

ВВЕДЕНИЕ

Пособие по истории культуры естественно было бы открыть рассуждением о том, что такое культура. Но только определений ее в науке известны сотни, а в задачи этой книги не входит подобное рассмотрение и сопоставление различных их вариантов — это задача пособия по общей культурологии или культурной антропологии. Потому мы ограничимся только краткими замечаниями, необходимыми, чтобы пояснить, с каких позиций автор будет излагать материал.

Большую часть встречающихся в отечественной справочной литературе (с которой обычно сталкивается неспециалист) определений культуры можно свести, как нам кажется, к нескольким общим позициям (существуют, конечно, и другие).

Во-первых, культуру понимают как *уровень развития данного общества* (личности). Высокая общественная культура предполагает больше порядка, хорошую организацию общественной жизни, устойчивость связей. Например, культура Римской империи с ее городами, дорогами, мостами, регулярной армией, центральным управлением была выше культур окружавших Рим варварских народов. Культурный человек образован, начитан, вежлив, в нем можно предположить более сложную организацию внутренней жизни и дисциплину мышления.

Во-вторых, культурой называют *совокупность материальных и духовных ценностей*, выработанных данным обществом (те самые города, мосты, книги, музыку, систему политического устройства, мифологию и т. п.).

Здесь необходимы пояснения. *Ценность* — понятие едва ли не такое же расплывчатое, как *культура*. Достаточно сказать, что ценностью можно назвать и материальный предмет, который стоит много денег, и сами деньги как всеобщий эквивалент стоимости, и надмирную сущность (например Бога), и отношение между людьми (например, дружбу), и состояние индивидуума или коллектива (например, безопасность), и отвлеченное понятие (например, добро), и идеологическую конструкцию (например, Родину — мы имеем в виду сейчас не населенный пункт или страну, где вы родились, а идеологему, развернутую политическую метафору — ту Родину с прописной буквы, которая растит своих сынов и дочерей, зовет их

на подвиг, ждет от них героических деяний, наказывает за предательство...). Устойчивое сочетание «материальные и духовные ценности» в советской и постсоветской философии и науке означает совокупность материальных объектов (зданий, заводов, автомобилей, телевизоров, памятников, дорог и т. п.) и в широком смысле текстов (литературных, музыкальных и проч. сочинений, спектаклей, кинофильмов...), выработанных и накопленных данным обществом. Есть и ценности никем не «выработанные» — например, природные ресурсы. Граница между этими категориями расплывчата, способ существования «духовных ценностей» спорен, а само это сочетание (как и сочетание «духовная культура») с трудом переводится на многие иностранные языки. Тем не менее, мы сочли возможным использовать привычное, устоявшееся в отечественной науке сочетание «духовная культура» в названии этой книги, чтобы подчеркнуть, что ее предмет не включает народной архитектуры, костюма, ремесел и проч. что традиционно относится этнографами к сфере «материальной культуры». Заметим однако, что все эти «материальные» стороны традиционной жизни были, тем не менее, полны значения, мифологического и магического смысла, то есть «духовного» содержания. Познакомиться с народно-магическим смыслом веника или воды, березы или горшка у разных славянских народов можно, например, обратившись к монументальному справочному изданию — этнолингвистическому словарю «Славянские древности» (М., 1995. Т. 1).

В третьих, культуру определяют как *способ деятельности* данного общества, при помощи которого оно достигло своего уровня и выработало (произвело) свои ценности.

Эти подходы в принципе не противоречат один другому, но взаимно дополняют друг друга, не являясь по отдельности универсальными. Они напоминают лучи света, брошенные с разных сторон на один и тот же предмет. Причем брошенные не случайно. Принятие любого из определений предполагает методологическую установку, что существуют определенные уровни (стадии) развития, складывающиеся в некоторую «лестницу», на ступенях которой и располагаются общества. Высота положения зависит от того, сколько и каких ценностей они произвели, чем и определяется уровень их культуры.

Но ценности бывают разные. Несколько деревяшек, которые центральноавстралийский абориген считал священными предметами, имели для него, возможно, куда большую ценность, чем высшие достижения нашей культуры для нас. Возьмем лимузин как знак

очевидного богатства и романы Толстого или Достоевского как знак высокой духовности. Но если вы уже заработали на один лимузин и потеряли его — заработаете и на второй; а если вы даже полностью разорены, не стоит стреляться: почти всегда у вас остается шанс восстановить потерянное. А нет — и так проживете, как живет абсолютное большинство населения планеты. Если бы не были написаны «Война и мир» или «Братья Карамазовы», русская и мировая культура была бы иной, конечно — беднее, но не прекратила бы функционировать. Впрочем, еще никто не проверял, какая часть говорящих по-русски вообще прочла «Войну и мир» целиком хотя бы в школе. Вероятно, все же меньшинство. Но русская культура не перестала из-за этого существовать, да и не читавшие романа не испытывают по этому поводу особого дискомфорта.

А вот без священных предметов (так называемых *чуринг*) нормальное существование как каждого центральноавстралийского аборигена, так и всей культуры его племени, было *невозможно*. Небольшие деревяшки-*чуринги* считались у австралийцев физическим воплощением тел предков. С точки зрения их функционирования, чуринги сравнивали с архивными документами в современном обществе¹. Хотя если принять во внимание приписывавшуюся им огромную ценность, их можно сопоставить разве что с деньгами — единственной, пожалуй, ценностью, без которой современный мир уже не может в принципе себя помыслить. Но деньги не являются ценностью сами по себе, они только замещают и представляют другие ценности — материальные и духовные, по крайней мере те, которые можно купить. Без этой связи золото станет просто ювелирным и техническим металлом, а купюры — цветной бумагой. Так и чуринги являются ценностью потому, что *представляют* предков данного коллектива, живших в незапамятные времена, чуринги осмысливаются как священные и потому превосходящие ценностью нынешнее время (подробнее об этом мы скажем в гл. 1). Представляют, конечно, не так, как представляет для нас прабабушку старая фотография: чурингу считали собственно *телом*, куда переселился предок. Связь между деньгами и представляемыми ими ценностями — условная, договорная, простые отношения эквивалентности, а связь между чурингами и священными предками — объективная, сверхъестественно-магическая. Но сами по себе, без этой связи, чуринги — просто деревянные или камни.

¹ См.: *Леви-Строс К.* Неприрученная мысль // *Леви-Строс К.* Первобытное мышление. М., 1994. С. 302–303.

Таким образом, в двух весьма несходных человеческих обществах — современном глобализированном и традиционном центральноавстралийских аборигенов — мы находим почти сопоставимые системы основных ценностей, общим для которых является лишь то, что функция материального эквивалента высшей ценности доверена предметам, которые сами по себе относительно мало ценны, а то и вовсе никчемны. Но как тогда сравнивать несравнимое? Можно говорить, что за последние полтора века наше общество поднялось на новую ступень технического развития, создав невиданные ранее средства транспорта, связи, хранения и обработки информации. *По этому признаку* — признаку технического прогресса — наше общество двадцатого века выше себя же в девятнадцатом, а современное «западное» (в широком смысле, то есть включая, например, Японию или современную Австралию и Новую Зеландию) общество выше современного русского или китайского. Но все они по этому признаку *не выше* общества австралийских аборигенов (как оно было описано этнографами), поскольку создание технических приспособлений не было для австралийцев *ценной* деятельностью (их орудия просты даже по сравнению с другими первобытными народами), а ее результаты — абсолютной ценностью. Действительно ценным там было сохранение священных предметов, гарантирующее благополучие и успех всех и каждого.

Подобные рассуждения можно было бы произвести и избрав другой критерий сравнения, скажем, социальное устройство или правовую систему. Современное западное правовое государство работает (с точки зрения обеспечения прав конкретного человека) значительно лучше, чем государства Третьего мира или постсоветские (даже ставящие перед собой цель построения современного правового государства — хотя далеко не все современные общества и общественные силы действительно считают это своей целью). Но все они не «лучше» и не «хуже» традиционного общества, где идея «прав человека» не имеет никакого смысла и просто не будет понята, а функционирование законов коллектива обеспечивается куда более сильными механизмами, чем правовая система и силовые структуры — авторитетом сакральной традиции и диктатом общественного мнения небольшого коллектива людей. Это другое общество. С известными натяжками его можно сравнивать с теократией¹ — но не с

¹ Дословно — «власть Бога», государственное устройство, при котором общество управляется священнослужителями, а гражданские ценности заменяются религиозными.

правовой либеральной демократией, потому что фундаментальное различие ценностей не дает оснований для сравнения¹.

Мы видим, что определение культуры, содержащее идею уровня (стадии) развития культуры, не универсально: неясно, по каким критериям определять этот уровень. К тому же сам абориген, вероятно, предпочел бы говорить не об уровнях развития, но о степенях упадка своей культуры (почему это так, пойдет речь в гл. 1); стадий прогресса его общество вообще не знает. Выработать определение, «работающее» для всех типов культуры, возможно, с точки зрения автора, в рамках так называемого знакового (семиотического) подхода к культуре. Тогда любой факт культуры будет рассматриваться прежде всего как *знак*, несущий и передающий некоторую информацию, и элемент определенной системы знаков. Скажем, здание в городе несет информацию о том, когда оно построено, об инженерных и художественных особенностях той эпохи, о тогдашней моде, представлениях о красоте, вкусах архитектора. При этом, будучи сложным знаком, оно оказывается «текстом» языка архитектурных (шире — художественных) стилей, «инженерного» языка и др. («Текст» мы понимаем в широком смысле — как любую значимую последовательность знаков; слово «значимую» не следует толковать слишком узко: какое-то значение имеет даже бессмыслица.) Одновременно здание — «слово» в «тексте» улицы, города и т. д.

Другой пример. Большая скала или огромное дерево в чистом поле находятся за пределами культуры (в сфере «природы»), пока они представляют для человека только самих себя, как любой естественный объект. Но представим, что в окрестностях живет первобытное племя, которое почитает скалу или дерево как святыню. При этом к объекту поклонения может быть даже запрещено прикасаться. Но он становится фактом культуры данного племени.

Перенесемся в Средневековье. Возможно, что неподалеку от скалы расположено село, жители которого пересказывают легенду, что скала — это на самом деле окаменевший древний богатырь. Или что под этим деревом знаменитый князь, владыка окрестностей, не-

¹ Конечно, можно попытаться предложить объективные «гуманистические» критерии иерархизации обществ. Но и эти критерии, увы, придется отвести, поскольку даже такие казалось бы базовые ценности как человеческая жизнь и базовые права человека, не могут претендовать на статус универсальной ценности всех времен и народов — а значит, основания сравнения обществ. Сравнение же по не-универсальному критерию не может не вызвать вопроса, почему именно этот критерий был принят в качестве основания?

когда встречался со своей возлюбленной. Скала и дерево вновь оказываются фактами культуры.

Наконец, представим современное общество. Большая скала или дуб-исполин могут стать фактами культуры, если будут осмыслены как *достопримечательности*. С приездом первых экскурсантов они становятся в чем-то равноправными со старинным собором или живописным полотном в музее как такой же факт культуры (равноправными, но не равноценными).

Но что приобретает камень, становясь предметом поклонения, основой легенды или достопримечательностью для туристов? Прежде всего **ценность**: в первом случае как средоточие священного, во втором — как напоминание о великом прошлом, в третьем — как необычная для этой местности диковина. Во всех случаях он становится существен, **значим** для данной культуры, приобретает некоторое *значение* сверх простой тавтологии (камень есть камень).

Итак, любой факт культуры можно рассматривать как знак, представляющий нечто незнаковое, но имеющее ценность (или «анти-ценность») для человека. Но для определения знакового явления следует установить его форму, содержание и функцию.

В рамках знакового подхода культура, с точки зрения ее *формы*, предстает как сложно организованная система систем знаков. Как писал известный филолог и культуролог Ю. М. Лотман, «все многообразие отграничений культуры от не-культуры, по сути дела, сводится к одному: на фоне не-культуры культура выступает как *знаковая система*»¹.

Знаки культуры несут какое-то содержание, информацию, которой носители этой культуры располагают о себе и мире. Совокупность этой информации составляет *содержание* культуры. Знаки культуры в некотором смысле надындивидуальны, поскольку ни один язык культуры (а таких языков множество — от системы дорожных знаков до языка одежды или архитектурных сооружений), в том числе и «основной», то есть естественный (словесный) язык, задающий другим структуру и способы функционирования, не умещаются в одной, даже гениальной голове (исключения составляют частные «подъязыки» небольшого объема, типа тех же дорожных знаков). Никто не знает *всех* слов даже родного языка; в повседневной жизни мы не используем и сотой их части (значительное общее количество получается за счет имен собственных, в том числе географических названий, науч-

¹ Лотман Ю. М., Успенский Б.А. О семиотическом механизме культуры // Лотман Ю. М. Избранные статьи: В 3 т. Т. 3. Таллинн, 1993. С. 326.

ных и производственных терминов, диалектных, устаревших и прочих слов). Так же, соответственно, надындивидуально и содержание культуры: никто не владеет всей ее полнотой, даже родной, не говоря о всемирной. Но обычно каждый человек, кроме своих индивидуальных знаний и представлений, владеет некоторым базовым, основным для данной культуры набором воззрений, которые определяют его мировидение и свидетельствуют о его принадлежности к данной культуре. Этот набор получил в науке название «модель мира». Филолог и культуролог В. Н. Топоров определил ее как «сокращенное и упрощенное отображение всей суммы представлений о мире внутри данной традиции, взятых в их системном и операционном аспектах»¹. Последние слова означают, что культура хранит сведения о прошлом, причине, способе существования явлений (операционный аспект: как это сделано? как произошло? почему?) и о настоящем положении дел (системный аспект: что это такое? с чем это связано?), на основании которых возможно прогнозирование будущего. Но мы уже подошли к функции культуры.

Культура как знаковый феномен имеет следующие функции:

а) *фиксация информации* в различных текстах на «языках» культуры (по Ю.М. Лотману, культура — «ненаследственная память коллектива»²);

б) *осуществление коммуникации* в обществе во времени (передача информации от поколения к поколению) и в пространстве (обмен информацией современников) — коммуникативная функция; впрочем, реально существует только один тип коммуникации, протекающий и в пространстве, и во времени, но могущий быть непосредственным и опосредованным — например, при помощи книг;

в) получение новой информации и преобразование имеющейся — *когнитивная функция*; культура выступает в ней как орудие познания мира и его категоризации, то есть превращения непонятного — в понятное, беспорядочного, хаотического, нерасчлененного — в упорядоченное, расчлененное. Как заметил однажды филолог и культуролог Вяч. Вс. Иванов, культура — способ преодоления хаоса. И это, возможно, главная ее функция.

Теперь несколько слов собственно о задаче этой книги.

Одним из подходов к решению центральной проблемы, которая стоит перед гуманитарными науками, а именно проблемы Человека,

¹ Топоров В. Н. Модель мира // Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 2. М., 1992. С. 161.

² Лотман Ю. М., Успенский Б. А. О семиотическом механизме культуры. С. 328.

может быть путь через исследование конкретных этнокультурных типов. Этнокультурным типом мы называем культуру конкретного этноса (т.е. сообщества людей, объединенного общностью языка, основных представлений о мире и человеке и как правило — территории и практики социальной жизни) в том виде, в каком она доступна наблюдению на определенном этапе своего развития, желательно — ограниченном некоторыми хронологическими рамками. То есть этнокультурные типы сменяются в пространстве и изменяются во времени. Причем «временные» изменения могут в различных типах культуры быть как медленными, едва ощутимыми (что позволяет рассматривать традиционную крестьянскую культуру восточных славян на протяжении почти тысячелетнего отрезка времени от Крещения Руси до первой трети XX в., а то и до сего дня, как по многим параметрам единое целое), так и головокружительно быстрыми (ср. изменения, произошедшие в американской, западноевропейской и некоторых других культурах за последние 50–60 лет, позволившие говорить о переходе от «индустриального» к «постиндустриальному» обществу, а затем — с развитием компьютерной техники — к «информационному», а также от разных форм авторитаризма и тоталитаризма — к правовому государству). Предметом рассмотрения в данной книге будет один из таких этнокультурных типов — культура русского крестьянства XIX — начала XX в., известная из непосредственных наблюдений ученых и описываемая — что является неизбежным в рамках такой книги упрощением — как единое целое, по возможности с учетом региональных различий.

Формирование рассматриваемого — как и любого — типа культуры стало возможным благодаря серии культурных факторов, веками влиявших на жизнь людей. Их мы и рассмотрим в книге. Прежде всего следует иметь в виду, что сложный организм культурного типа формировался чрезвычайно долго. Рядом с относительно новыми влияниями научный анализ выделяет в нем пласты, восходящие к глубокой древности. И хотя далеко не всегда корректно (хотя это не раз пытались делать) объяснять особенности жизни далеких эпох на основании наблюдений современных первобытных (архаических, традиционных) коллективов, нельзя считать такую возможность вовсе закрытой (наши возражения против «стадиальных» концепций вовсе не означают декларации непроницаемости друг для друга различных культур и невозможности их типологического сопоставления). Потому в первой главе книги рассматриваются общие проблемы «мифологического» мышления и древних представлений о происхождении, устройстве и судьбах мира. Следы этих представлений

обнаруживаются и в русском народном мировоззрении. Следующие главы посвящены основным культурным факторам, сформировавшим интересующий нас тип: славянской мифологии, тесно связанной с календарно-трудовым циклом и православной христианской религии с ее кульминационными (святость) и периферийными (ереси, секты) явлениями. Мы сочли возможным не излагать основных положений христианства (это задача учебника религиоведения или богословия), но зато остановились на народной «смеховой» культуре, фольклоре и народной книжности, тесно связанными как с литературными источниками, так и с устной традицией. Нашей целью было дать читателю хотя бы общее представление о том, в какой культурной атмосфере жил русский крестьянин в недавнем прошлом, в каких сферах протекала его духовная жизнь.

Автор намеренно отказался от попыток создать видимость объективности, изложения истины в последней инстанции. И дело не только в том, что самим ученым далеко не все ясно, что существуют разные научные направления, школы, лидеры и приходится поневоле симпатизировать одним и не соглашаться с другими. Следует учитывать, что гуманитарному знанию по самой его природе, воспроизводящей природу человеческую, присуще многоголосие и поливариантность, менее возможные, скажем, в науках о природе. И это хорошо: каждый голос приносит свое. Потому желательно, даже не соглашаясь с тем или иным автором, все же принимать во внимание его точку зрения (конечно, исключая сочинения недобросовестные или основанные на фантастических измышлениях). Потому мы объединяли в книге достаточно разнородные источники, надеясь, что они дополняют друг друга и создадут более-менее цельную картину отечественных славянских исследований. По тем же причинам читателя не должно пугать обилие слов типа «возможно», «вероятно», «по-видимому» и т. п. Приходится примириться с тем, что как только наука от ясных, зафиксированных данных обращается к попыткам реконструировать древнее, забытое, утраченное, можно говорить лишь о большей или меньшей степени вероятности ее построений. Таким образом, вторая задача книги — подготовить читателя к восприятию современной научной ситуации. Чью точку зрения принять, чью отвергнуть, он разберется сам.

* * *

Изучение традиционной восточнославянской духовной культуры длится уже не первое столетие. Только для периода XVIII — пер-

