

это чудо. Писатель придаёт каноническому мифу вознесения, который поэтичен сам по себе, особую символическую поэтичность в народном духе: чистые простыни ассоциируются с белоснежными ангельскими одеждами, с девственностью, и вместе с Ремедиос они возносятся к высотам небес.

Вознесение доказывает, что Ремедиос достойна неба как человек, наделенный райской безмятежностью, но также становится очевидным, что для магического реализма Маркеса свободы от земной жизни и земных страстей достаточно, чтобы войти в божественный мир. Таким образом, в романе святость не является результатом драматических подвигов, она напрямую связана с «глупостью» Ремедиос, и сама Ремедиос воспринимается людьми в романе как природная аномалия, следствием которой являются безгрешность и святость. Ремедиос является одной из самых одиноких фигур в своей семье и во всем роду Буэндия. Но она единственная в романе не страдает от одиночества. «Ремедиос Прекрасная стала блуждать в пустыне одиночества, не испытывая, впрочем, от этого никаких мук, и постепенно становилась взрослой во время своих снов, лишенных кошмаров, своих бесконечных купаний, беспорядочной еды, долгого и глубоко молчания, за которым не крылось никаких воспоминаний [4, с. 258].

Эпизод с Ремедиос важен тем, что он показывает суть народного мышления жителей Макондо и Латинской Америки в целом, основной характеристикой которого является сосуществование языческих и христианских представлений. Известно, что особенностью католицизма в Латинской Америке является его слитность с народной культурой. Поэтому народная форма католической веры называется народным католицизмом, в котором синтезировались элементы мифологии индейских народов, христианский мифологизм и обрядовость, народные бытовые суеверия. Ярчайшее порождение этой культуры – мексиканские карнавализованные празднества (особенно «День мертвых»). Особенностью католицизма является широкое, экзальтированное почитание богородицы. В 1950 году католическая церковь признала догмат о ее телесном вознесении. В Латинской Америке чрезвычайно широко распространен культ богородицы или девы, который уходит своими корнями еще в дохристианские времена. Во времена христианизации индейцы сохранили свою веру в языческих богов, в частности в богинь земли и плодородия. Индейцы, участвовавшие в строительстве католических церквей, клали под алтарь статуэтки своих божков и богинь, и продолжали им поклоняться, присутствуя на мессах. [1, с. 154].

В образе Ремедиос слились древние народные верования, католическое почитание богородицы, реальные жизненные впечатления автора. Создавая этот роман, Маркес опирался на воспоминания своего детства. В основе истории Ремедиос лежит реальная история, свидетелем которой был Маркес. Мать девушки, опорочившей себя связью с неким мужчиной, отправила ее в другой город, а на следующий день, стремясь сохранить лицо и честь своей семьи, рассказывала всем, что ее дочь вознеслась. В романе Ремедиос также представляла угрозу для чести семьи, так как ее постоянно преследовали мужчины и она была причиной беспокойства в селении. Жители Макондо, узнав о смерти четырех мужчин за короткий промежуток времени, увязали их смерть с Ремедиос, хотя сама она была человеком доброжелательным и спокойным и сама по себе не могла быть причиной их смерти. Ремедиос была необъяснимым явлением в жизни Макондо, и смерть этих мужчин также необъяснима. Для народа все, что необъяснимо – опасно, поэтому народная молва придала Ремедиос черты фатальности и сделала из нее фатальную женщину. Чтобы сохранить пристойную репутацию семейства, Урсула или любая другая женщина из семьи могла придумать историю с вознесением, в которую все могли легко поверить. Но дело в том, что у Маркеса Ремедиос действительно возносится на небо. И люди в Макондо уверовали в чудо, зажгли свечи и стали читать заупокойные молитвы.

Таким образом, этот эпизод подтверждает тот факт, что в основе магического реализма лежит народное бытие и народное мышление, чуждое каких-либо догматов и установленных форм, воспринимающее жизнь как вечную метаморфозу [2]. Задача же писателя состоит в том, чтобы подвергнуть народное бытие литературной обработке и внести в него необходимые для книги смыслы. Святость Ремедиос Прекрасной (а вознесение – высшее доказательство её святости) наполнена поистине народным пониманием этого феномена, связана с наивной народной философией, утверждающей ценность не ума, а здравомыслия, не красивых слов, а глубокого молчания, не суеты во имя себя самого, а мудрой созерцательности, не условностей общества, а полной свободы от них, утверждающей ценность простоты, целомудрия и прямодушия, ценность чуда и вечной веры в него. Авторская трактовка святости, как и всё в романе, проникнута мягким и тонким юмором, включает множество смыслов, нюансировок, предполагающих неоднозначность интерпретаций.

Источники и литература

1. Андропова В. П. Колумбия: церковь и общество. – М., 1970
 2. Земсков В. Б. Габриэль Гарсиа Маркес. – М., 1986
 3. Лотман Ю. М. К проблеме типологии культуры // Труды по знаковым системам. III. Тарту, 1967. – С. 30–38.
 4. Маркес Г. Г. Полковнику никто не пишет. Сто лет одиночества. – М., 1989
 5. Настольная книга атеиста. – М.: Политиздат, 1981.
 6. Синявский А. Д. Иван-дурак: Очерк русской народной веры. – М.: Аграф, 2001.
- Храпченко М. Б. Природа эстетического знака // Семиотика и художественное творчество. – М.: Наука, 1977. – С. 7–41.

Сапрыкина М.Ю.

ТЕОРИЯ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИХ ТИПОВ: ИСТОКИ И ПРОБЛЕМЫ

Реализовать принципы системного подхода в теории культуры далеко не просто. Знания о культуре не

составляют единого корпуса текстов. Не существует не только общепринятого определения культуры, но и общего языка для ее описания, общего понимания проблематики культуры. Лишь в последние десятилетия стала оформляться в качестве научной дисциплины культурология. Но и в ее границах имеются существенные различия, обусловленные расхождениями в методологии. Одни культурологи опираются на структурно-функциональный анализ, другие – на философскую антропологию, третьи – на экзистенциализм, четвертые – на психоанализ и т. п. Каждое культурологическое направление, если не сказать каждый отдельный ученый-культуролог, имеет свой категориальный аппарат, свои излюбленные проблемы, свой фактический материал. Мало того, значительная доля сведений о культуре приходит к нам не от ученых, а из художественной литературы, очерков, мемуаров, дневников путешественников. Поэтому существует не один, а много способов системного описания культуры. Ее целостность может выражаться разными средствами, разным языком.

Другая трудность связана с неотчетливостью границ культуры, отделяющих ее от природы, общества, человека, человеческого сознания. Невозможность для нас отграничить культуру от перечисленных феноменов объясняется исторически: до самого последнего времени культура действительно была «накрепко привязана» к определенному социуму. Передавались и переходили от народа к народу лишь ее отдельные элементы. Но в эпоху научно-технической революции, массового искусства, формирования мирового сообщества не только отдельные элементы культуры, но и целые культурные комплексы как бы «отрываются» от родной почвы, начинают свободно переноситься из страны в страну. И, что еще более важно, начинают прорисовываться общие контуры общечеловеческой земной цивилизации, выявляются универсалии культуры интеллектуального, нравственного, правового, эстетического характера, что, однако, не приводит к стиранию различий между разными этническими и региональными культурами, а делает эти различия даже более явными. Культура, становясь планетарной и общечеловеческой, все больше обнаруживает свою автономию по отношению к обществу, конкретной нации. И тем не менее, без человека и вне общества культура существовать не может. Мы фактически изучаем и описываем не культуру как таковую, а ее социальные типы, исторические модификации.

Системы, модели, типы в общественных науках строились еще в античной и средневековой науке, хотя тогда никто не употреблял таких слов, как «моделирование», «типологизация». Как осознанная методологическая проблема системный подход возник в XX столетии. И эта проблема состояла не в том, чтобы добиться большей строгости в рассуждениях и выводах, а в том, чтобы преодолеть господствовавший долгое время описательно-исторический метод. Для археологии и этнографии до сих пор характерно то, что культурные предметы, явления группируются по их внешнему сходству или по территориальной общности. Функциональная и смысловая связь между ними часто не осознается и даже не ищется. Описываются особенности, элементы культуры, но не сама она как система. Отсюда возникает впечатление невообразимой пестроты и хаотичности культур, которые могут содержать в себе все, что угодно: милосердие и каннибализм, служение идеалу и безудержное честолюбие и т. п.

Описательно-классификационный метод опирался в XIX столетии на то убеждение, что все примитивные, дописьменные культуры принадлежат к одному «первобытному» типу, отличаясь лишь «экзотическими» чертами. Поэтому этнографы брали материал из самых различных источников, соединяя наблюдения, сделанные в разное время в разных частях света. Во второй половине XIX в. этнография все больше приобретает вид теории: ассимилируется дарвиновская идея эволюции, используется сравнительно-исторический метод. Намечается сближение этнографии с философской антропологией, философией истории, социологией, психологией. Как итог этих тенденций появляется термин «этнология», который подчеркивает достижение этнографией теоретической зрелости.

Этнография прошлого века испытала на себе влияние позитивизма Конта, а позднее – Спенсера. Согласно схеме, выработанной Контом, все народы в своем развитии проходят тождественные стадии. Социокультурная эволюция является интеллектуальной, духовной. Интеллектуальные типы и являются типами культуры. Первый из них по времени, соответствующий первобытности, строится на основе мифа и религии. Второй, средневековый, основывается на метафизике, т. е. признании мира «скрытых сущностей», которыми объясняется все видимое, явленное. Новейший – или позитивный тип культуры, по Конту, основан на науке, которая отвергает религию и метафизику и объясняет мир путем установления естественных, эмпирически наблюдаемых взаимозависимостей. Почувствовав, однако, недостаточность естественно-эмпирической основы для утверждения твердых норм и ценностей, Конт в конце жизни стал разрабатывать новую «религию человечества», соответствующую ей символику и догматику, вступая тем самым в противоречие со своим идеалом позитивно-рациональной культуры.

На основе идей Дарвина, Конта, Спенсера формируется направление, получившее название эволюционизма. В работах Ба-хофена, Тейлора, Мак-Леннана, Моргана выступает стремление выявить общее в культуре, представляемой как результат психического единства человечества, найти сходные явления в культурах разных народов. При этом отдельные элементы культуры рассматриваются преимущественно как индикаторы общекультурного развития, позволяющие отнести данное общество к тому или иному этапу эволюционного процесса.

Э. Тейлор – один из наиболее выдающихся ученых-эволюционистов, исследуя материальную культуру дописанных народов, пришел к выводу, что «плотничьи изделия, рыболовные сети или удочки, охотничьи стрелы или копья, способы добывания огня, приготовления пищи на костре, сучивание веревок и плетение корзин повторяются с удивительным однообразием в образцах всех коллекций, иллюстрирующих быт отсталых обществ от Камчатки до Огненной Земли и от Дагомеи до Гавайских островов»¹.

Труды классических эволюционистов, в особенности Г. Л. Моргана, явились ценным вкладом в изучение культуры. В них собран богатый материал, утверждается идея закономерного развития общества. Однако дальнейшее развитие науки показало слабости эволюционизма, обусловленные прежде всего пренебрежением процессом взаимовлияния культур, этнической и географической реальности.

Попыткой преодолеть ограниченность эволюционизма явились труды ученых культурно-исторической школы, сложившейся в конце XIX в. в Германии. Предшественником ее считается Ф. Ратцель, с именем которого связана постановка вопроса о культурных контактах, переселениях, заимствованиях, подражании – как механизмах и содержании историко-культурного процесса. Другой представитель этой школы – Л. Фробениус – предложил понятие «культурного круга». Его концепция была названа впоследствии «диффузионизмом». Суть ее в том, что любой предмет, обычай, обряд рассматриваются как продукты творческого акта, который лишь однажды (если не принимать во внимание случайных совпадений) происходит в истории. Возникнув в одном месте, культурный предмет распространяется в периоды миграций, военных походов на значительное расстояние, подобно тому, как от камня, брошенного в воду, равномерно расходятся круги.

Развитие культуры объяснялось, таким образом, уже не закономерной линейной эволюцией от примитивных состояний к более высоким, а более или менее случайным сочетанием творчества

и заимствований. Подобный вывод ученые считали оправданным, поскольку сходство найденных на значительном расстоянии друг от друга предметов не вытекало с необходимостью из их функционального назначения. Например, во многих местах встречались глиняные сосуды с одинаковым орнаментом или луки с четырьмя насечками. Можно было бы предположить вместе с эволюционистами, что каждый народ сам «доработался» до того или иного результата, сам изобрел сосуд или лук, когда поднялся на соответствующую ступень развития. Однако такому предположению противоречило то, что сходство было не только в функциях, но и в незначительных деталях, которые вряд ли могли появиться примерно в одно время у разных народов.

Но и позиция диффузионистов оказалась уязвимой для критики. Процессы миграции, «диффузии» играют в культурном развитии важную роль. Однако они не происходят механически, а обусловлены состоянием обществ, которые воспринимают те или иные новшества, соотношением ценностных систем культуры-донора и культуры-реципиента. Потребность в контактах и взаимодействиях с другими культурами та или иная культура испытывает не всегда. «Взаимопритяжение» культур сменяется их «взаимоотталкиванием». Скорость заимствований зависит в большей степени от готовности народа-восприемника ассимилировать те или иные чужеродные новшества, нежели от расстояний. Диффузионисты же рассматривали «рассеяние» культуры как процесс, подобный рассеянию вещества или энергии. Они понимали культуру скорее как конгломерат черт, нежели как систему. Сугубый эмпиризм, установление лишь внешнего формального сходства предметов, не позволили им подойти к рассмотрению теоретических системных проблем [1].

Между тем в умозрительной философии идеи целостности культуры, ее закономерной эволюции давно разрабатывались. Отчетливо они были представлены у Гердера, Гегеля, для которых целостность культуры как воплощенного разума была вполне очевидной. Синтез умозрительной дедуктивной философии и эмпирических индуктивных наук, таких как этнография, археология, история, привел мало-помалу к формированию группы теорий, называемых теориями «культурно-исторических типов» или «локальных цивилизаций», которые развивались в разных вариантах Н. Я. Данилевским, О. Шпенглером, А. Тойнби, Ф. Нортропом, П. А. Сорокиным.

Культура трактуется этими учеными как локализованная в пространстве и развивающаяся во времени социально-духовная общность, уподобляемая живому организму. Культура развивается, проходя стадии рождения, созревания, расцвета и гибели. Авторы **этого** направления нередко сочетают объективно-идеалистическую, иногда даже провиденциалистскую точку зрения с естественнонаучным, эволюционным подходом. Подчеркивается обычно роль разума, духовных ценностей, душевного склада

в интеграции культуры. Этот, казалось бы, рационалистический взгляд сочетается с «философией жизни», органицизмом. Культура нередко уподобляется исторической личности, имеющей свое лицо, свой характер.

Социально-политический контекст рассматриваемых теорий связан прежде всего с кризисом европейской культуры и выходом на арену всемирной истории ранее зависимых народов, с их борьбой за свободу. В этом контексте остро встают вопросы национально-культурной самобытности, национального самосознания. Они приобретают особый драматизм для культур, возникших благодаря синтезу различных влияний. Эти вопросы всегда имели большое значение для России, которая находилась на перекрестке культур Востока и Запада. Они существенны для Соединенных Штатов и Латинской Америки, культуры которых возникли за короткий срок в результате смешения разнородных этносов и рас. Для Индии с момента установления в ней английского господства постоянно стоял вопрос о соотношении блага и зла, которые несет с собой европейская цивилизация. Проблема культурного самоопределения существует и для Европы, народы которой примерно в одно и то же время и в сходных формах переживали упадок религии, рождение гуманизма, крушение веры в свое культурное лидерство.

«Европоцентризм» служил в прошлом мировоззренческим основанием расовых теорий, согласно которым только европейцы, являясь активными деятелями истории, способны создавать культуру. В теории культурно-исторических типов европоцентризм подвергся резкой критике.

Было отвергнуто представление, согласно которому культура любого народа тем выше и совершенней, чем ближе она к европейскому типу. В противовес однолинейному эволюционизму утверждалась идея множественности и разнокачественности культур, разнообразия путей их развития. Но подчеркивание уникальности культур влекло за собой сомнение в реальности мировой цивилизации, исторической преемственности, общечеловеческих критериев прогресса. Представление об уникальности каждой культуры затрудняло понимание целей и смысла взаимодействия культур.

Литература

1. Тэйлор Э. Первобытная культура. – М., 1939. – С. 43.