия для творчества в его классическом понимании (т.е. появление, укрепление и распространение нового), и условия устанавливаемой ретроспективно направленности исторического развития. В переходах (социокультурных трансформациях – в сущности, перерывах постепенности) между эпохами поступательного развития (культур-системами – в сущности, «ступенями» развития) заложено условие непрерывности историко-культурного процесса.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

За всю историю существования человечества возникли десятки тысяч социокультурных образований, однако немногим из них удалось стать цивилизациями; европейская цивилизация, берущая начало в Античности, долгое время считалась неким эталонным образцом культурно-исторического развития вообще, но в XX веке *европоцентризм*, как методологический и политико-идеологический принцип, был подвергнут справедливой критике и теперь, можно признать, преодолён. «Европейский путь» представляет собой лишь один вариант цивилизационного развития человечества, обладающий своими особенностями как с содержательной стороны, так и со стороны динамики культуры.

Анализ динамики культуры стран европейской (а позднее – евроатлантической) цивилизации показывает, что для понимания сущности процессов, состоявшихся и идущих в её континуальном развитии, необходимо разделять периоды поступательного (равновесного) и переходного характера. Первые характеризуются наличием набора уникальных для каждого из таких периодов особенностей, определяемых понятием «культур-доминантные характеристики», обозначающим наиболее отличительные черты соответствующего периода, которые, находя проявление во всех сферах культуры, в своей совокупности наиболее полно очерчивают парадигмальные рубежи соответствующей культурной целостности, находящейся в состоянии гомеостаза.

Таких периодов поступательного развития в динамике европейской (евроатлантической) культуры принято выделять три: античный, средневековый и новоевропейский. Безусловно, в рамках каждого из отмеченных могут быть определены более дробные периоды. В этой связи, отмеченные периоды поступательного развития следует определять понятием «культур-система». Для каждого из них культур-доминантные характеристики являются сохраняющимися

актуальность на всём протяжении его развития. При этом, как показало проведённое исследование, в начале и в завершении соответствующего этапа они проявляются в меньшей степени, что связано со становлением и, затем, угасанием культур-системы, т.е. волнообразным развитием культур-доминантных характеристик.

Переходные периоды между культур-системами представляют собой значительную сложность для исследования, поскольку традиционные подходы в теории и философии культуры рассматривали их как кризис. Проведённый в настоящей работе анализ показал, что такое определение является неточным. Выявленная неточность со всей очевидностью проявляется при изучении этапов динамики, характеризующих смену периодов поступательного развития. В частности, установлено, что понятием «кризис» корректнее характеризовать переходы внутри соответствующей культур-системы.

Когда же речь заходит о переходных этапах между культур-системами, то следует говорить о феномене социокультурной трансформации, сочетающем признаки кризиса (причём, охватывающего практически весь социокультурный комплекс) и – одновременно – явления, в которых происходит преодоление, выход из кризиса. Иными словами, социокультурная трансформация охватывает, включает в себя кризис, будучи не сводимой к нему, т.е. соотношение соответствующих понятий – «социокультурная трансформация» и «кризис культуры» – может быть, с одной стороны, уподоблено диалектическому соотношению *целого* и *части* (если понимать кризис как условие и начальную фазу социокультурной трансформации: таковая, как целое, вмещает в себя кризис, как свою часть), с другой – представлено как соотношение *особенного* и *общего* (если понимать социокультурную трансформацию как кризис особого рода и масштаба, а именно: системный, синхронно охватывающий все сферы культуры и выводящий за границы старой культурной парадигмы).

Социокультурная трансформация представляет собой процесс такого снижения уровня системно-иерархической структурированности, сложности и полифункциональности социокультурного комплекса, который свидетельствует о невозможности продолжения дальнейшего поступательного развития на основе прежнего, некогда весьма продуктивного, цивилизационного ядра, что выражается в низложении культур-доминантных характеристик существующей культур-системы, происходящем под воздействием совершающихся *изнутри культуры* парадигмальных сдвигов (изменений базовых критериев добра и зла, прекрасного и безобразного, возможного и невозможного и пр.), и ведёт к утверждению новой культур-системы с соответствующей ей совокупностью культур-доминантных характеристик.

В динамике культуры стран европейской (евроатлантической) цивилизации, сообразно отмеченным культур-системам, определены следующие периоды социокультурных трансформаций: 1) поздний эллинизм – как переход от античной культур-системы к средневековой, 2) Возрождение и Реформация – как переход от средневековой культур-системы к новоевропейской, а также 3) авангард, модерн и постмодерн – как переход от новоевропейской культур-системы к *следующей*.

Предпринятый анализ этих переходных периодов позволил выявить общие для них особенности, играющие роль оснований и закономерностей, характерных для всех рассмотренных социокультурных трансформаций, а также их механизмы (инновации, традиции, диффузия и синтез) и факторы (интенсивность взаимодействия культур, наличие центров, предлагающих передовые идеи, активность талантливых личностей, характер структурных связей в соответствующем социокультурном комплексе).

В ходе исследования было выявлено, что причины, приводящие к таким переходам, детерминированы внешними и внутренними условиями. Первые связаны с общим ходом исторического процесса и лежат преимущественно в

социально-экономической плоскости. Внутренние, или имманентные, причины коренятся в процессах, идущих внутри соответствующих сфер культуры, и не лишены влияния явлений субъективного свойства (замысел автора, духовно-эмоциональная стихия, особенности индивидуального мировоззрения и т.д.).

Периоды социокультурных трансформаций всегда выступают серьезным испытанием для общества. Анализ имеющейся источниковой базы по каждому из переходных периодов системного характера показал, что социум всегда крайне болезненно реагирует на происходящие в них кардинальные изменения. Последние охватывают не только социально-экономический комплекс, политическую систему, духовную сферу, но и существенно затрагивают обыденное сознание в целом, состояние которого в такие периоды может быть охарактеризовано как «экзистенциальный кризис» и «мировоззренческий коллапс», в том смысле, что и в повседневных формах культурного сознания прежние ориентиры и идеалы низлагаются, а новые, образующие парадигмальный каркас следующей стадии культур-системы, находятся в состоянии становления.

Принципами бытия культуры в периоды системных изменений в процессе её динамики являются инвариантные, прослеженные во всех таких периодах в истории европейской культуры устойчивые, но неравномерные и нелинейные тенденции, задающие как само наступление/осуществление социокультурных трансформаций (принципы-бытийные основания), так и протекание культуротворческих процессов именно как трансформационных (принципы-процессуальные формы), для обозначения которых мы предложили (и применили) рабочий термин «основные векторы-тенденции социокультурных трансформаций» (или просто: векторы социокультурных трансформаций).

Поскольку бытие любой живой культуры неотделимо от деятельности её субъектов, то в принципах её бытия имманентно заложена её «антропность» (как человеческий исток, как антропогенность), а раскрытие содержания таких

принципов предполагает включенность не только онтологического, но и антропологического аспекта. Это правомерно и для бытийных – а) внешнего по отношению к ней, т.е. социального, б) её собственного, внутрикультурного, в) глубинного, связанного с экзистенцией, – оснований культуры, находящейся в периоде социокультурной трансформации, как в состоянии-реакции самоорганизующейся системы на кризис, охвативший её целиком (системный «кризис падения»). Выявлены её: а) социально-антропологическое основание – тенденция/вектор плюрализации культурных смыслов и форм; б) собственно культур-антропологическое основание – тенденция/вектор релятивизации смыслов, прежде всего, ценностных; в) экзистенциально-антропологическое основание – принцип сомнения (скепсиса) и соответствующий ему на глубинно-экзистенциальном уровне спектр чувств и состояний волевой сферы. К принципам-процессуальным формам, обеспечивающим собственно трансформационность отнесены векторы-тенденции: а) эклектизма б) игротизации и в) разрыва с предшествующей культурной традицией.

По сути, ход социокультурной трансформации представляет собой последовательность «точечных» парадигмальных сдвигов – непредсказуемых наперёд, а понимаемых лишь в ретроспекции результатов «наложения» совместного действия векторов-тенденций, составляющих процессуальную канву социокультурных трансформаций, на совместное же действие (и проявившиеся ранее результаты такового) векторов-тенденций онтологического ряда, т.е. образующуюся в поле ценностно-смысловой неопределённости цепочку/волну (или – в синхронии – несколько «волновых цепочек») культурных событий-утверждений смыслов (в единстве с формами), изменяющую смысловой контур эпохи и приводящую к финальному синергетическому эффекту – парадигмальному сдвигу-итогу как началу бытия новой культур-системы. То, какими окажутся (оказываются) её культур-доминантные характеристики и парадигмальные границы, целиком зависит от хода – интенсивности и

направленности – процессов социокультурной трансформации, потому что отправная точка развития любой культур-системы – это итог предшествовавшей ей *эпохи перемен*, которой в предлагаемой нами трансформационной модели культурной динамики принадлежит главная роль.

При осознанной оценке переживаемого исторического момента как такой *эпохи перемен*, которая удовлетворяет критериям социокультурной трансформации, методологически оправданной и онтологически корректной выглядит «смена координат» в членении/последовательности культурно-исторических эпох в развитии европейской цивилизации. Основным типом культурной динамики и, соответственно, *ведущими* эпохами, задающими развитию культуры определённую фундаментальную традицией направленность, правомерно признать именно социокультурные трансформации – периоды, которые, с одной стороны, соединяют культур-системы в непрерывный цивилизационный и культуротворческий процесс, с другой – отделяют их друг от друга.

Таким образом, трансформационная модель динамики культуры предусматривает, что социокультурные трансформации выступают своеобразными внутренними пружинами историко-культурного процесса: именно на переходных стадиях формируются те особенности континуума культуры (культур-доминантные характеристики), которые будут задавать направление развития культуры на следующей стадии её поступательного развития (культур-системы) – развития «по инерции». В трансформационной модели динамики европейской культуры уже не выглядит «социокультурным парадоксом» то, что прежде, чем Средневековье оформилось экономически, т.е. сложился феодальный способ хозяйствования (вместе с системой соответствующих ему социальных отношений), вызрела его мировоззренческая, шире, культурная основа – христианское вероучение.

Аналогично обстояло дело и с «переходом» к Новому времени: утверждению капиталистического способа производства предшествовала поистине революционная, системная мировоззренческая переориентация. Возрождение буквально вдохнуло в индивида веру в собственные силы, в неограниченные творческие возможности силы человеческого разума и воли, а Реформация предоставила европейцам-христианам новые основания ценностного сознания – протестантскую трудовую этику, без принятия которой вряд ли состоялись бы известные приложения сил разума и воли, приведшие к новоевропейской культур-системе и обеспечившие ей довольно успешную мировую экспансию.

Социокультурные трансформации, создавая условия для замещения старого, отжившего, новым и, по сути, являясь формой (цепью-волной, множеством-системой) осуществления этой замены, тем самым обеспечивают непрерывность культурного развития, хотя современники/участники процессов, идущих на этой стадии динамики культуры, зачастую видят в них не только «уход от нормы» (что, в целом, соответствует действительности: нормы меняются), но и ситуацию «Распалась связь времён...» («The time is out of joint...»). В перерывах (социокультурные трансформации) постепенности (культур-системы) заложена практически гарантия непрерывности историко-культурного процесса; в содержательном же отношении – именно социокультурные трансформации детерминируют дальнейшее развёртывание смыслов в культурном поле следующей стадии поступательного развития (культур-системы).

Если возможна экстраполяция обнаруженных закономерностей динамики европейской культуры (в частности, наличие и действие *во всех* социокультурных трансформациях инвариантных смысловых векторов-тенденций) на процессы социокультурного развития других регионов или цивилизаций (например, восточных), то она должна проводиться с учётом

региональной и цивилизационной специфики. Вместе с тем, мы вполне допускаем, что процессы динамики духовной жизни обладают рядом общих характерных особенностей – вне зависимости от региона/цивилизации, но проверка этого предположения требует соответствующего исследования культурной динамики в других регионах и цивилизациях не-европейского типа, что выходит далеко за границы темы нашей работы.

Здесь же позволим себе замечание-предположение методологического характера: определяемость понятий «культур-система» и «социокультурная трансформация» посредством соотнесения друг с другом, их содержательная ёмкость, эвристичность и высокая степень абстрактности служат, на наш взгляд, основанием для постановки вопроса о возможности признания их культурфилософскими и культурологическими категориями.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Абрамсон, М.Л. От Данте к Альберти / М.Л. Абрамсон. – М.: Наука, 1979. – 186 с.
2. Авангард в культуре XX века (1900-1930 гг.): Теория. История. Поэтика: В 2 кн. / Под ред. Ю.Н. Гирина. – М.: ИМЛИ РАН, 2010. – Т. 1. – 704 с.
3. Аванесова, Г.А. Динамика культуры / Г.А. Аванесова. – М.: Изд-во АО «Диалог-МГУ», 1997. – 59 с.
4. Алентьева, Т.В. Кризис культуры в современной России / Т.В. Алентьева // Берегиня. 777. Сова: Общество. Политика. Экономика. – 2013. – № 4 (19). – С. 215-222.
5. Алентьева, Т.В. Наследие Просвещения, свобода печати и феномен «reppu press» в США / Т.В. Алентьева // Вопросы литературы и журналистики в контексте сохранения гуманистических ценностей. – Челябинск: Челябинский государственный университет, 2019. – С. 110-126.
6. Алигьери, Д. Новая жизнь. Божественная комедия / Д. Алигьери. – М.: Художественная литература, 1967. – 688 с.
7. Американские просветители. В 2-х томах. Серия: Философское наследие. – М.: Мысль 1968-1969 гг. – 966 с.
8. Андерсон, П. Истоки постмодерна / П. Андерсон / Пер. с англ. А. Апполонова. Под ред. М. Маяцкого. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2011. – 208 с.
9. Андреева, А.С. «Глобальная деревня»: М. Маклюэн о будущем коммуникации / А.С. Андреева // Современная медиасреда: традиции, актуальные практики и тенденции. Взгляд молодых исследователей. – СПб.: Высшая школа журналистики и массовых коммуникаций, 2017. – С. 16-21.
10. Андреева, Е.Ю. Постмодернизм. Искусство второй половины XX – начала XXI века / Е.Ю. Андреева. – СПб.: Азбука-классика, 2007. – 488 с.

11. Андреева, Л.Г. Импрессионизм / Л.Г. Андреева. – М.: Изд-во МГУ, 1980. – 249 с.
12. Античная культура. Литература, театр, искусство, философия, наука. Словарь-справочник / Е.И. Светилова и др. – М.: Лабиринт, 2002. – 352 с.
13. Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретации культуры. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 728 с.
14. Арепьев, Е.И. Роль философии в современном мире / Е.И. Арепьев // Проблемы философии: история и современность. Сборник статей по итогам научно-практической конференции с международным участием. – Курск: КГУ, 2018. – С. 1-3.
15. Аристотель. Метафизика / Аристотель / Пер. А.В. Кубицкого. – М.: Изд-во Эксмо, 2006. – 608 с.
16. Арсланов, В.Г. История западного искусствознания XX века / В.Г. Арсланов. – М.: «Академический проект», 2003. – 765 с.
17. Архангельская, И.Б. Г.М. Маклюэн и его книга «Понимание средств коммуникации: продолжение человека» / И.Б. Архангельская // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. – 2008. – № 4. – С. 228-232.
18. Аршинов, В.И. Синергетика как феномен постнеклассической науки / В.И. Аршинов. – М.: ИФ РАН, 1999. – 203 с.
19. Асабина, Т.Ю. «Глобальная деревня» М. Маклюэна как концептуальная модель современной социодинамики / Т.Ю. Асабина // Философия и социальные науки. – 2014. – № 2. – С. 39-42.
20. Асеева, И.А. Технонаука и общество: пути взаимодействия / И.А. Асеева // Дельта науки. – 2015. – № 2. – С. 34-41.
21. Асеева, И.А. Философская рефлексия будущего (на материале русской философии рубежа XIX-XX вв.) / И.А. Асеева // Вестник Томского государственного университета. – 2009. – № 318. – С. 52-58.

22. Асеева, И.А. Этические вызовы цифровой эпохи / И.А. Асеева // Известия Юго-Западного государственного университета. Серия: Экономика. Социология. Менеджмент. – 2019. – Т. 9. – № 3 (32). – С. 202-212.
23. Афонасин, Е.В. Гносис. Фрагменты и свидетельства / Е.В. Афонасин. – СПб: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008. – 318 с.
24. Ахутин, А.В. Понятие «природа» в античности и в Новое время / А.В. Ахутин. – М.: Наука, 1988. – 208 с.
25. Баранов, О.В. Гипертекстовая субкультура / О.В. Баранов // Знамя. – 1997. – № 7. – С. 202-205.
26. Барабаш, Н.А. Телевидение и театр: игры постмодернизма / Н.А. Барабаш. – М.: МПГУ, 2003. – 182 с.
27. Баркова, Э.В. Пространственно-временной континуум как форма целостности культуры: к постановке проблемы [Электронный ресурс] / Э.В. Баркова // Сборник к 80-летию профессора М. С. Кагана. Серия "Мыслители". – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – Вып. 4. [Электронный ресурс]. URL: http://anthropology.ru/ru/texts/barkova/kagan_14.html (дата обращения: 20.10.2020 г.).
28. Баркова, Э.В. Пространственно-временной континуум культуры (философско-культурологический анализ) / Э.В. Баркова // Автореф... доктора филос. наук. – Волгоград, 2003. – 48 с.
29. Барт, Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика / Р. Барт. Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. – М.: Прогресс, 1989. – 616 с.
30. Басин, Е.Я. Философская эстетика и психология искусства / Е.Я. Басин, В.П. Крутоус. – М.: Гардарики, 2007. – 288 с.
31. Баталов, Э.Я. Философия бунта / Э.Я. Баталов. – М.: Политиздат, 1973. – 222 с.
32. Баткин, Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности / Л.М. Баткин. – М.: Наука, 1989. – 272 с.

33. Бауман, З. Индивидуализированное общество / З. Бауман. – М.: Логос, 2002. – 390 с.
34. Бахтин, М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М.М. Бахтин. – М.: Эксмо-Пресс, 2014. – 704 с.
35. Белый, Ю.А. Иоганн Мюллер (Региомонтан) / Ю.А. Белый. – М.: Наука, 1985. – 128 с.
36. Бенеш, О. Искусство Северного Возрождения / О. Бенеш. – М.: Искусство, 1973. – 304 с.
37. Бенуа, А.Н. Русская школа живописи / А.Н. Бенуа. – М.: Арт-Родник, 1997. – 336 с.
38. Бенхабиб, С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру / С. Бенхабиб. – М.: Логос, 2003. – 289 с.
39. Бердяев, Н.А. Освальд Шпенглер и Закат Европы / Н.А. Бердяев, Я.М. Букшпан, Ф.А. Степун, С.Л. Франк. – М.: Берег, 1922. – 95 с.
40. Бердяев, Н.А. Смысл истории / Н.А. Бердяев. – М.: Мысль, 1990. – 176 с.
41. Бердяев, Н.А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека / Н.А. Бердяев. – М.: АСТ: АСТ Москва: Хранитель, 2007. – 668 с.
42. Бердяев, Н.А. Царство духа и царство кесаря / Н.А. Бердяев. – М.: Республика, 1995. – 383 с.
43. Бибихин, В.В. Новый ренессанс / В.В. Бибихин. – М.: МАИК «Наука», «Прогресс-Традиция», 1998. – 496 с.
44. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового завета. М.: Московская Патриархия, 1997. 1371 с.
45. Библер, В.С. На гранях логики культуры / В.С. Библер. – М.: Русское феноменологическое общество, 1997. – 423 с.
46. Бицилли, П.М. Место Ренессанса в истории культуры / П.М. Бицилли. – СПб.: Мифрил, 1996. – 256 с.

47. Блауберг, И.В. Проблема целостности и системный подход / И.В. Блауберг. – М.: Эдиториал УРСС, 1997. – 448 с.
48. Богданова, О.А. Процесс секуляризации и кризис личности в западной культуре XX века: Монография / О.А. Богданова. – Ростов н/Д: Рост. гос. экон. ун-т, 2001. – 160 с.
49. Боголюбова, Е.В. Культура и общество (Вопросы истории и теории) / Е.В. Боголюбова. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1978. – 232 с.
50. Богомолов, А.С. Диалектический логос: Становление античной диалектики / А.С. Богомолов. – М.: Мысль, 1982. – 263 с.
51. Бодрийар, Ж. Прозрачность зла / Ж. Бодрийар. – М.: Добросвет, 2000. – 398 с.
52. Бодрийар, Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийар. – М.: Добросвет, 2000. – 389 с.
53. Бойцов, В.Г. История науки и техники / В.Г. Бойцов. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2004. – 212 с.
54. Болгова, А.М. К вопросу о закрытии афинской академии в 529 г. / А.М. Болгова // Известия УрФУ. – Серия 2. Гуманитарные науки. – 2016. – Т. 8. – № 3 (154). – С. 205-214.
55. Большая российская энциклопедия: в 35 т. / Науч.-ред. совет: Ю. С. Осипов (пред.) и др.; Отв. ред. С.Л. Кравец; Рос. акад. наук. – М.: Большая Рос. энцикл., 2004-2017.
56. Бондаренко, С.Б. Научно-техническая революция в античном обществе / С.Б. Бондаренко // Вопросы культурологии. – 2018. – № 9. – С. 42-47.
57. Бубер, М. Два образа веры / М. Бубер. – М.: Республика, 1995. – 464 с.
58. Буданова, В.П. Великое переселение народов: Этнополитические и социальные аспекты / В.П. Буданова, А.А. Горский, И.Е. Ермолова. – СПб.: Алетейя, 2011. – 336 с.
59. Бурачас, А.И. Теории спроса / А.И. Бурачас. – М.: Мысль, 1970. – 248 с.

60. Быховский, Б.Э. Кьеркегор. (1813-1855) / Б.Э. Быховский. – М.: Мысль, 1972. – 240 с.
61. Бычков, В.В. Постнеклассическая эстетика: К вопросу о формировании современного эстетического знания / В.В. Бычков // Философский журнал. – 2008. – № 1. – С. 90-108.
62. Бычков, В.В. XX век: предельные метаморфозы культуры / В.В. Бычков, Л.С. Бычкова // Полигнозис. – 2000. – № 2. – С. 63-76.
63. Бычков, В. Серебряный век как метафизическая основа постнеклассической философии искусства / В. Бычков, Л. Бычкова // Искусствознание. – 2009. – № 1-2. – С. 40-67.
64. Валлерстайн, И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире / И. Валлерстайн. – СПб.: Университетская книга, 2001. – 416 с.
65. Васильев, Л.С. История религий / Л.С. Васильев. – М.: КДУ, 2008. – 791 с.
66. Вебер, М. Избранные произведения / М. Вебер / Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.
67. Век просвещения: сборник статей / М. Лоне; ред. Ф. Бродель. – М.-Париж: Наука, 1970. – 332 с.
68. Велишский, Ф. История цивилизации: Быт и нравы древних греков и римлян / Ф. Велишский. – М.: Эксмо-Пресс, 2000. – 704 с.
69. Вельш, В. «Постмодерн». Генеалогия и значение одного спорного понятия / В. Вельш // Путь. Международный философский журнал. – 1992. – № 1. – С. 109-135.
70. Вентури, Л. Импрессионизм. Письма художников. Воспоминания Дюран-Рюэля. Документы / Л. Вентури. – Л.: Искусство, 1969. – 386 с.
71. Вермеш, Г. Христианство. Как все начиналось / Г. Вермеш. – М.: Эксмо, 2014. – 384 с.

72. Вёрман, К. История искусства всех времен и народов / К. Вёрман. – СПб.: ООО «Издательство Полигон», 2000. – Т. 1. – 944 с.
73. Визгин, В.П. Генезис и структура квалитивизма Аристотеля / В.П. Визгин. – М.: Наука, 1982. – 429 с.
74. Вико, Дж. Основания Новой науки об общей природе наций / Дж. Вико. – М.-Киев: REFL-book-ИСА, 1994. – 618 с.
75. Винничук, Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима / Л. Винничук / Пер. с польск. – М.: Высшая школа, 1988. – 496 с.
76. Виппер, Р.Ю. Гибель европейской культуры. Сб. статей и публичных лекций. 1914-1918 / Р.Ю. Виппер. – М.: Знание-сила, 1918. – 105 с.
77. Виппер, Р.Ю. Очерки теории исторического познания / Р.Ю. Виппер. – М.: Типография т-ва И.Н. Кушнерев и К°, 1911. – 284 с.
78. Виргинский, В.С. Очерки истории науки и техники XVI-XIX вв. / В.С. Виргинский. – М.: Просвещение, 1984. – 287 с.
79. Виргинский, В.С. Очерки истории науки и техники с древнейших времён до сер. XV в. / В.С. Виргинский, В.Ф. Хотеев – М.: Просвещение, 1993. – 287 с.
80. Власов, В.Г., Лукина Н.Ю. Авангардизм. Модернизм. Постмодернизм: Терминологический словарь / В.Г. Власов, Н.Ю. Лукина. – СПб.: Азбука-классика, 2005. – 320 с.
81. Воронина, Т.С. Искусство Возрождения в Нидерландах, Франции и Англии / Т.С. Воронина, Н.Л. Мальцева, В.В. Стародубова. – М.: Искусство, 1994. – 144 с.
82. Воцинина, А.И. Античное искусство. Исторический очерк / А.И. Воцинина. – М.: Изд-во Академии художеств СССР, 1962. – 396 с.
83. Воцинина, А.И. Очерк истории древнеримского искусства / А.И. Воцинина. – Л.: Эрмитаж, 1947. – 68 с.

84. Вудфилд, Р. Мозаика мировой эстетики / Р. Вудфилд // Искусство. – 1989. – № 9. – С. 46-49.
85. Вышеславцев, Б.П. Сочинения / Б.П. Вышеславцев. – М.: Раритет, 1995. – 461 с.
86. Гайденко, П.П. Эволюция понятия науки: Становление и развитие первых научных программ / П.П. Гайденко / Отв. ред. И.Д. Рожанский. – М.: Наука, 1980. – 568 с.
87. Гайденко, П.П. Эволюция понятия науки (XVII-XVIII вв.) / П.П. Гайденко / Отв. ред. И. Д. Рожанский. – М.: Наука, 1987. – 447 с.
88. Гараджа, В.И. Протестантизм / В.И. Гараджа. – М.: Политиздат, 1971. – 200 с.
89. Гардинер, П. Артур Шопенгауэр. Философ германского эллинизма / П. Гардинер / Пер. с англ. О. Б. Мазуриной. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2003. – 414 с.
90. Гарэн, Э. Проблемы Итальянского Возрождения / Э. Гарэн. – М.: Прогресс, 1986. – 396 с.
91. Гарэн, Э. Рождение гуманизма: от Франческо Петрарки до Колюччо Салютати / Э. Гарэн. – М.: Наука, 1986. – 187 с.
92. Гарнцев, М.А. Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта) / М.А. Гарнцев. – М.: Изд-во МГУ, 1987. – 215 с.
93. Гвардини, Р. Конец Нового времени / Р. Гвардини // Вопросы философии. – 1990. – № 4. – С. 127-163.
94. Гвишиани, Д.М. Организация и управление / Д.М. Гвишиани. – М.: Наука, 1972. – 536 с.
95. Гейгер, Л. История немецкого гуманизма / Л. Гейгер / Пер. с нем. Вилларский Е.Н.; под ред. и с предисл. Форстена Г.В. – СПб.: Тип. Меркушева, 1899. – 355 с.

96. Гейссер, Л. История Реформации в Швейцарии, Дании, Швеции и Англии (1850) / Л. Гейссер // Лютер М. О свободе христианина. – Уфа: ARC, 2013. – С. 489-531.

97. Гельвеций, К.А. Об уме / К.А. Гельвеций / Пер. с фр. под ред. Э.Л. Радлова. – М.: Мир книги, 2007. – 559 с.

98. Герасимова, О.Ю. Циклически-волновая модель социальной реальности / О.Ю. Герасимова // Вестник Челябинского государственного университета. – 2011. – № 2 (217). – Философия. Социология. Культурология. – Вып. 20. – С. 19-22.

99. Герра, Н. Раздумья о постмодернизме. Заметки художницы / Н. Герра // Искусство. – 1990. – № 3. – С. 51-53.

100. Гогоненкова, Е.А. Метафора в науке: философско-методологический анализ: дис. ... канд. филос. наук / Е.А. Гогоненкова – М.: МГТУ им. Н.Э. Баумана, 2005. – 156 с.

101. Голенищев-Кутузов, И.Н. Творчество Данте и мировая культура / И.Н. Голенищев-Кутузов. – М.: Наука, 1971. – 552 с.

102. Гордеева, Н. Игры в art / Н. Гордеева // Story. – 2012. – № 08 (50). – С. 58-68.

103. Горохов, В.Ф. Античная культура: у истоков европейской цивилизации / В.Ф. Горохов. – М.: МИФИ, 2001. – 345 с.

104. Гримм, Э.Д. Исследования по истории развития римской императорской власти / Э.Д. Гримм. – СПб.: тип. М. Стасюлевича, 1900-1901. – Т. I-II.

105. Гулыга, А.В. Гердер / А.В. Гулыга. Изд. 2-е, доработ. – М.: Мысль, 1975. – 184 с.

106. Гумилёв, Л.Н. Этносфера: История людей и история природы / Л.Н. Гумилёв. – М.: Альфа-М, 2014. – 1286 с.

107. Гуревич, А.Я. Категории Средневековой культуры / А.Я. Гуревич – М.: Искусство, 1972. – 318 с.
108. Гуревич, А.Я. Проблемы средневековой народной культуры / А.Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1981. – 359 с
109. Гуревич, П.С. Бессознательное как фактор культурной динамики / П.С. Гуревич // Вопросы философии. – 2000. – № 10. – С. 37-41.
110. Гурко, Е. Тексты деконструкции. Деррида Ж. Дифферанс / Е. Гурко. – Томск: Водолей, 1999. – 160 с.
111. Даркевич, В.В. Путиями средневековых мастеров / В.В. Даркевич. – М.: Наука, 1972. – 192 с.
112. Декомб, В. Современная французская философия / В. Декомб. – М.: Издательство «Весь мир», 2000. – 337 с.
113. Делёз, Ж. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. – Екатеринбург-М.: У-Фактория, Астрель, 2010. – 256 с.
114. Делёз, Ж. Логика смысла / Ж. Делёз / Пер. с фр. М.: «Раритет». – Екатеринбург «Деловая книга», 1998. – 480 с.
115. Делёз, Ж. Различие и повторение / Ж. Делёз. – СПб.: Петрополис, 1998. – 384 с.
116. Делёз, Ж. Что такое философия? / Ж. Делёз, Ф. Гваттари – СПб.: Алетейя. 1998. – 286 с.
117. Демографический энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1983. – 608 с.
118. Деррида, Ж. О грамматологии / Ж. Деррида. – М.: Ad Marginem, 2000. – 511 с.
119. Деррида, Ж. Письмо и различие / Ж. Деррида. – СПб.: Академический проект, 2000. – 428 с.
120. Дженкс, Ч.А. Язык архитектуры постмодернизма / Ч.А. Дженкс. – М.: Стройиздат, 1985. – 137 с.

121. Джеймисон, Ф. Постмодернизм и общество потребления / Ф. Джеймисон // Логос. – 2000. – № 4. – С. 63-77.
122. Дианова, В.М. Культура: эволюции через трансформации / В.М. Дианова // Вестник СПбГУКИ. – 2016. – № 2 (27). – С. 11-15.
123. Дианова, В.М. История культурологии / В.М. Дианова, Ю.Н. Солонин. – М.: Издательство Юрайт, 2013. – 461 с.
124. Динамика культурных и социальных связей. – М.: ИФ РАН, 1992. – 239 с.
125. Дмитриева, Н.А. Винсент Ван Гог. Человек и художник / Н.А. Дмитриева. – М.: Наука, 1980. – 400 с.
126. Доброхотов, А.Л. Данте Алигьери / А.Л. Доброхотов. – М.: Мысль, 1990. – 208 с.
127. Доброхотов, А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии / А.Л. Доброхотов. – М.: Издательство Московского университета, 1986. – 248 с.
128. Донини, А. У истоков христианства (от зарождения до Юстиниана) / А. Донини. – М.: Политиздат, 1989. – 386 с.
129. Дьяков, Ю.Т. История христианской церкви, рассказанная рационалистом / Ю.Т. Дьяков. – М.: URSS, 2017. – 156 с.
130. Дьяченко, О.Н. Онтологический статус слова в средневековой философии / О.Н. Дьяченко // Известия Смоленского государственного университета. – 2011. – № 2 (14). – С. 315-323.
131. Дюмулен, Г. История дзэн-буддизма. Индия и Китай / Г. Дюмулен. – СПб.: ОРИС, ЯНА-ПРИНТ, 1994. – 336 с.
132. Евлампиев, И.И. «Закат западного мира» и его метафизические и исторические причины / И.И. Евлампиев // Вопросы философии. – 2019. – № 11. – С. 45-55.

133. Европейское искусство XIX века, 1789-1871 / авт. текста Л.С. Алешина; ред. Ю.Д. Колпинский. – М.: Искусство, 1975. – 128 с.
134. Еремеев, А.Ф. Границы искусства: Социальная сущность художественного творчества / А.Ф. Еремеев. – М.: Искусство, 1987. – 319 с.
135. Жильсон, Э. Философ и теология / Э. Жильсон. – М.: Гнозис, 1995. – 192 с.
136. Жучков, В.А. Немецкая философия эпохи раннего Просвещения / В.А. Жучков. – М.: Наука, 1989. – 206 с.
137. Завидовская, Е.А. Постмодернизм в современной прозе Китая / Е.А. Завидовская // Дис. ... канд. филол. наук: 10.01.03. – Москва, 2005. – 200 с.
138. Зайцев, А.И. Культурный переворот в Древней Греции VIII—V вв. до н. э. / А.И. Зайцев / Под ред. Л. Я. Жмудя. 2-е изд., испр. и перераб. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2000. – 320 с.
139. Западное искусство XX век: Классическое наследие и современность. – М.: Наука, 1992. – 266 с.
140. Западноевропейская художественная культура XVIII века: Сборник научных статей / Под ред. В.Н. Прокофьева. – М.: Наука, 1980. – 256 с.
141. Западноевропейское искусство второй половины XIX века: Сборник статей / Под общ. ред. Б. Р. Виппера и И. Е. Даниловой. – М.: Искусство, 1975. – 208 с.
142. Зарубежная литература XX века / Под ред. В.М. Толмачёва. – М.: Издательский центр «Академия», 2003. – 640 с.
143. Зедльмайр, Х. Утрата середины. Революция современного искусства. Смерть света / Х. Зедльмайр. – М.: Тер-рия будущего: Прогресс-Традиция, 2008. – 639 с.
144. Зиммель, Г. Кризис культуры / Г. Зиммель // Зиммель Г. Избранное. – В 2 т. – М.: Юрист, 1996.
145. Знание за пределами науки. – М.: Республика, 1996. – 445 с.

146. Золкин, А.Л. Глобализация и цивилизационная асимметрия / А.Л. Золкин // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. – 2016. – № 10 (231). – С. 78-83.

147. Золотов, Ю.К. Французский портрет XVIII века / Ю.К. Золотов. – М.: Искусство, 1968. – 275 с.

148. Зотов, В.В. Социокультурный риск: понятие и классификация / В.В. Зотов, Т.Н. Каменева // Риски в изменяющейся социальной реальности: проблема прогнозирования и управления. Материалы международной научно-практической конференции / Ответственный редактор Ю.А. Зубок. – Белгород: ООО «ПТ», 2015. – С. 392-396.

149. Зыбайлов, Л.К. Постмодернизм: Учебное пособие / Л.К. Зыбайлов, В.А. Шапинский. – М.: Прометей, 1993. – 104 с.

150. Иванова, О.В. Синергетический подход к исследованию культуры постмодернизма / О.В. Иванова // Дисс. ... канд. культурологии. – СПб, 2003. – 156 с.

151. Игра со всех сторон / Сборник. – М.: Прагматика культуры, 2003. – 431 с.

152. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. – М.: Соцэкгиз, 1961. – 632 с.

153. Иконникова, С.Н. Критика буржуазных концепций молодежной культуры / С.Н. Иконникова. – М.: Знание, 1976. – 40 с.

154. Иллюстрированная история религий / Авт.-сост. Д.П. Шантепи де ля Соссей. – М.: Эксмо, 2008. – 591 с.

155. Ильин, И.П. Массовая коммуникация и постмодернизм / И.П. Ильин // Речевое воздействие в сфере массовой коммуникации. – М.: Наука, 1990. – С. 80-96.

156. Ильин, И. Постмодернизм. От истоков до конца столетия. Эволюция научного мифа / И. Ильин. – М.: Интрада, 1998. – 255 с.

157. Ильин, И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм / И.П. Ильин. – М.: Интрада, 1996. – 202 с.
158. Искусство и научно-технический прогресс. – М.: Искусство, 1973. – 464 с.
159. Искусство XX века. Итоги столетия: Тезисы докладов междунаро- д. конференции. – СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1999. – 346 с.
160. История зарубежного искусства / Под ред. М.Т. Кузьминой, Н.Л. Мальцевой. 3-е доп. изд. – М.: Изобразительное искусство, 1983. – 488 с.
161. История культурологии / Под ред. д-ра филос. наук, проф. А.П. Огурцова. – М.: Гардарики, 2006. – 383 с.
162. История культуры стран Западной Европы в эпоху Возрождения / Под ред. Л.М. Брагиной. – М.: Высшая школа, 1999. – 479 с.
163. Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии / Сост., ред. и предисл. М.А. Гуковского. Пер. с лат. Ю.Х. Копелевич и И.А. Перельмутера. – М.: АН СССР, 1963. – 392 с.
164. Итальянский гуманизм эпохи Возрождения. Сборник текстов. Ч. 1-2. – Саратов: Издательство Саратовского Университета, 1984/1988. – 240/190 с.
165. Кальвин, Ж. Наставление в христианской вере / Ж. Кальвин. – Т. 1-3. – М.: РГГУ, 1997-1999. – 1700 с.
166. Кампанелла, Т. Город Солнца: О наилучшем государстве / Т. Кампанелла / Перевод с лат. и комментарии А. Петровского. – М.: АН СССР, 1954. – 227 с.
167. Кантор, А.М. Искусство XVIII в. / А.М. Кантор. – М.: Искусство, 1977. – 376 с.
168. Казин, А.Л. Образ мира. Искусство в культуре XX века / А.Л. Казин. – СПб.: ВНИИИ, 1991. – 211 с.
169. Карпушин, В.А. Из истории культуры Средних веков и Возрождения / В.А. Карпушин. – М.: Наука, 1976. – 320 с.

170. Киричук, Е.В. История зарубежной литературы XX века / Е.В. Киричук. – М.: Флинта, 2012. – 72 с.
171. Клакхон, К. Зеркало для человека. Введение в антропологию / К. Клакхон / Пер. с англ. Панченко А. А. – СПб.: Евразия, 1998. – 352 с.
172. Классическое и современное искусство Запада: Сб. ст. / Отв. ред. М.Я. Либман. – М.: Наука, 1989. – 205 с.
173. Кнабе, Г.С. Понимание культуры в древнем Риме и ранний Тацит / Г.С. Кнабе // История философии и вопросы культуры. – М.: АН СССР, Институт философии, 1975. – С. 62-130.
174. Когай, Е.А. Молодёжный экстремизм и виртуальный мир / Е.А. Когай // Социально-гуманитарное обозрение. – 2019. – № 1 (1). – С. 13-14.
175. Когай Е.А. Жизненный мир в европейской традиции: опыт рецепции / Е.А. Когай, А.Н. Самойлов // Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. – 2014. – № 4 (32). – С. 68-74.
176. Кожина, Е.Ф. Искусство Франции XVIII века / Е.Ф. Кожина. – Л.: Искусство, 1971. – 215 с.
177. Козловски, П. Культура постмодерна: Общественно-культурные последствия технического развития / П. Козловски. Пер. с нем. – М.: Республика, 1997. – 240 с.
178. Козловски, П. Современность постмодерна / П. Козловски // Вопросы философии. – 1995. – № 10. – С. 85-94.
179. Коперник, Н. О вращении небесных сфер / Н. Коперник. – М.: Наука, 1964. – 653 с.
180. Коплстон, Ф.Ч. История средневековой философии / Ф.Ч. Коплстон. – М.: ЭНИГМА, 1997. – 512 с.
181. КорневиЩе ОБ. Книга неклассической эстетики. – М.: ИФ РАН, 1998. – 270 с.

182. КорневиЩе ОА. Книга неклассической эстетики. – М.: ИФ РАН, 1999. – 303 с.
183. КорневиЩе 2000. Книга неклассической эстетики. – М.: ИФ РАН, 2000. – 333 с.
184. Королёва, Л.Г. Семён Людвигович Франк о кризисе культуры / Л.Г. Королёва // Мир культуры: культуроведение, культурография, культурология: сборник научных трудов. – Курск: КГУ, 2016. – С. 86-89.
185. Коротких, В.И. «Реконструкция» или «интеграция»? Гегелевский историзм сквозь призму герменевтических стратегий / В.И. Коротких // Философия и культура. – 2017. – № 9. – С. 10-20.
186. Косарева, Л.М. Герметизм и формирование науки: реферативный сборник / Л.М. Косарева. – М.: ИНИОН АН СССР, 1983. – 242 с.
187. Косарева, Л.М. Рождение науки Нового времени из духа культуры / Л.М. Косарева. – М.: Издательство «Институт психологии РАН», 1997. – 360 с.
188. Косыхин, В.Г. Онтология и нигилизм: от Хайдеггера к постмодерну / В.Г. Косыхин. – Саратов: Саратовская гос. акад. права, 2008. – 194 с.
189. Котлярова, В.В. Интерпретации парадигмального подхода в гуманитарных и социальных исследованиях / В.В. Котлярова // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. – 2014. – № 8-1. – С. 184-189.
190. Кребер, А.Л. Избранное: Природа культуры / А.Л. Кребер. – М.: РОССПЭН, 2004. – 1008 с.
191. Криволапов, В.Н. Проблема «неизобразимого» в литературе и живописи Нового времени и Средневековья / В.Н. Криволапов // Ученые записки Орловского государственного университета. – 2019. – № 4 (85). – С. 143-150.
192. Крутоус, В.П. Постмодернизм – современная форма скептицизма / В.П. Крутоус // Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений. IV Росс. филос. конгресса: в 5 т. Т. 4. – М.: Современные тетради, 2005. – С. 183-187.

193. Крючкова, В.А. Социология искусства и модернизм / В.А. Крючкова. – М.: Изобразительное искусство, 1979. – 215 с.
194. Кузанский, Н. Сочинения: в 2 т. / Н. Кузанский. – Т.1: Перевод / Общ. ред. и вступит. статья З.А. Тажуризиной. – М.: Мысль, 1979. – 488 с.
195. Кузищин, В.И. Теория почвенного плодородия в римской агрономии I в. до н.э. – I в. н.э. / В.И. Кузищин // Культура античного мира. – М.: Наука, 1966. – С. 116-123.
196. Кузнецов, Б.Г. Идеи и образы Возрождения (Наука XIV—XVI вв. в свете современной науки) / Б.Г. Кузнецов. – М.: Наука, 1979. – 280 с.
197. Кузнецов, В.Н. Вольтер и философия французского Просвещения XVIII в. / В.Н. Кузнецов. – М.: Изд-во Московского университета, 1965. – 275 с.
198. Кузьмин, С.А. Социальные системы: опыт структурного анализа / С.А. Кузьмин. – М.: Наука, 1996. – 287 с.
199. Куликова, И. Экспрессионизм в искусстве / И. Куликова. – М.: Наука, 1978. – 182 с.
200. Культура античного мира. – М.: Наука, 1966. – 300 с.
201. Культура Возрождения и общество / Отв. ред. В.И. Рутенберг. – М.: Наука, 1986. – 230 с.
202. Культура «Пост» как диалог культур и цивилизаций / ред. М.К. Попова и В.В. Струков. – Воронеж: ВГУ, 2005. – 360 с.
203. Культура эпохи Возрождения и Реформация. – Л.: Наука, 1981. – 267 с.
204. Культурные связи в Европе эпохи Возрождения. – М.: Наука, 2010. – 211 с.
205. Культурология: словарь-справочник / Н.В. Шишова. – Ростов н/Д: Феникс, 2009. – 596 с.
206. Куманецкий, К. История культуры Древней Греции и Рима / К. Куманецкий. – М.: Высшая школа, 1990. – 456 с.

207. Кун, Т. Структура научных революций / Т. Кун / Пер. с англ. И. З. Налетов и др. – М.: АСТ, 2001. – 605 с.
208. Курицын, В. Книга о постмодернизме / В. Курицын. – Екатеринбург: Икс-пресс, 1992. – 156 с.
209. Кутырев, В.А. Осторожно, творчество! / В.А. Кутырёв // Вопросы философии. – 1994. – № 7-8. – С. 72-81.
210. Ле Гофф, Ж. Цивилизация средневекового Запада / Ж. Ле Гофф. Пер. с фр. Общ. ред. Ю. Л. Бессмертного. Послесл. А. Я. Гуревича. – М.: Издательская группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. – 376 с.
211. Лебедев, А.В. Фрагменты / А.В. Лебедев. – М.: Наука, 1989. – 576 с.
212. Левек, П. Эллинистический мир / П. Левек. – М.: Наука, 1989. – 252 с.
213. Лекторский, В.А. Рациональность как ценность культуры / В.А. Лекторский // Вопросы философии. – 2012. – № 5. – С. 26-34.
214. Леонтьева, В.Н. Культуротворческий процесс: основания и начала / В.Н. Леонтьева. – Харьков: Консум, 2003. – 216 с.
215. Либман, М.Я. Очерки немецкого искусства позднего средневековья и эпохи Возрождения / М.Я. Либман. – М.: Советский художник, 1991. – 206 с.
216. Лившиц, Н. Искусство XVIII века. Франция. Италия. Германия и Австрия. Англия. Исторические очерки / Н. Лившиц, Б. Зернов, Л. Воронихина. – М.: Искусство, 1966. – 327 с.
217. Лиотар, Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? / Ж.-Ф. Лиотар // Иностранная литература. – 1994. – № 1. – С. 47-61.
218. Лиотар, Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар. – СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
219. Лисенков, Г. Английское искусство XVIII в. / Г. Лисенков – Л.: Искусство, 1964. – 178 с.
220. Лосев, А.Ф. Античность как тип культуры / А.Ф. Лосев. – М.: Наука, 1988. – 336 с.

221. Лосев, А.Ф. Мифология греков и римлян / А.Ф. Лосев / Сост. А. А. Тахо-Годи; общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова. – М.: Мысль, 1996. – 975 с.
222. Лосев, А.Ф. Эстетика Возрождения / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1998. – 750 с.
223. Лосева, Н.М. Некоторые новые атрибуции краснофигурных ваз ГМИИ / Н.М. Лосева // Культура античного мира. – М.: Наука, 1966. – С. 135-139.
224. Лотман, Ю.М. Культура и взрыв / Ю.М. Лотман. – М.: Гнозис; Издательская группа «Прогресс», 1992. – 272 с.
225. Лотман, Ю.М. Статьи по семиотике культуры и искусства / Ю.М. Лотман / Пред. С. М. Даниэля, сост. Р. Г. Григорьева. – СПб.: Академический проект, 2002. – 544 с.
226. Лютер, М. Избранные произведения / М. Лютер. – СПб.: «Андреев и Согласие», 1994. – 430 с.
227. Лютер, М. О свободе христианина / М. Лютер. – Уфа: ARC, 2013. – 728 с.
228. Майоров, Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика / Г.Г. Майоров. – М.: Мысль, 1979. – 423 с.
229. Макиавелли, Н. Государь. О военном искусстве. Трактаты и размышления / Н. Макиавелли. – М.: Азбука, 2014. – 1152 с.
230. Макиавелли, Н. История Флоренции / Н. Макиавелли. – М.: Азбука, 2015. – 512 с.
231. Маклюэн, М. Галактика Гутенберга: Сотворение человека печатной культуры / М. Маклюэн. – Киев: Ника Центр, 2004. – 432 с.
232. Малахов, Н.Я. О модернизме / Н.Я. Малахов. – М.: Изобразительное искусство, 1975. – 280 с.

233. Малиновский, Б. Научная теория культуры / Б. Малиновский / Пер. И.В. Утехин. 2-е изд. испр. – М.: ОГИ (Объединенное Гуманитарное Издательство), 2005. – 184 с.

234. Мамчур, Е.А. Объективность науки и релятивизм: (К дискуссиям в современной эпистемологии) / Е.А. Мамчур / РАН. Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2004. – 242 с.

235. Мамыкин, И.П. Эклектика как познавательный феномен / И.П. Мамыкин // Вестник Белорусского государственного экономического университета. – 2006. – № 4. – С. 85-88.

236. Маньковская, Н.Б. Париж со змеями (введение в эстетику постмодернизма) / Н.Б. Маньковская. – М.: ИФ РАН, 1995. – 222 с.

237. Маньковская, Н.Б. Феномен «постмодернизма» в художественно-эстетическом ракурсе / Н.Б. Маньковская. – М.-СПб: Центр Гуманитарных Инициатив, Университетская книга, 2009. – 495 с.

238. Маньковская, Н.Б. Эстетика постмодернизма / Н.Б. Маньковская. – СПб.: Алетейя, 2000. – 346 с.

239. Маргинальное искусство. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1999. – 159 с.

240. Маркарян, Э.С. Науки о культуре и императивы эпохи / Э.С. Маркарян. – М. [б. и.], 2000. – 128 с.

241. Марк Аврелий Антонин. Наедине с собой. Размышления. – М.: Наука, 1993. – 248 с.

242. Марков, А.А. Переходный характер современной культуры стран евроатлантической цивилизации / А.А. Марков // Аналитика культурологии. – 2014. – № 30. – С. 122-125.

243. Марков, Б.В. Человек, государство и Бог в философии Ницше / Б.В. Марков. – СПб.: Владимир Даль: Русский остров, 2005. – 786 с.

244. Маркова, Л.А. Философия из хаоса. Ж. Делёз и постмодернизм в философии, науке, религии / Л.А. Маркова. – М.: Канон +, 2004. – 384 с.

245. Марцеллин, А. Римская история / А. Марцеллин / Пер. Ю. А. Кулаковского и А. И. Сонни. Под ред. Л. Ю. Лукомского. – СПб.: Алетейя, 2000. – 576 с.
246. Массовая культура. – М.: Альфа-М, 2004. – 301 с.
247. Маца, И. Проблемы художественной культуры XX века / И. Маца. – М.: Искусство, 1969. – 208 с.
248. Мешков, В.М. Трансцендентальное мышление Платона (восхождение к трансцендентальной философии) / В.М. Мешков. – В 2-х тт. – Полтава: ПП «Астроя», 2019. – Т. 1. – 391 с.
249. Мешкова, С.С. Проблема соотношения понятий «культура» и «цивилизация» в аспекте аналитики социокультурной трансформации / С.С. Мешкова // Аналитика культурологии. – 2014. – № 28. – С. 125-128.
250. Мигунов, А.С. Антиэстетика / А.С. Мигунов // Вопросы философии. – 1994. – № 7-8. – С. 82-88.
251. Милюков, П.Н. Очерки по истории русской культуры: в 3 т. / П.Н. Милюков. – М.: Прогресс, 1993. – Т. 1. – 528 с.
252. Миронов, А.В. Идея патриотизма в греческой философии / А.В. Миронов // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия философия. Психология. Педагогика. – 2016. – Т. 16. – Вып. 3. – С. 276-280.
253. Митрополит Иларион (Алфеев), протоиерей Олег Корытко, протоиерей Валентин Васечко. История религий. – М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2016. – 776 с.
254. Модернизм: анализ и критика основных направлений / Под ред.: В. В. Ванслова, Ю. Д. Колпинского. 3-е изд., доп. – М.: Искусство, 1980. – 311 с.
255. Мор, Т. Утопия / Т. Мор / Пер. с лат и коммент. И.Н. Осинковского. – М.: Мысль, 1985. – 174 с.

256. Мороз, В.В. Э. Гуссерль о «кризисе европейского человечества» и роли математики в постижении истины / В.В. Мороз // Проблемы философии: история и современность. Сборник статей по итогам научно-практической конференции с международным участием. – Курск: КГУ, 2018. – С. 73-78.

257. Музыка, О.А. Бифуркации в природе и обществе: естественнонаучный и социосинергетический аспект / О.А. Музыка // Современные наукоемкие технологии. – 2011. – № 1. – С. 87-91.

258. Мунье, Э. Манифест персонализма / Э. Мунье. – М.: Республика, 1999. – 559 с.

259. Мунье Э. Что такое персонализм? / Э. Мунье. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1994. – 128 с.

260. Мурина, Е.В. Ранний авангард / Е.В. Мурина. – М.: Галарт, 2008. – 184 с.

261. Мухамед, Т.В. Постмодернистские модели образования / Т.В. Мухамед // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. – 2015. – № 4. – С. 71-79.

262. Найдыш, В.М. Наука древнейших цивилизаций. Философский анализ / В.М. Найдыш. – М.: Альфа-М, 2012. – 576 с.

263. Нейгебауэр, О. Точные науки в древности / О. Нейгебауэр. – М.: Наука, 2003. – 224 с.

264. Немилов, А.Н. Немецкие гуманисты XV в. / А.Н. Немилов. – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1979. – 165 с.

265. Немировский, Е.Л. Изобретение Гутенберга / Е.Л. Немировский. – М.: Наука, 2000. – 696 с.

266. Неретина, С.С. Верующий разум. К истории средневековой философии / С.С. Неретина. – Архангельск: Изд-во Поморского педагогического университета. 1995. – 368 с.

267. Николаев, И.С. Художественные закономерности в композиции Гардского моста / И.С. Николаев // Культура античного мира. – М.: Наука, 1966. – С. 140-148.
268. Николис, Г. Самоорганизация в неравновесных системах. От диссипативных структур к упорядоченности через флуктуации / Г. Николис, И. Пригожин. – М.: Мир, 1979. – 512 с.
269. Никулин, Н.Н. Искусство Нидерландов XV–XVI вв. / Н.Н. Никулин. – Л.: Искусство, 1987. – 160 с.
270. Ницше, Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Ф. Ницше. – М.: REFL-book, 1994. – 352 с.
271. Ницше, Ф. Сочинения в 2-х т. / Ф. Ницше. – М.: Мысль, 1990.
272. Новая индустриальная волна на Западе. Антология / Под ред. В.Л. Иноземцева. – М.: Academia, 1999. – С. 67-99.
273. Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986. – 453 с.
274. Новая философская энциклопедия: в 4 т. – М.: Мысль, 2000-2001.
275. Новейший культурологический словарь: термины, биографические справки, иллюстрации / Авт.-сост.: В.Д. Лихвар, Е.А. Подольская, Д.Е. Погорелый. – Ростов н/Д: Феникс, 2010. – 411 с.
276. Обломиевский, Д.Д. Французский символизм / Д.Д. Обломиевский. – М.: Наука, 1973. – 304 с.
277. Оборонко, В.И. Западные молодёжные субкультуры 80-х годов / В.И. Оборонко. – М.: ИНИОН АН СССР, 1990. – 32 с.
278. Оганов, А.А. Культура в эпоху глобализационных перемен / А.А. Оганов // Философия и общество. – 2012. – № 2. – С. 64-75.
279. Онеггер, А. Я – музыкант / А. Онеггер. – Л.: Музгиз, 1963. – 253 с.
280. Опыт тысячелетия. Средние века и эпоха Возрождения: быт, нравы, идеалы. – М.: Юристъ, 1996. – 576 с.

281. Ортега-и-Гассет, Х. Эстетика. Философия культуры / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: «Искусство», 1991. – 592 с.
282. Ортега-и-Гассет, Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет // Вопросы философии. – 1989. – № 3. – С. 135-152.
283. Памятники позднего античного ораторского и эпистолярного искусства. / Отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек. – М.: Наука, 1964. – 234 с.
284. Памятники поздней античной научно-художественной литературы II-V века. – М.: Наука, 1964. – 414 с.
285. Пантин, В.И. Вырождение или возрождение? Философское эссе о современной культуре и о творчестве Достоевского, Толкина, Ортеги-и-Гассета / В.И. Пантин, Т.Ф. Столярова. – М.: «Культурная революция», 2006. – 301 с.
286. Пантин, В.И. Ритм общественного развития и переход к постмодерну / В.И. Пантин // Вопросы философии. – 1998. – № 7. – С. 3-6.
287. Пантин, В.И. Циклы и волны глобальной истории. Глобализация в историческом измерении / В.И. Пантин. – М.: Новый век, 2003. – 276 с.
288. Переходные эпохи в социальном измерении: История и современность / Отв. ред. В.Л. Мальков; Ин-т всеобщей истории. – М.: Наука, 2003. – 482 с.
289. Петрарка, Ф. Сочинения философские и полемические / Ф. Петрарка. – М.: РОССПЭН, 1998. – 477 с.
290. Петров, М.К. Античная культура / М.К. Петров. – М.: РОССПЭН, 1997. – 464 с.
291. Петров, М.К. Язык, знак, культура / М.К. Петров. – М.: Наука, 1991. – 328 с.
292. Петров, М.Т. Проблема Возрождения в советской науке. Спорные вопросы региональных Ренессансов / М.Т. Петров. – Л.: Наука, 1989. – 242 с.
293. Пильюччи, М. Как быть стойким. Античная философия и современная жизнь / М. Пильюччи. – М.: Альпина Нон-фикшн, 2018. – 279 с.

294. Пинаев, П.В. Мультикультурализм в странах Западной Европы: причины неудачи / П.В. Пинаев, Ю.Ю. Яцкевич // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. – 2015. – № 2 (22). – С. 74-80.

295. Платон. Сочинения / Под ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. – М.: Наука, 1990-1995. – Т. 1-4.

296. Плахов, Р.В. Культурологическая концепция О. Шпенглера в аспекте аналитики социокультурных трансформаций / Р.В. Плахов // Аналитика культурологии. – 2014. – № 29. – С. 81-83.

297. Плетнёва, Г. Современный процесс в искусстве: правда и символ / Г. Плетнёва // Искусство. – 1990. – № 3. – С. 1-7.

298. Плиний Старший. Естествознание: Об искусстве. / Пер. Г. А. Тароняна. (Серия «Античная классика»). – М.: Ладомир, 1994. – 944 с.

299. Плотин. Трактаты 1-11. / Пер. Ю. А. Шичалина. – М.: ГЛК, 2007. – 444 с.

300. Плотинский, Ю.М. Теоретическая и эмпирическая модели социальных процессов / Ю.М. Плотинский. – М.: Логос, 1998. – 280 с.

301. Покровская, А.Н. Художественные ценности в изменяющемся мире / А.Н. Покровская / Под ред. В.М. Конона. – Минск: Наука и техника, 1990. – 118 с.

302. Полевой, В.А. Двадцатый век: Изобразительное искусство и архитектура стран и народов мира / В.А. Полевой. – М.: Сов. художник, 1989. – 452 с.

303. Попков, В.А. Эстетика и искусство на пороге XXI века: Сборник научных статей. Часть 2: Современные проблемы эстетики и художественной культуры / В.А. Попков. – Липецк: ЛГПУ, 2006. – 51 с.

304. Поппер, К. Логика научного исследования / К. Поппер. – М.: АТС: Астрель, 2010. – 576 с.

305. Постмодернизм и культура: Сборник / Отв. ред. Шапинская Е.Н. – М.: ИФ РАН, 1991. – 138 с.
306. Постмодернизм и культура (материалы круглого стола) // Вопросы философии. – 1993. – № 3. – С. 3-16.
307. Пригожин, И. От существующего к возникающему: время и сложность в физических науках / И. Пригожин. – М.: Наука, 1985. – 328 с.
308. Пригожин, И. Философия нестабильности / И. Пригожин // Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С. 46-52.
309. Пригожин, И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой: Пер. с англ. / И. Пригожин, И. Стенгерс / Общ. ред. В.И. Аршинова, Ю.Л. Климонтовича и Ю.В. Сачкова. – М.: Прогресс, 1986. – 432 с.
310. Принципы самоорганизации / Ред. В.Я. Фридман. – М.: Мир, 1966. – 624 с.
311. Проблемы истории античности и средних веков / Под ред. Ю. М. Сапрыкина. – М.: Изд-во МГУ, 1980. – 155 с.
312. Прусс, И.Е. Западноевропейское искусство XVII в. / И.Е. Прусс. – М.: Искусство, 1974. – 219 с.
313. Психоанализ и культура. Избранные труды Карен Хорни и Эриха Фромма. – М.: Юрист, 1995. – 623 с.
314. Ранер, Х. Играющий человек / Х. Ранер. – М.: ББИ, 2010. – 112 с.
315. Ранович, А.Б. Эллинизм и его историческая роль / А.Б. Ранович / Предисл. В.Н. Дьякова и др. – М.: Изд-во АН СССР, 1950. – 382 с.
316. Ратникова, Е.В. Об истоках и особенностях постмодернистского плюрализма / Е.В. Ратникова // Вестник Томского государственного университета. – 2013. – № 372. – С. 67-71.
317. Ратников, В.П. Постмодернизм: истоки, становление, сущность / В.П. Ратников // Философия и общество. – 2002. – № 4. – С. 120-128.

318. Ревуненкова, Н.В. Протестантизм. 2-е изд. / Н.В. Ревуненкова – СПб.: Питер, 2007. – 224 с.
319. Ревуненкова, Н.В. Ренессансное свободомыслие и идеология Реформации / Н.В. Ревуненкова. – М.: Мысль. 1988. – 208 с.
320. Ревякина, Н.В. Гуманистическое воспитание в Италии XIV – XV вв. / Н.В. Ревякина. – Иваново: Иван. гос. ун-т, 1993. – 255 с.
321. Ретюнских, Л.Т. Философия игры / Л.Т. Ретюнских. – М.: «Вузовская книга», 2002. – 254 с.
322. Риккерт, Г. Науки о природе и науки о культуре / Г. Риккерт. – М.: Республика, 1998. – 512 с.
323. Римский, В.П. Генеалогия сетевой парадигмы. Часть 1. Аналогия и феноменология / В.П. Римский // Наука Искусство Религия. – 2015. – № 2 (6). – С. 266-286.
324. Рожанский, И.Д. История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи / И.Д. Рожанский. – М.: Наука, 1988. – 448 с.
325. Рожанский, И.Д. Развитие естествознания в эпоху античности / И.Д. Рожанский. – М.: Наука, 1979. – 488 с.
326. Рокфеллер, Дж. Мемуары / Дж. Рокфеллер. – М.: Альпина Паблишер, 2014. – 216 с.
327. Розин, В.М. Предпосылки и особенности античной культуры / В.М. Розин. – М.: ИФ РАН, 2004. – 297 с.
328. Ромах, О.В. Научная школа «Аналитика культурологии» / О.В. Ромах // Аналитика культурологии. – 2008. – № 12. – С. 79-87.
329. Ромах, О.В. Множественность трактований понятия культура / О.В. Ромах // Аналитика культурологии. – 2013. – № 26. – С. 40-44.
330. Руссо, Ж.Ж. Об общественном договоре. Трактаты / Ж.Ж. Руссо. – М.: КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998. – 416 с.

331. Рутенбург, В.И. Титаны Возрождения / В.И. Рутенбург. – Л.: Наука, 1991. – 153 с.
332. Рыков, А.В. Истоки авангарда. Западноевропейское искусство XVIII-XIX вв. / А.В. Рыков. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2016. – 48 с.
333. Рыков, А. К вопросу о происхождении и сущности «современного искусства» / А. Рыков // Искусствознание. – 2009. – № 1-2. – С. 110-132.
334. Рыков, А.В. Постмодернизм как «радикальный консерватизм»: проблема художественно-теоретического консерватизма и американская теория современного искусства, 1960-1990-х гг. / А.В. Рыков. – СПб: Алетейя. Историческая книга, 2007. – 373 с.
335. Самоорганизующиеся системы: Сборник докладов / Предисл. М. К. Иовитса; Пер. с англ. В. Г. Бородулиной и др.; Под ред. и с предисл. д-ра техн. наук Т. Н. Соколова. – М.: Мир, 1964. – 435 с.
336. Самосознание культуры и искусства XX в. Западная Европа и США. – М.-СПб.: Университетская книга, 2000. – 640 с.
337. Самохина, Г.С. Полибий: эпоха, судьба, труд / Г.С. Самохина. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995. – 191 с.
338. Сапожников, Е.И. Общество потребления в странах Запада / Е.И. Сапожников // Вопросы философии. – 2007. – № 10. – С. 53-63.
339. Сапрыкин, Ю.М. От Чосера до Шекспира: этические и политические идеи в Англии / Ю.М. Сапрыкин. – М.: Издательство Московского университета, 1985. – 192 с.
340. Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. – М.: Мысль, 1975-1976. – Т. 1-2.
341. Селезнёва, Е.А. Философия как порождение кризисного сознания в периоды социокультурных трансформаций / Е.А. Селезнёва // Аналитика культурологии. – 2015. – № 33. – С. 24-26.

342. Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию. – М.: Наука, 1977. – 384 с.
343. Сидорина, Т.Ю. Государство всеобщего благоденствия: от утопии к кризису / Т.Ю. Сидорина. – М.: РГГУ, 2013. – 349 с.
344. Сидорина, Т.Ю. Культурные трансформации XX столетия: кризис культуры в оценке западноевропейских и отечественных мыслителей: монография / Т.Ю. Сидорина. – М.: Проспект, 2018. – 384 с.
345. Сидур, В. Памятник современному состоянию / В. Сидур. – М.: Вагриус, 2002. – 510 с.
346. Силичев, Д.А. Деррида: деконструкция, или философия в стиле постмодерн / Д.А. Силичев // Философские науки. – 1992. – № 3. – С. 103-118.
347. Символизм в авангарде / Отв. ред., сост. Г.Ф. Коваленко. – М.: Наука, 2003. – 443 с.
348. Синельникова, Н.А. Импрессионизм. Очарованное мгновение / Н.А. Синельников. – М.: ОЛМА Медиа Групп, 2014. – 143 с.
349. Смирин, М.М. Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии / М.М. Смирин. – М.: Наука, 1978. – 239 с.
350. Смит, А. Теория нравственных чувств / А. Смит. – М.: Республика, 1997. – 351 с.
351. Современная западноевропейская и американская эстетика: Сборник переводов / Под общ. ред. Е.Г. Яковлева. – М.: Книжный дом «Университет», 2002. – 224 с.
352. Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада. – М.: Издательская корпорация «Логос», 1996. – 598 с.
353. Современное западное искусство: сб. ст. / Акад. наук СССР, Ин-т истории искусств М-ва культуры СССР; отв. ред. Г. А. Недошивин. – М.: Наука, 1971. – 358 с.

354. Современное западное искусство. XX в. Проблема комплексного изучения / Отв. ред. Б.И. Зингерман. – М.: Наука, 1988. – 277 с.

355. Сокал, А. Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна / А. Сокал, Ж. Брикмон. – М.: «Дом интеллектуальной книги», 2002. – 248 с.

356. Соловьёв, В.С. Сочинения: в 2 т. / В.С. Соловьёв. – М.: Мысль, 1989.

357. Соломатин, В.А. История науки / В.А. Соломатин. – М.: ПЕР СЭ, 2003. – 352 с.

358. Сорокин, П.А. Социальная и культурная динамика: Исслед. изм. в больших системах искусства, истины, этики, права и обществ. отношений / Пер. с англ. В. В. Сапова. / П.А. Сорокин. – СПб.: Изд-во Рус. Христиан. гуманитар. ин-та, 2000. – 1054 с.

359. Сорокин, П.А. Циклические концепции социально-исторического процесса / П.А. Сорокин // Россия и современный мир. – 1998. – Вып. 4 (21). – С. 61-80.

360. Сорокин, П.А. Человек. Цивилизация. Общество / Общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Союмонов: Пер. с англ. С. А. Сидоренко / П.А. Сорокин. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.

361. Стасюлевич, М.М. Философия истории в главнейших её системах. 2-е изд. / М.М. Стасюлевич. – СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1902. – 336 с.

362. Стёпин, В.С. Научная рациональность в техногенной культуре: типы и историческая эволюция / В.С. Стёпин // Вопросы философии. – 2012. – № 5. – С. 18-25.

363. Столяров, А.А. Стоя и стоицизм / А.А. Столяров. – М.: АО КАМИ ГРУП, 1995. – 448 с.

364. Столяров, А.А. Философия Стои как феномен эллинистическо-римской культуры / А.А. Столяров. – СПб.: Издательский дом «Петрополис», 2012. – 400 с.

365. Стрелков, А. Фаюмский портрет. Исследование и описание памятников / А. Стрелков. – М.-Л.: Academia, 1936. – 148 с.

366. Суворов, Н.Н. Элита и масса в пространстве посткультуры / Н.Н. Суворов // Философский Петербург. Приложение к журналу «Философские науки». – М.: Гуманитарий, 2004. – С. 380-396.

367. Тананаева, Л.И. Некоторые концепции маньеризма и изучение искусства Восточной Европы конца XVI и XVII века / Л.И. Тананаева // Советское искусствознание. – 1987. – Вып. 22. – С. 123-167.

368. Тананаева Л.И. Рудольфинцы: Пражский художественный центр на рубеже XVI-XVII вв. / Л.И. Тананаева. – М.: Наука, 1996. – 240 с.

369. Тарасов, А.Н. Манифесты футуристов как культурфилософская основа III социокультурной трансформации в континууме европейской культуры / А.Н. Тарасов // Современные проблемы науки и образования. – 2013. – № 1. [Электронный ресурс]. URL: www.science-education.ru/107-8330 (дата обращения: 20.10.2020 г.).

370. Тарасов, А.Н. Н.А. Бердяев о роли искусства в отражении процесса социокультурной трансформации / А.Н. Тарасов // Современные проблемы науки и образования. – 2011. – № 6. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.science-education.ru/100-5171> (дата обращения: 20.10.2020 г.).

371. Тарасов, А.Н. Теоретико-методологические аспекты аналитики социокультурной трансформации / А.Н. Тарасов // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2011. – Вып. № 8 (14). – Ч. II. – С. 204-206.

372. Тертуллиан, К.С.Ф. О душе / К.С.Ф. Тертуллиан / Пер. А. Ю. Братухина. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2009. – 256 с.

373. Типология и периодизация культуры Возрождения. – М.: Наука, 1978. – 280 с.

374. Тишунина, Н.В. Западноевропейский символизм и русская литература последней трети XIX века / Н.В. Тишунина. – СПб.: ЛОИУУ, 1994. – 111 с.

375. Тойнби, А. Постигание истории: Сборник / А. Тойнби / Пер. с англ. Е. Д. Жаркова. – М.: Рольф, 2001. – 640 с.

376. Токарев, С.А. Религия в истории народов мира / С.А. Токарев. – М.: Политиздат, 1986. – 575 с.

377. Толмачёв, В.М. Декаданс: Опыт культурологической характеристики / В.М. Толмачёв // Вестник Московского университета. – Сер. 9. Филология. – 1991. – № 5. – С. 18-29.

378. Торубарова, Т.В. Эволюция философии от Средневековья до классических форм / Т.В. Торубарова // Курс лекций по новоевропейской философии. – Курск: КГУ, 2019. – 217 с.

379. Торубарова, Т.В. Техника как феномен действительности человеческого бытия / Т.В. Торубарова, А.П. Петенин // Гуманитарный вестник. – 2015. – № 8 (34). – С. 6.

380. Турчин, В.С. По лабиринтам авангарда / В.С. Турчин. – М.: Изд-во МГУ, 1993. – 248 с.

381. Уайт, Л. Избранное: Наука о культуре / Л. Уайт. – М.: РОССПЭН, 2004. – 960 с.

382. Уайт, Л. Избранное: Эволюция культуры / Л. Уайт. – М.: РОССПЭН, 2004. – 1064 с.

383. Углинская, Н.А. Кризис культуры как процесс смены ценностей / Н.А. Углинская // Вестник Томского государственного университета. – Сер. Философия. Социология. Политология. – 2012. – № 4 (20). – С. 87-94.

384. Уемов, А.И. Системный подход и общая теория систем / А.И. Уемов. – М.: Мысль, 1978. – 272 с.

385. Уколова, В.И. Античное наследие и культура раннего средневековья (конец V – начало VII века) / В.И. Уколова. – М.: Наука, 1989. – 320 с.

386. Урсул, А.Д. Новая глобальная революция в науке / А.Д. Урсул // Вопросы философии. – 2019. – № 8. – С. 104-112.
387. Усовская, Э.А. Постмодернизм / Э.А. Усовская. – Минск: Тетра Системс, 2006. – 256 с.
388. Усоскин, В.М. Теории денег / В.М. Усоскин. – М.: Мысль, 1976. – 228 с.
389. Фарсинг, С. Искусство. Всемирная история / С. Фарсинг. – М.: Мagma, 2016. – 576 с.
390. Федр Бабрий. Басни. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1962. – 262 с.
391. Фейерабенд, П. Наука в свободном обществе / П. Фейерабенд. – М.: АСТ, 2010. – 378 с.
392. Филатова, О. Внебрачные узлы / О. Филатова // Story. – 2012. – № 08 (50). – С. 108-123.
393. Филиппов, Л. Грамматология Жака Деррида / Л. Филиппов // Вопросы философии. – 1978. – № 1. – С. 157-164.
394. Философия XX века. – М.: ЦИНО общества «Знание» России, 1997. – 288 с.
395. Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Росс. филос. конгресса: в 5 т. – М.: Современные тетради, 2005.
396. Философия в современной культуре: новые перспективы (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. – 2004. – № 4. – С. 26-27.
397. Философия, религия, культура / Отв. ред. Г.М. Тавризян. – М.: Наука, 1982. – 398 с.
398. Философско-религиозные истоки науки. – М.: ИФ РАН, 1997. – 319 с.
399. Фокина, Н.И. Современная западная философия / Н.И. Фокина. – М.: Проспект, 2009. – 336 с.

400. Флиер, А.Я. История культуры как смена доминантных типов идентичности (начало) (републикация) / А.Я. Флиер // Культура культуры. – 2020. – № 3. [Электронный ресурс]. URL: <http://cult-cult.ru/cultural-history-as-a-change-dominant-identity-types/> (дата обращения: 20.10.2020 г.).

401. Флиер, А.Я. Культурная социодинамика: многообразие возможностей / А.Я. Флиер // Культура культуры. – 2016. – № 1. [Электронный ресурс]. URL: <http://cult-cult.ru/sociodynamics-of-culture-a-variety-of-possibilities/> (дата обращения: 20.09.2020 г.).

402. Флиер, А.Я. Культурология для культурологов / А.Я. Флиер. – М.: Академический Проект, 2000. – 496 с.

403. Фуко, М. Рождение клиники / М. Фуко. – М.: Смысл, 1998. – 307 с.

404. Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко. – М.: Прогресс, 1977. – 488 с.

405. Фуко, М. Это не труба / М. Фуко. – М.: Художеств. журнал, 1999. – 144 с.

406. Хабермас, Ю. Модерн – незавершённый проект / Ю. Хабермас // Вопросы философии. – 1992. – № 4. – С. 40-53.

407. Хабермас, Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас. – М.: Издательство «Весь Мир», 2003. – 416 с.

408. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с.

409. Хакен, Г. Синергетика / Г. Хакен. – М.: Мир, 1980. – 404 с.

410. Хакен, Г. Синергетика. Иерархии неустойчивостей в самоорганизующихся системах и устройствах / Г. Хакен. – М.: Мир, 1985. – 424 с.

411. Харт, К. Постмодернизм / К. Харт. – М.: ГРАНД: Фаир-Пресс, 2006. – 261 с.

412. Хёйзинга, Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры / Й. Хёйзинга. – М.: Прогресс-традиция, 1997. – 416 с.

413. Хёйзинга, Й. Тени завтрашнего дня. Человек и культура. Затемнённый мир: Эссе / Й. Хёйзинга / Сост., пер. и предисл. Д. В. Сильвестрова. Комм. Д. Харитоновича. – СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2010. – 345 с.

414. Хлыщёва, Е.В. Мультикультурализм – глобальный «Вызов» для Европы / Е.В. Хлыщёва // Известия ВГПУ. Серия «Социально-экономические науки и искусство». – 2009. – № 3. – С. 63-68.

415. Цельс, А.К. О медицине / А.К. Цельс / Пер. Ю. Ф. Шульца. Вступ. ст. и ред. В. Н. Терновского. – М.: Наука, 1959. – 408 с.

416. Чекалов, К.А. Маньеризм во французской и итальянской литературах / К.А. Чекалов. – М.: Наследие, 2001. – 208 с.

417. Человек и социокультурная среда. Сборник обзоров / Под общ. ред. П.С. Гуревича. – М.: ИНИОН, 1993. – 174 с.

418. Чернокозов, А.И. История мировой культуры / А.И. Чернокозов. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1997. – 480 с.

419. Чешков, М.А. «Новая наука», постмодернизм и целостность современного мира / М.А. Чешков // Вопросы философии. – 1995. – № 4. – С. 24-35.

420. Шашкевич, П.Д. Эмпиризм и рационализм в философии Нового времени / П.Д. Шашкевич. – М.: Мысль, 1976. – 301 с.

421. Швейцер, А. Культура и этика / А. Швейцер. – М.: Прогресс, 1973. – 343 с.

422. Шермазанова, С.В. Влияние информационной революции на изменение социально-трудовых отношений / С.В. Шермазанова // Вестник МГУС. – 2008. – № 1 (4). – С. 29-34.

423. Ширков, И.Е. Динамика культуры / И.Е. Ширков. – Минск: БГУ им. В.И. Ленина, 1980. – 109 с.

424. Шпенглер, О. Закат Европы / О. Шпенглер. – М.: Эксмо, 2006. – 800 с.

425. Штаерман, Е.М. Кризис античной культуры / Е.М. Штаерман. – М.: Наука, 1978. – 183 с.
426. Штейгервальд, Р. Третий путь Маркузе / Р. Штейгервальд. – М.: Международные отношения, 1971. – 343 с.
427. Шрамкова, Г.И. Искусство Возрождения. Италия. Нидерланды. Германия. Франция / Г.И. Шрамкова. – М.: Изобразительное искусство, 1977. – 368 с.
428. Щавелёв, С.П. Сообщества философов уходят в прошлое. Их заменяет сообщество учёных, мыслящих философски / С.П. Щавелёв // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. – 2019. – Т. 44. – № 3. – С. 533-546.
429. Щедрина, Г.К. Эстетика сегодня: состояние, перспективы / Г.К. Щедрина // Материалы научной конференции. 20-21 октября 1999 г. Тезисы докладов и выступлений. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 1999. – С. 97-99.
430. Щипков, А.В. Системный кризис общества и состояние посткапитализма / А.В. Щипков // Вопросы философии. – 2019. – № 9. – С. 40-49.
431. Эко, У. Средние века уже начались / У. Эко // Иностранная литература. – 1994. – № 4. – С. 258-267.
432. Элиаде, М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость / М. Элиаде. – СПб.: Алетейя, 1998. – 249 с.
433. Эпоха Реформации. Европа / А.Н. Бадак, И.Е. Войнич, Н.М. Волчек и др. – Минск: Харвест, 2002. – 624 с.
434. Эстетика на переломе культурных традиций. – М.: ИФ РАН, 2002. – 237 с.
435. Эстетика на пороге XXI века: Материалы «круглого стола» // – Свободная мысль. – 1992. – № 9. – С. 30-35.

436. Эстетика: Словарь / Под общей ред. А. А. Беляева и др. – М.: Политиздат, 1989. – 447 с.
437. Юдин, Э.Г. Методология. Системность. Деятельность / Э.Г. Юдин. – М.: Эдиториал УРСС, 1997. – 444 с.
438. Яворская, Н.В. Западноевропейское искусство XIX века / Н.В. Яворская. – М.: Изд-во Академии художеств СССР, 1962. – 78 с.
439. Яковлев, В.А. О востребованности диалектики в эпоху постмодернизма / В.А. Яковлев, Л.В. Суркова // Вестник Московского университета. – 1998. – Серия 7. Философия. – № 3. – С. 51-68.
440. Яценко, В.М. История зарубежной литературы второй половина XX века / В.М. Яценко. – М.: Флинта, 2012. – 312 с.
441. Сафонік, Л.М. Еклектика яке спосіб пізнання / Л.М. Сафонік. Автореф. ... дис. канд. філос. н. – Львів, 1996. – 23 с.
442. Ancient Faces. Mummy Portraits from Roman Egypt / Susan Walker (Ed.). – New York: Metropolitan Museum of Art; Routledge, 2000. – 176 p.
443. Barilli, R. Maniera moderna e manierismo / R. Barilli. – Milano: Feltrinelli, 2004. – 308 s.
444. Bloom, H. The western Canon / H. Bloom. – New York: Riverhead books, 1995. – 564 p.
445. Bostrom, N. A history of transhumanist thought / N. Bostrom // Journal of Evolution and Technology. – 2005. – Vol. 14 (1). – P. 1-25.
446. Cantimori, D. Umanesimo e religione nel Rinascimento / D. Cantimoti. – Torino: Einaudi, 1975. – 317 p.
447. Deconstruction and Criticism. – N.Y.: The Seabury Press, 1979. – 256 p.
448. Easthope, A. British post-structuralism since 1968 / A. Easthope. – L., N.Y.: Routledge, 1988. – 255 p.
449. Eisenstein, E.L. The Printing Revolution in Early Modern Europe / E.L. Eisenstein. – N.Y.: Cambridge University Press, 1983. – 406 p.

450. Estetyka transkulturowa / Red. K. Wilkoszewska. – Krakw: Universitas, 2004. – 176 s.
451. Friedman, M. Money and economic development. The norowitz lectures of 1972 / M. Friedman. – N.Y.: Praeger Publishers, 1973. – 67 p.
452. Foster, H. Art Since 1900: Modernism, Antimodernism, Postmodernism / H. Foster, R. Krauss, Y.-A. Bois, B. Buchloh. – London: Thames & Hudson, cop. 2004. – 704 p.
453. Harris, M. Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture / M. Harris. –N.Y.: Random House, 1980. – 381 p.
454. Innes, Ch. Avant-Garde Theatre 1892-1992 / Ch. Innes. – L.: Routledge, 1993. – 272 p.
455. Jameson, F. Postmodernism or the cultural logic of late capitalism / F. Jameson // New left rev. – L., 1984. – № 146. – P. 62-87.
456. Kates, S. We Never Change, Do We? Economic Anxiety and Far-Right Identification in a Postcrisis Europe / S. Kates, J.A. Tucker // Social Science Quarterly. – 2019. – T. 100. – № 2. – P. 494-523.
457. Kris, E. Psychoanalytic Explorations in Art / E. Kris. – New York: International Universities Press, 1952. – 358 p.
458. Kroeber, A. Style and Civilizations / A. Kroeber. – N.Y.: Cornell University Press, 1960. – 191 p.
459. Lecky, J. History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe, Volume I / J. Lecky. – [Электронный ресурс] // URL: <http://oll.libertyfund.org/titles/lecky-history-of-the-rise-and-influence-of-the-spirit-of-rationalism-in-europe-vol-1> (дата обращения: 20.10.2020 г.).
460. Lentricchia, F. After the New Criticism / F. Lentricchia. – Chi.: The University of Chicago Press, 1980. – 384 p.
461. Lyon, D. Postmodernity / D. Lyon. – Buckingham: The Open University Press, 1999. – 237 p.

462. Marchetti, V. Gruppi ereticali senesi del Cinquecento / V. Marchetti. – Firenze: La Nuova Italia, 1975. – 294 p.
463. Marenbon J. Early Medieval Philosophy (480-1150): an introduction / J. Marenbon. – L.: Psychology Press, 1988. – 197 p.
464. Mumford, L. Techniques and Civilization / L. Mumford. – N.Y.: Harcourt, Brace and Company, 1934. – 495 p.
465. Perini, L. Libri e lettori nella Toscana del Cinquecento / L. Perini // Ricerche storiche. – 1981. – № 2-3. – P. 573-579.
466. Pinelli, A. La bella maniera: artisti del Cinquecento tra regola e licenza / A. Pinelli. – Torino: Einaudi, 1993. – 207 p.
467. Robert, L.H. Impressionism: Art, Leisure, and Parisian Society / L.H. Robert. – New Haven, London: Yale University Press, 1988. – 324 p.
468. Rozsak, The. Where the Wasteland ends: Political and Transcendence in Postindustrial Society / The. Rozsak. – N.Y.: Doubleday & Company, 1972. – 492 p.
469. Seidlmayer, M. Religios-ethische Probleme des italienische Humanismus / M. Seidlmayer // Germanische-Romanische Monatsschrift. – 1958. – April. – Bd. VIII. – H. 2.
470. Schrag, C.O. Rationality between modernity and postmodernity / C.O. Schrag // S.K. White (ed). Life-World and Politics: between modernity and postmodernity: Essays in Honor of Fred R. Dallmayr. – NotreDame, Indiana. – 1989. – P. 81-106.
471. Schrag, C.O. The Self After Postmodernity / C.O. Schrag. – New Haven & London: Yale University Press, 1997. – 176 p.
472. Spiz, L.W. Renaissance Humanism: Foundations, Forms, and Legacy / L.W. Spiz. – Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988. – 380 p.
473. The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture. (Ed. by Hal Foster). – Washington: Bay Press, 1983. – 159 p.

474. The Cambridge History of Renaissance philosophy, ed. G. Skinner and E. Kessler. – Cambridge: University Press, 1988. – 259 p.
475. The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science. By Kevin van Bladel. – Oxford: Oxford University Press, 2009. – 278 p.
476. Weir, D. Decadence and the Making of Modernism / D. Weir. – Amherst: University of Massachusetts Press, 1995. – 232 p.
477. Welsch, W. Tosamo w epoce globalizacji – perspektywa transkulturowa / W. Welsch // Estetyka transkulturowa / Red. K. Wilkoszewska. – Krakw: Universitas, 2004. – S. 31-47.
478. Welsch, W. Unsere postmoderne Moderne / W. Welsch. – Berlin: Wiley-VCH, 1997. – 364 s.
479. Würtenberger, F. Der Manierismus. Der europäische Stil des sechzehnten Jahrhunderts / F. Würtenberger. – Wien: Anton Schroll, 1979. – 251 s.