



ЕВРАЗИЙСТВО — идейное и общественно-политическое течение первой волны рус. эмиграции, объединенное концепцией рус. культуры как неевроп. феномена, к-рый обладает в ряду культур мира уникальным соединением зап. и вост. черт, а потому одновременно принадлежит Западу и Востоку, в то же время не относясь ни к тому, ни к другому. Несмотря на свой явно выраженный интерес к «предельным», метафизич. проблемам рус. и мировой культуры и истории, представители этого течения не были отвлеченными мыслителями и тяготели не столько к философии (культуры и истории), сколько к разл. областям конкр. гуманитарного знания. Так, основатели Е. — кн. *Н.С. Трубецкой* — филолог и лингвист, основатель (совместно с *Р.О. Якобсоном*) Праж. лингвистич. кружка; *П.Н. Савицкий* — географ, экономист; *П.П. Сувчинский* — музыковед, лит. и муз. критик; *Г.В. Флоровский* — историк культуры, богослов и патролог; *Г. В. Вернадский* — историк и геополитик; *Н.Н. Алексеев* — правовед и политолог, историк обществ, мысли; *В.Н. Ильин* — историк культуры, лит.-вед. и богослов; первоначально к Е. примыкал и *Бицилли* — историк культуры, филолог, лит.-вед. Каждый из названных здесь представителей «классич.» Е. (1921-29), отталкиваясь от своего конкр. культурно-истор. материала и опыта (культурно-истор., геогр., политико-правового, филол., этногр., иск.-ведческого и т.п.), ссылаясь на него, анализируя и обобщая, обращался к проблематике философии культуры и одновременно — историософии, связанной с диалектикой Востока и Запада в рус. и мировой истории и культуре. Однако именно такой путь построения культурфилос. и историософских концепций (от конкретного к абстрактному, от частного к общему) придавал моделям Е. особенно убедительный, доказат. и наглядный характер. Кроме того, теории Е. изначально носили характер не столько умозрительный, отвлеченно философский, сколько культурологич. и междисциплинарный, метанаучный.

Впервые концепция Е. была сформулирована в книге Трубецкого «Европа и Человечество» (1920). Затем последовали коллективные сб. ст.: «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения» (1921); «На путях. Утверждение евразийцев» (1922); «Россия и латинство» (1923); «Евразийский Временник» (1923-27); «Евразийство: Опыт систематического изложения» (1926); «Евразийство: Формулировка 1927 г.» (1927) и ряд др.

Е. возникло в самом начале становления культуры рус. зарубежья (1920-е гг.) как форма самосознания рус. эмиграции первой волны и вместе с тем как способ преодоления нац. трагедии, какой были для большинства рус. эмигрантов Окт. революция (вместе с гражд. войной), установление большевистской диктатуры, обретшей гос. формы советской власти и крах Росс. империи, превратившейся в новое гос. образование — Советский Союз. Именно эти необратимые события новейшей рус. истории, предопределившие массовую эмиграцию коренного населения страны (в т.ч. и прежде всего большую часть европеизированной рос. интеллигенции) заставляли ученых, религ. и социально-полит. мыслителей диаспоры видеть в истор. пути России явление, не только самобытное, но и необъяснимое с помощью закономерностей и принципов зап.-европ. истории, а в рус. культуре, допустившей в своем истор. саморазвитии революцию, большевизм и драматич. раскол по полит. и религ. принципу, — черты, выводящие ее за пределы новоевроп. культурного дискурса и тем самым подвергающие сомнению универсальность европоцентризма.

Как и возникшее параллельно с Е. другое эмигрантское течение — сменовеховство, Е. ставило своей целью объяснить и в значит. степени оправдать культурно-имманентными закономерностями все те социо-культурные и политико-идеол. изменения, к-рые происходили в Советской России после Октября. Рус. революция рассматривалась идеологами Е. как логич. продолжение и завершение трагедии общеевроп. войны, ознаменовавшей собой глубокий и непреодолимый кризис европеизма, не осознанный до конца в самой Зап. Европе. Окт. революция предстает в учении Е. как суд над петербургским периодом рус. истории, как суд свыше над осн. тенденциями развития новоевроп. культуры и грозное предупреждение всемирной истории. Революц. катастрофа, обнажившая трещину раскола в рус. и европ. культуре, а вместе с тем и в мировой культуре как целом, явилась тем катарсисом, к-рый, с т.зр. Е., поднял Россию и русских на новую ступень истор. самосознания, оказавшуюся во многом недоступной

европейцам, что и предопределило духовное избранничество рус. эмигрантов по отношению к их инокультурному зап.-европ. окружению. Тем самым рос. цивилизация и рус. культура предстали в контексте новоевроп. развития не столько как европ. «периферия», «провинция» мировой культуры, — сколько как «магистраль» всемирно-истор. культурного развития, представляющая собой своего рода «равнодействующую» европ. и неевроп. факторов мировой культуры. Именно на пересечении европ. и неевроп. культурно-истор. тенденций, согласно Е., разрешается общеевроп. кризис («исход к Востоку»).

Характерно, что культур-пессимизм Е., как ни парадоксально, отражал прежде всего именно зап.-европ. социокультурный дискурс (своего рода некий «комплекс» европ. «неполноценности»): разочарование в рационализме и сциентизме, бурж. демократии и либерализме, технотронной массовой цивилизации и полит. плюрализмом, господствовавшими в Зап. Европе, — и был вполне противоположен умонастроениям, превалявшим в Советской России (утопич. оптимизм, массовый энтузиазм, преклонение перед наукой и техникой, апология всеобщей плановости и управляемости обществ, процессов и т.п.). В этом отношении Е. было не только характерным идеол. порождением рус. эмиграции, в целом настроенной поначалу консервативно и контрреволюционно, но и типологически родственно такому яркому течению зап.-европ. мысли, как «консервативная революция», представленному в Веймарской республике *О. Шпенглером*, Э. Юнгером, А. Меллером ван ден Брук, Г. Церером, Э. Юнгом и др. Эти течения сближало резкое неприятие идей либерализма и демократии, максималистские идеи (включая утопию сильного гос-ва в интересах народа; концепцию нац. единства, оснований к-рого может служить нац. культура; теорию «идеократии», оправдывающую идеол. монизм и даже идейную диктатуру, управляющую об-вом и страной; сочувствие тоталитарной партии, к-рой будто бы можно овладеть изнутри, направив ее деятельность на другие цели и придав ей конструктивный смысл).

Критич. позиция Е. по отношению к европ. самосознанию и культурно-истор. опыту Европы выдавала «внеположенность» России и русских по отношению к Европе и европеизму — как безусловных «неевропейцев» (с т.зр. Е.) или во всяком случае — не только европейцев. Собственный опыт рус. революции также рисовался как «неевроп.» культурный феномен. Не случайно Бицилли, рассуждая о соотношении Востока и Запада в европ. и рос. цивилизациях, ссылаясь на характеристику, данную Франческо Нитти большевизму: «Socialismo Asiatico» («азиатский социализм»), и доказывал, что организация большевистской России слишком напоминает организацию «орды», а коммунистич. манифест — монг. восприятие в 11 в. Корана как «ясака» божеств, воли (1922). Сочувственно воспринимали евразийцы и вывод, к к-рому пришел нем. культуролог и социолог *А. Вебер*, о «реазиатизации» России при большевистской власти (1925). Именно присутствие в рус. культуре, а значит, и рус. истории, наряду с европ. зап. компонентами еще и вост., азиатских, делало рус. культуру, в глазах евразийцев, гораздо более сложной и в содержат, отношении богатой смысловой системой, нежели собственно европ. культура и цивилизация (или, впрочем, собственно азиатская), что придавало ей черты превосходства — по отношению к Востоку и к Западу — как некоей «суперцивилизации», принадлежащей одновременно и Востоку, и Западу, «снимающей» в себе их противоречия и синтезирующей их достижения.

В своем осмыслении кризиса европ. культуры рус. мыслители исходили из собственного творч. прочтения «Заката Европы» Шпенглера и вытекавших из него представлений о морфологии культуры. Целое мировой культуры мыслится как совокупность разл. картин мира, выражающих отд. (в той или иной степени локальные) культуры, взаимодействующие между собой или борющиеся друг с другом; из этих процессов складывается морфология мировой истории. Культура трактуется, с одной стороны, как «организм», развивающийся по законам своей внутр. формы; с др. стороны, — как «первофеномен» всякой — прошлой и будущей — истории; в каждой культуре различаются ее потенциальные возможности и ее чувств, проявление в истории как постулат, осуществление этих возможностей. Исчерпанность внутр. возможностей европ. культуры и цивилизации означает выдвигание на первый план мировой истории внутр. возможностей иных, незап. культур и цивилизаций и восстановление мирового культурного баланса за счет внеевроп. ориентиров и критериев развития и совершенства. Помимо прозрачных аллюзий Е. на Шпенглера в культурологич. построениях евразийцев прочитываются традиции Гердера, Шиллера, особенно Гёте, немецких романтиков, В. Гумбольдта, Шопенгауэра, Ницше. Еще более значителен в качестве культурфилос. традиции, продолженной Е., «евразийский подтекст», обнаруживаемый у рус. мыслителей — предшественников евразийцев, — Н.М. Карамзина, Н.В. Гоголя, А.С. Хомякова, Ф.И. Тютчева, К. Леонтьева, Н.Я. Данилевского, Достоевского, Брюсова, *Блока*, Волошина, Н. Гумилева и др. Близки Е. и некоторые духовные искания таких значительных фигур нач. 20 в., как Л. Толстой и Н. Рерих, *С. Булгакова Бердяев*. Многим Е. обязано В.И. Ламанскому, к-рый впервые выдвинул гипотезу о существовании наряду с Европой и Азией особого материка, их соединяющего, континентальной Евразии, к к-рой принадлежит Россия.

Парадоксальным образом одним из предшественников Е. является и *Вл. Соловьев*, к-рый уже в ранней своей работе «Три силы» попытался представить славянство (и прежде всего Россию) в качестве медиативного фактора мировой истории, снимающего в себе противоположности Запада и Востока. Отвергая гос. и религ. деспотизм, подавляющий индивидуальность, как негативное порождение Востока и безоглядный индивидуализм и эгоизм Запада, ведущий к «войне всех против

всех», Соловьев предполагал, что Россия выступит в качестве «третьей силы» всемирно-истор. развития, а рус. культура сможет совместить соборный коллективизм и аскетич. самоотверженность Востока с творч. активностью и индивидуальной духовной свободой европеизированной личности в рамках гармоничного «всеединства», тем самым «примири» идеи и принципы Востока и Запада на пути к единому человечеству. Принимая концепцию западно-вост. синтеза и всемирного призвания России и рус. культуры, Е., однако, в отличие от Соловьева, не стремилось к созданию некоей культурной «равнодействующей», воссоздающей монистич. целое всемирной культуры. Картина мировой культуры, с т.зр. Е., принципиально плюралистична, многомерна, «мозаична»; миры нац. культур несводимы друг к другу и как бы «параллельны». Общечеловеч. культура, одинаковая для всех народов, с т.зр. Е., в принципе невозможна, а если бы и была возможна, то представляла бы собой либо систему удовлетворения чисто материальных потребностей при полном игнорировании потребностей духовных, либо привела к навязыванию всем народам тех форм, к-рые соответствуют жизни лишь к.-л. одной «этногр. особи», т.е. стала бы средством культурного обеднения, а не обогащения народов мира и человечества в целом.

Е исходит из того, что «общечеловеч. цивилизация» и «космополитизм» есть «обман», исходящий из эгоцентризма и порожденного им шовинизма романо-герм. народов, полагающих свою культуру «высшей и совершеннейшей в мире» (Н. Трубецкой). На самом же деле представления о европеизме, космополитизме и общечеловеч. содержании зап.-европ. культуры есть маскировка узкоэтногр. содержания соответствующих нац. культур или их общей суммы. Соответственно некритически воспринятый и усвоенный европеизированными неромано-германцами «европоцентризм» превращается в культурный «эксцентризм», т.е. оборачивается отказом от собственной культурной самобытности, ведет к культурному, нравств. и психол. обеднению как отд. личностей, так и целых народов. Отсюда апелляция Е. к национализму как к способу культурного самопознания и самоутверждения в мире неромано-герм. народов: долг каждого такого народа состоит в том, чтобы «познать самого себя» и «быть самим собой». Подобный, «истинный» национализм стремится к нац. самобытности, в то время как «ложный» национализм, диктуемый мелким тщеславием, представляет собой лишь попытку достичь схождения с «великими державами», особенно нелепые в устах «малых народов» («самостийничество»). Так, народы, входящие в рос. Евразию, с т.зр. Е., сильны своим единством; потому им должен быть свойствен «общеевразийский национализм», а не «ложный» национализм «самостийности». Другие разновидности «ложного» национализма — воинствующий шовинизм, основанный на отрицании равноценности народов и культур, на игнорировании соотносительности всякой данной формы культуры с опр. этнич. субъектом, его особым психич. складом; культурный консерватизм, искусственно отождествляющий нац. самобытность с культурными формами, уже когда-либо созданными в прошлом. Каждая из трех названных форм «ложного национализма» чревата каким-нибудь национально-культурным бедствием — денационализацией культуры, утратой «чистоты расы» носителями данной культуры, застою и остановкой в культурно-истор. развитии.

Что касается рус. национализма, то, с т.зр. Е., в пос-петровской России национализм был только ложным (стремление к великодержавности; нац. высокомерие зап. образца, сопровождаемое требованиями «руссификации» инородцев; «панславизм» и т.п.), причем все эти тенденции, по мнению евразийцев, были заимствованиями из романо-германского. Даже раннее, классич. славянофильство не было чистой формой истинного национализма (Н. Трубецкой характеризует его как «западническое славянофильство»). Основание истинного рус. национализма как обществ. течения мыслится Е. как насущная задача ближайшего будущего, ради к-рой потребуются перестройка рус. культуры в духе самобытности, полный переворот в сознании рус. интеллигенции. В противном случае России грозит мрачная перспектива колонизации — бурж. романо-герм. странами (если всемирная революция не состоится) или коммунистич. Европой (после мировой революции).

Большевистская революция, своими экспериментами отбросившая Россию в среду колониальных стран и сделавшая колониальное положение России неизбежным, подготовила Россию к ее новой истор. роли всемирного масштаба — вождя за освобождение колониального мира от «романо-герм. ига». Т.о., России и рус. культуре выпадала, как и прежде, объединительная, интегративная миссия: они возглавляли единство ряда вост., прежде всего азиат., культур и цивилизаций; но в отличие от соловьевского «всеединства» интеграция вост. колониальных и полуколониальных народов выстраивалась не как сумма культур всего человечества или как «богочеловеческое» в мировой культуре, но как культурно-языковой союз угнетенных народов в борьбе за свободу и независимость против культурного империализма развитых стран Запада. Однако «евразийский союз» в каком-то глубоком смысле является все же именно «всеединством»: в основе общеевразийской культуры лежит «туранский элемент», свойственный в той или иной степени всем «уралоалтайским» народам — тюркам и монголам, угрофиннам и манчжурам, народам Крайнего Севера России и самому рус. народу, представляющему собой надэтнич. (или межэтнич.) образование. На основании разнообр. этногр., лингв., истор., иск.-ведч. и этнопсихол. данных евразийцы доказывали единство и ценностно-смысловое своеобразие, силу и истор. устойчивость туранского культурного типа. В подобной трактовке Е. межкультурных отношений и культурно-истор. развития отчетливо ощущался привкус своеобразно преломленных революц. полит. теорий к. 19 — нач. 20 в. и социобиол. концепций этнокультурной истории этого же времени.

Нац. своеобразие рус. культуры, сложившейся в рез-те «туранизации» визант. традиции и представляющей собою средоточие всей евразийской цивилизации, как это понимает Е., во всем противостоит зап.-европ. культуре и цивилизации: континент противоположен океану; кочевническая степь, динамичная и цикличная, противостоит неподвижной оседлости; близость к природе и ландшафту — европ. отчуждение от естественности, техницизм и искусственность европ. цивилизации; религ. мораль — зап. экономизму; живые интуиции и прозрения — сухому рационализму; «вертикаль» напряженных духовных исканий православия — «горизонталь» властных амбиций католичества; коллективизм и «соборность» обществ, и духовного опыта — разлагающему индивидуализму и эгоизму Запада; душевная стойкость и верность нац. традиции — космополитич. размытости и неопределенности; государствоцентризм и идеократия — аморфному демократии, плюрализму и идейному либерализму. Для Е. Россия — наследница не только Византии (что было очевидно для, напр., К. Ле-онтьева), но и кочевой империи Чингисхана, облагороженной православием. Отсюда идет скрытое сочувствие евразийцев тоталитаризму и тоталитарной культуре; борьба Е. с большевизмом — это соперничество двух типологически родственных культурных моделей, а не война за выживание.

Лит: Хара-Даван Э. Чингис-хан как полководец и его наследие: Культурно-исторический очерк Монгольской империи. XII-XIV вв. Элиста, 1991; Евразия: Истор. взгляды русских эмигрантов. М., 1992; Карсавин Л. Евразийство: Мысли о России. Вып. 1-2. Тверь, 1992; Пути Евразии: Рус. интеллигенция и судьбы России. М., 1992; Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М., 1993; Мир России — Евразия: Антология. М., 1995; Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М., 1995; Цивилизации и культуры: Россия и Восток: цивилизационные отношения. Вып. 1-2. М., 1994-95; Социальная теория и современность. Вып. 18: Евразийский проект модернизации России: «за» и «против». М., 1995; Кульпин Э.С. Путь России. Кн. 1: Генезис кризисов природы и общества в России. М., 1995; Кожин В.В. Загадочные страницы истории XX века. М., 1995; Неизбежность Империи. Сборник статей по проблемам российской государственности / Под ред. А.Н. Савельева. М., 1996; Дугин А.Г. Мистерии Евразии. М., 1996; Савицкий П.Н. Континент Евразия. М., 1997; Boss O. Die Lehre der Eurasier. Ein Beitr. zur russ. Ideengeschichte des 20. Jh. Wiesbaden, 1961; Bassin M. Russia between Europe and Asia: The Ideological Construction of Geographical Space // Slavic Review, V. 50, 1991. № 1.

И.В. Кондаков

ЕВРЕЙНОВ Николай Николаевич (1879-1953) - теоретик театра, драматург, режиссер. Окончил Училище правоведения в Петербурге. Гос. чиновник, затем режиссер в театре Комиссаржевской. Создатель Старинного театра (сезоны 1907-1908, 1910-1911), руководитель театра «Кривое зеркало». С 1905 в эмиграции продолжал театральную деятельность, поставил в Париже неск. русских опер. Издал три тома драмат. сочинений, книгу «История телесных наказаний в России» и др. Автор неск. теор. работ, получивших широкую известность («Театр как таковой» 1912, «Театр для себя» 1915-1917 и др.).

Е. первым (во всяком случае в рус. культурной традиции) выстраивает самостоят. ряд культурных явлений, связанных с присущим отд. человеку и целым обществ, институтам стремлениям к преобразению (театрализацией), т.е. к игровому, нецеленаправленному изменению природно, рационально или традиционно заданных форм культурного бытия. Такое стремление Е. не считает функцией или целью прогресса, усовершенствования удовлетворения разнообразных человек. потребностей, но потребностью преобразования, к-рой он приписывает изначальное (биол.) происхождение («инстинкт театральности»). Этот класс явлений отличается качеством театральности, к-рая характеризуется заразной экспрессивностью, втягивающей всех участников в игру условного действия. По отношению к обществ, институтам выстраивание театрализованных форм происходит за счет ритуалов, обрядов и этикетных действий (Е. не делает между ними различий) — в педагогике, церкви, политике, военном деле, суде и в публичных наказаниях. По отношению к отдельной личности — в эрот. поведении, в приверженности к выстраиванию и переживанию драматич. ситуаций, в значит. роли воображения и игры, в сновидениях, а также в психопатич. параноидальном и шизоидном поведении. При этом Е. глубоко убежден в культурно самостоят. «преэстетической» сущности театральности и считает ее функцию в искусстве вторичной и не самой значительной. Главное в театре — интенсивность театральности, заключенная в его публичности и откровении сценич. игры.

Причину утверждения театральности как человек. потребности Е. видит в необходимости освоения мира как объекта преобразования и в самоутверждении субъекта как некоей сущности, способной к свободному преобразению. Апология театральности завершается утопией социального благоустройства с помощью игрового актерски-театрального восполнения любой жизненной недостаточности (пьеса «Самое главное», вариант названия «Христос-арлекин», с ее лейтмотивом «от преобразования к преобращению»).

Современные представления психологии, социологии, искусствознания, этнографии, семиотики и других гуманитарных наук дают иные историко-культурные и структурно-содержат. толкования явлений, отмеченных Е., но связи его наблюдений и нек-рых акцентов со многими направлениями науки и философии культуры 19-20 вв. также могут быть указаны, т.к. театральность в еврейновском смысле связывается с «цветущей сложностью» (К. Леонтьев), «искренней многоликостью»,

«душенькой на свободе» (В. Розанов), «жизненным порывом» (А. Бергсон), «либидозной сублимацией» (З. Фрейд), «homo ludens» (И. Хейзинга), «спортивным духом культуры» (Х. Ортега-и-Гассет), «отстранением» (В. Шкловский), «очуждением» (Б. Брехт) и др.

Следуя в театральном-драматургич. и жизненной практике своим теор. принципам, Е. оставил яркий след в культурной жизни России 10-20-х гг. Однако постоянно нарастало несоответствие между его теор. и мировоззренч. радикализмом и происходившей отчасти из тех же теор. установок худож. нетребовательности и даже дилетантизмом, сталкивавшим его на обочину ремесла. В целом культурная деятельность Е. представляет пример утраты черт стиля своеобразной неороман-тич. витальности и превращения ее в артистический конформизм, характерный для середины века.

Соч.: Происхождение драмы. Пб., 1921; Азазел и Дионис. Л., 1924; Крепостные актеры. Л., 1925; История русского театра с древнейших времен до 1917 года. Нью-Йорк, 1953; Памятник мимолетному. (Из истории эмигрантского театра в Париже). Париж, 1953; Тайна Распутина. М., 1990.

Лит.: Бруксон Я.Б. Проблема театральности. Пг., 1923; Казанский Б.В. Метод театра: Анализ системы Н.Н. Евреинова. Л., 1925; Бабенко В.Г. Арлекин и Пьеро. Н. Евреинов, А. Вертинский. Екатеринбург, 1992; Golub S. Evreinov. The Theatre of Paradox and Transformation. Ann Arbor. 1984.

Л.Б. Шамшин

ЕВРОПЕЙСКАЯ КУЛЬТУРНАЯ ТРАДИЦИЯ - особая общность истоков, судеб и наследия, приведшая к формированию культурно-истор. общности с единым культурно-генетич. кодом, с характерным самоощущением и самосознанием европейцев.

По образному определению Поля Валери, все, что ведет происхождение из Афин, Рима и Иерусалима, является подлинно европейским. Но чтобы в полной мере стать таковым, потоки, питаемые этими могучими источниками (античное наследие и христианство), должны были соединиться с культурой народов древней и средневековой Европы: германцев, кельтов, славян... Именно своеобразный сплав всех исходных компонентов заложил основы европейской цивилизационной общности.

Древняя Эллада и Рим — это еще не Европа, ибо сама европ. общность в то время не сложилась. Европа фигурирует в греческих и римских текстах лишь как географич. понятие. Античный мир был средиземноморским миром. Но именно европ. цивилизация вобрала, впитала и развила его наследие. При этом географич. рамки европ. цивилизации никогда не оставались неизменными. Европ. идентичность — расширяющееся, если не сказать саморасширяющееся, понятие. От Средиземноморья на север, юго-восток и восток континента — таковы пространственно-истор. векторы, определяющие процесс формирования европ. цивилизационной общности.

Античные мыслители поставили вопросы, ответы на к-рые европ. филос. мысль искала на протяжении столетий и продолжает искать в конце 20 в. В ходе последующего культурно-истор. развития Европы в античном наследии выделилось понимание и восприятие Человека. Идеал античности — богоподобный человек. Человек и Природа, Человек и Общество — европ. проблемы на все времена. Нек-рые основополагающие подходы к ним складывались еще в Афинах и Риме.

Не меньшее значение имели полит. практика античного мира и его политич. учения. Древнегреч. и древнеримские республики, идеи верховной власти совокупности свободных граждан, их юрид. равенства и равноправия вдохновляли борцов за демократию и свободу. Государственно-политич. опыт античности — одна из основ европ. политич. культуры. А римское право стало источником всего последующего развития европ. юрид. норм. Обращение к нему характерно для всех периодов европ. истории, начиная с развитого средневековья.

Греческая традиция предусматривала диалогичность в сфере мысли и политики, утверждала равноправное сосуществование различных концепций и политич. взглядов. Эта диалогичность и полифоничность стали неотъемлемой чертой европ. развития, определившей, в частности, многие принципы гражданского об-ва.

В Греции и Риме реализовались зародыши последующих общественных коллизий — не случайно европ. искусство вплоть до кинематографа и рок-музыки второй половины 20 в. вновь и вновь обращалось к античным героям, сюжетам, мотивам.

До сравнительно недавнего времени все образование в европ. странах строилось в значит. мере на изучении греческого и латинского языков, греческих и латинских авторов. Более того, многие понятия и термины, относящиеся к сфере европ. образованности, «хотят» (выражение С.С. Аверинцева) быть античными: Академия... Лицей... Гимназия... Школа... Античными «хотят» быть и остаются и фундаментальные понятия европейской политич. культуры — Демократия и Деспотия, Республика и Империя, Олигархия и Диктатура. Да и сам термин «культура» восходит к латинскому термину, означающему «возделывание, воспитание, образование».

Важнейшим этапом в переходе от средиземноморской к собственно европейской общности стали варварские нашествия, подточившие и разрушившие дряхлевшую Римскую империю. Варвары в саду античной культуры — такова была юность европ. цивилизации. Этническая многоликость Европы стала основой, на к-рой позднее сформировались нации и гос-ва. Тем самым были созданы предпосылки для внутриввроп. многообразия. Процесс освоения и усвоения античного наследия — пусть неодинаковый по формам и темпам — стал важным ингредиентом складывания европ. цивилизации.

Различные регионы и народы по-разному приобщались к основным источникам европ. цивилизации. Так, античное наследие оказывало лишь опосредствованное воздействие на Северную Европу, а Юго-Восточная и Восточная Европа усваивала его преимущественно через Византию, в к-рой античные традиции никогда не прерывались ни в архитектуре, ни в искусстве, ни в литературе, ни в филос. мысли. Но вместе с тем в Византии античные традиции сплавлялись с восточными влияниями и собственно византийскими феноменами.

Поздняя античность стала той почвой, на к-рой выросло и окрепло христианство — еще один важнейший компонент европ. цивилизации. Трудно переоценить значение этого истор. скрещения судеб: могучая, но уже клонящаяся к упадку империя и начинающая свое нелегкое, но победоносное шествие религия — Понтий Пилат и Иисус Христос. Через Рим и Византию христианство восприняли выходящие на историч. арену народы континентальной Европы, в первую очередь Западной и Центральной, нашедшие в нем — все вместе и каждый индивидум в отдельности — духовное выражение своего земного существования, соединения в некую общность, основанную на высших ценностях и отрицающую — в идеале — всякое противостояние человека человеку («Нет ни эллина, ни иудея., варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос»). Со времен средневековья европ. идентичность неотделима от христианства. Конечно, христианство — это не только Европа, но европ. цивилизацию без христианства и вне христианства представить невозможно.

Новая религия родилась в Иудее и вначале распространялась в Малой Азии, затем в Средиземноморье. Однако арабские завоевания и исламизация Ближнего Востока способствовали превращению христианства в европ. «феномен», совмещению европ. цивилизации с христианским миром. Сопоставление, противопоставление, противостояние мусульманскому миру означали важный этап в самопознании и самоидентификации европейцев.

Впрочем, не только противостояние, но и взаимодействие, взаимовлияние. Громадную роль в этих процессах играли контактные зоны европ. цивилизации. Южная Европа, являясь частью европ. цивилизации, в то же время принадлежит и Средиземноморью, это ареал сложных и противоречивых связей с мусульманским миром: арабами на юго-западе. Оттоманской империей на юго-востоке. Связей, продолжавшихся в течение столетий

Другая зона контактов и противостояний — Восточная Европа, где сходились поселения пахарей и степь, Европа и Азия, европ. цивилизация и великие волны — нашествия кочевого мира. Почти два столетия боролась Русь со степняками, сдерживая их движение в Южную и Центр. Европу. Боролась и взаимодействовала. А затем наступил черед тех драматич. событий, значение к-рых точно определил А.С. Пушкин: «России определено было высокое предназначение... Ее необозримые равнины поглотили силу монголов и остановили их нашествие на самом краю Европы; варвары не осмелились оставить у себя в тылу поработенную Русь и возвратились в степи своего востока. Образующееся просвещение было спасено растерзанной и издыхающей Россией...»

Иго Орды усилило асинхронность в развитии Зап. и Вост. Европы. К тому же при анализе европ. процессов следует иметь в виду не только эту асинхронность, предполагающую следование с несовпадением по времени по единому пути, но и региональную специфику, вариативность развития. Цивилизационное единство Европы не есть некое однообразие. Оно в любом своем аспекте — от экономики до искусства — органический сплав идентичных и вместе с тем самобытных факторов и начал. Взаимодействие и взаимовлияние культурно-историч. регионов в рамках единой общности — характерная черта европ. цивилизации.

При всех внутриевроп. различиях христианство стало основополагающим фактором культуры, образа жизни и мировосприятия европейцев. Оно создало новое представление о человеке, сущность к-рого — душа, ищущая спасение и стремящаяся к нему. Отсюда и характерная концепция человек. личности, выводимая из отношения индивидуума с Богом, к-рый сам понимается как вечное личностное начало и ключ к пониманию ценности отдельной человеческой жизни. (Что, впрочем, не мешало во имя торжества христианской веры уничтожать как «неверных» во время крестовых походов, так и братьев по вере во время европ. войн.) Отсюда и предпосылки более позднего европ. подхода к правам человека.

Средневековье не было, как когда-то считалось, мрачным периодом в истории Европы, отринувшим все предшествующее развитие. Христианские мыслители обращались к сочинениям Платона и Аристотеля, ссылались на нормы римского права. При всей внешней гомогенности религиозной философии в ее рамках шел напряженный диалог между верой и знанием, способствовавший развитию самостоят. мысли и, следовательно, сферы действия рационального. Этот диалог подспудно готовил почву для будущего развития европ. науки.

В средневековой Европе сформировалось обширное единое культурное пространство, в к-ром происходил интенсивный обмен идеями и творческими достижениями. Этому способствовал единый для всех мыслителей Зап. и Центр. Европы язык — латынь, а также разветвленная сеть монастырей, а затем и ун-тов, ставших центрами учености и духовности. Сложилось своеобразное интернациональное или, если угодно, космополитическое и потому общеевроп. ученое сословие со своим образом жизни, разнообразными контактами, достаточно независимыми от расстояний и межгосударственных границ.

Особенности христианского мышления и системы представлений пронизывали всю европ. культуру средних веков. Даже теории и концепции, далекие от теологии, а позднее и отвергавшие ее, так или иначе испыты-

вали воздействие христианства, оставаясь в общем поле европ. цивилизации. Ветхозаветные и евангельские сюжеты и образы стали вечной темой европ. иск-ва.

К разряду вечных относятся и многие проблемы европ. политич. культуры. Характерна в этой связи судьба идеи «общественного договора», к-рая восходит к трудам итальянского мыслителя 13-14 вв. Марсилиа Падуанского и даже к сочинениям Эпикура и Лукреция. Через аргументацию монархомахов 16 — начала 17 в. эта теория перешла в новаторский поиск Г. Гроция и Б. Спинозы, Т. Гоббса и Дж. Локка, чтобы получить наиболее полное выражение в философии Ж.-Ж. Руссо и др. европ. мыслителей эпохи Просвещения и Великой французской революции вплоть до сочинений А. Радищева и П. Пестеля в России.

С учетом важности христианства для судеб европ. цивилизации можно в полной мере оценить и значение разделения церкви на католическую и православную. Возможно, был элемент случайности в том, что Русь приняла христианство именно по византийскому (православному) образцу. Но только к случайности этот акт не свести. Сказались и интенсивные связи с Византией, и близость к Востоку (вост. мотивы дают себя знать в прихотливом узорочье средневековых рус. церквей). А уж потом православие само влияло на последующее развитие Руси. В православии истоки представлений о ее особости, избранничестве. Отсюда и теория «третьего Рима», рожденная после падения Византии и соединившая впоследствии принципы православия с «русской идеей».

Проблема места России в Европе и мире еще более осложнилась с ее продвижением в Азию. Будучи частью Европы, Россия уже являлась не только ею. Европа и Россия, продвигавшая европ. цивилизацию в Азию, как бы определяли друг друга. Россия, ставши целым, очертила и ограничила Европу, но и та, в свою очередь, Россией очертила Азию. Это *евразийство* многое обусловило в российской истории.

Проблема самоидентификации России, ее выбора еще более обострилась с попыткой Петра I полностью европеизировать страну, безоговорочно включить ее в европ. систему, обрубая иные связи, начала и концы. С петровских времен то вспыхивала, то затухала — но не прекращалась вовсе — идейная и политич. оппозиция двух ориентации — «исконно» российской, православной, «почвенной» и европейской, западной. В середине 19 в. полемика славянофилов и западников стала одним из важнейших явлений литературно-философской и общественной жизни России. Но и в этой полемике — при всем несходстве начальных установок — и славянофилы, и западники пользовались аргументацией, так или иначе сопряженной с европ. традициями. Достаточно сказать, что филос. концепция славянофилов, восходившая к вост. патристике, в то же время охотно использовала интеллектуальный багаж зап.-европ. иррационализма и романтизма первой половины 19 в.

И все же при всех существенных различиях католичество и православие остаются ветвями одного христианского древа. Православному верующему близка и понятна роспись Сикстинской капеллы, а католику не надо объяснять смысл фресок соборов Московского Кремля. Да и возможно ли отлучить от европ. цивилизации исповедующих православие греков, грузин, армян? Нельзя забывать то обстоятельство, что конфессиональные границы при всей их крепости и долговечности вовсе не были абсолютно непреходимыми. Достаточно вспомнить усвоение нек-рых структур зап. теологии в петровской России или пристальное, не ослабевающее внимание зап.-европ., в том числе теологической, мысли к поискам рус. религ. философии конца 19 — начала 20 в.

Католическая Европа с началом Реформации утратила конфессиональную общность, раскололась на католическую и протестантскую конфессии. История Реформации свидетельствует о важной роли вост. части континента в общеевроп. развитии, ибо гуситское движение в Чехии подняло реформационное знамя на столетие раньше, чем Лютер прибил к дверям Виттенбергского собора свои знаменитые тезисы. Протестантизм создал этику и систему ценностей, к-рые способствовали формированию европ. буржуазии. Освятив идеей божественной благодати предпринимательскую деятельность, протестантизм ответил на запросы новых социальных слоев европ. об-ва.

Существенным компонентом формирования европ. цивилизационной общности стала широко понятая городская культура, система городских свобод, цеховая организация ремесла, сосуществовавшая с территориальной, собственно городской организацией и закладывавшая основы добровольного — пока еще относительно добровольного — выбора индивидом той или иной социальной общности.

С развитием городского ремесла и городов, с первыми ростками буржуазных отношений, с общей интенсификацией городской жизни связывают и общеевроп. феномен Возрождения. Возрождение поколебало устой казавшейся неразрывной связи Человека с Богом и, возрождая античную традицию, ставило Человека в центр мироздания. Утверждалось новое понимание человека как сердцевинного, ключевого звена космич. цепи бытия.

Гуманистический идеал человека, представления о достоинстве и совершенстве личности вошли в плоть и кровь европ. культуры. Пересматривая, а порой и ставя под сомнение религ. представления, гуманизм начинает рассматривать человека прежде всего в его земном предназначении. Человек становится центром всей системы ценностей, а личность рассматривается как источник естественного права. Отсюда и новый подход к проблеме свободы воли, волновавшей европ. мысль еще со времен Сократа и являвшейся ключевой в христианской этике взаимоотношений Человека и Бога: индивидум призван сам формировать свою личность и вершить свою судьбу, определять движение окружающего мира и свое предназначение в нем.

С новым представлением о Человеке гуманизм при-

нес и новое видение Европы. Если для средневековья понятия Европы и христианского мира идентичны, то гуманизм начинает трактовать Европу как особую человеческую и историч. общность, отличную от христианского мира вообще. Симптоматично, что одним из первых, кто выступил с этой новой трактовкой, стал итал. гуманист Эней Сильвио Пикколомини, избранный в 1458 г. папой под именем Пия II.

Идеи гуманизма получили развитие в философии и политич. теориях Просвещения. Веком разума, распространившимся по Европе — от Петербурга до Кадиса, виделся 18 век Вольтеру. Традиции Ренессанса и Просвещения воплотились в политической практике Великой французской революции, утверждавшей верховный суверенитет народа над властью монарха и — одновременно — неотчуждаемые права личности. Революция создавала новую политич. культуру — культуру активного действия масс. Под воздействием лозунга Великой французской революции «Свобода, равенство, братство!» развертывалась история 19 в. В то же время сам этот лозунг, синтезировавший животворные принципы 1789 г., восходил к традициям европ. цивилизации вплоть до первых ростков свободы в законодат. актах феодальных гос-в. Формирование правового пространства европ. цивилизации, равно как и роль революций в европ. цивилизационном процессе, еще ждет своего серьезного исследования. Ясно одно: переведя на язык политич. практики многие идеальные конструкции европ. мыслителей, Великая французская революция, как и длинный ряд последующих европ. революций, обозначила ограниченность сферы разума и неосуществимость, по крайней мере в конкретных истор. условиях, многого из того, что рождалось в сфере сознания и подпитывалось длительными традициями развития европ. цивилизации.

Так или иначе, античное наследие, христианство, средневековая культура, идеи Возрождения, Реформации и Просвещения составили блоки того мощного фундамента, на к-ром была построена европ. экономика, политика, наука и культура Нового времени. Начиная с эпохи Возрождения, со времени Великих географич. открытий Старый Свет выступил как динамичный континент. Бурно росли производительные силы, Европа взяла на себя роль промышленной мастерской мира.

Динамизм — в крови европ. цивилизации. Линейное, постоянно прогрессирующее время — одна из парадигм европ. культуры Нового времени. Но она была бы невозможной без интеллектуального поиска античной и ср.-вековой христианской мысли на пути разрешения антиномии вечного и преходящего. Европейский человек погружен в историю. Настоящее воспринимается им как звено в цепи историч. бытия, а роковые минуты социальных и политич. катаклизмов — как распад связи времен. В «обновленческой», «восстановительной» лексике — от Возрождения до наших дней — обнаруживает себя один из существенных элементов европ. цивилизации — способность к самообновлению, к восстановлению разрушенных связей, способность из отрицат. опыта делать позитивные, конструктивные выводы.

В процессе многоэтапного развития выработалась общая система ценностей европ. цивилизации. Ее средоточием, нервным центром был и остается Человек. Само понимание Человека претерпело сложную эволюцию: богоподобный человек античности — избранное создание Бога в средневековье — богоравный индивид Ренессанса — свободная личность Нового времени. Однако в цивилизационном развитии присутствовал общий знаменатель: Человек как высшее создание Бога или Природы, Человек как основной вектор обществ. развития.

Европ. человек — общественный человек. Как правило, он во все времена включен в какую-либо ячейку общества: крестьянскую общину, ремесленный цех, купеческую гильдию, профсоюз и т.п. Общественные связи в Европе были весьма разнообразны, в процессе историч. развития они усложнялись и обогащались. Именно европ. цивилизация сформировала развитое гражданское об-во, функционирование к-рого требовало фиксированных правовых норм. Римское право, а затем Кодекс Наполеона стали основой правовых систем 20 в.

Европ. об-во — политич. общество. Оно прошло большой и сложный путь от греческого полиса до совр. гос-ва. В ходе историч. развития в Европе возникли и утвердились такие феномены, как парламентаризм и разделение властей, партийно-политич. система и современная демократия. В лоне европ. цивилизации сформировались основы политич. культуры Нового времени. В горниле истор. практики формировались структуры и явления европ. политич. и государственной жизни, теоретические штудии Н. Макиавелли и Ж. Бодена, Т. Гоббса и Ш. Монтескье предлагали их осмысление.

Европ. цивилизация создала великую культуру, развитую науку и технику, она явила миру примеры освободительных движений и борьбы за демократию. В ней родились и получили развитие идеи вечного и справедливого мира, общей ответственности всех европ. народов за судьбу континента. В ходе длительного и сложного развития отношений между странами и народами континента рождалась и набирала силу идея европ. консенсуса, обретающая особую значимость в конце второго тысячелетия.

Но нельзя не видеть и то, что истор. наследие Европы неоднозначно и противоречиво. Развитие европ. цивилизации — это не безошибочный отбор названных выше ценностей. Определяющей тенденции цивилизационного развития противостояли и все еще противостоят тенденции деструктивного характера, способные на определенных этапах оказать существенное влияние на судьбы отдельных народов и европ. цивилизации в целом. На европ. почве рождались идеи социальной и национальной исключительности, развивались расистские теории, воплощавшиеся в ужасающую человеконенавистническую практику. Средневековая Европа знала печально знаменитую «охоту на ведьм» и костры инквизиции. В Европе 20 в. существовали мрачные тоталитарные режимы, пытавшиеся «из вечных истин

строить казематы». Европейцы из собственной истории — далекой и близкой — знают, что такое массовый террор и геноцид. Именно на европ. земле начались две мировые войны, в огне к-рых погибли десятки миллионов человек — жителей всех континентов. Современная Европа — одна из главных зон грозящей человечеству экологич. катастрофы. В ней сосредоточены узлы многих глобальных проблем, от решения к-рых зависит судьба всего рода людского.

Не просто складывались отношения Европы с др. цивилизациями и регионами. Уже крестовые походы 11-13 вв. принесли страдания и жертвы народам Востока: тысячи людей были убиты, многие культурные памятники разграблены и уничтожены, а процветающие города Ближнего Востока и Малой Азии превращены в груды развалин. В рез-те крестовых походов европейцы предстали перед народами Востока как насильники и завоеватели. Походы стали как бы прелюдией к будущим колониальным захватам европ. гос-в.

Начиная с 16 в. колониализм стал поистине «европейским феноменом», постоянной и неотъемлемой сферой приложения сил. С образованием колониальных империй слово «Европа» стало ассоциироваться во многих частях земли не с достижениями науки, экономики, культуры, а с «образом врага», с политикой подавления, с угнетением и дискриминацией, с имперской идеей превосходства «белой расы».

Система колониального господства подтачивала саму европ. цивилизацию, расистские теории отравляли сознание европейцев, подпитывали национализм и шовинизм, способствовали внедрению в идеологию и массовое сознание культa силы и нац. исключительности. Борьба за раздел и передел колоний резко обостряла отношения между европ. державами.

Колониальная экспансия распространяла многие атрибуты европ. цивилизации на др. регионы земного шара. Объективно складывались новые контактные зоны взаимодействия цивилизации. Вместе с тем преобладание европ. держав, насильственное навязывание европ. системы ценностей, часто вступавших в трагич. противоречия с ценностями др. цивилизаций, вело к стиранию границ и самой европ. цивилизации, размыванию ее особенностей и характерных черт. Европеизируя мир, Европа как бы растворялась в нем, утрачивая свою идентичность. Европ. гегемония оборачивалась прологом к тому, что получило название «закат Европы».

Поиски европ. идентичности в конце 20 в. означают не только поиск нового облика Европы, политич. архитектуры будущего европ. дома, но и новое определение места и роли Европы в совр. мире. И то и другое предполагает вывод на иной уровень общев-роп. диалога и взаимообогащающего сотрудничества, основанного — в духе лучших традиций европ. цивилизации — на признании за каждым народом права полной свободы выбора своего историч. пути. Необходим поиск единой для всей Европы оси социальных, духовных и материальных координат. При этом актуально обращение к опыту и судьбам европ. цивилизации. Ведь для того чтобы передать потомкам европ. наследие, необходимо постоянно возвращаться к нему, осуществлять его переоценку, использовать его в совр. социальной практике с учетом меняющихся условий.

Европ. цивилизация действительно стоит на крутом повороте. Но она может и должна обогащаться, нести свои обновляющиеся ценности в будущее. В совр. мире чрезвычайно важно раскрыть и использовать гуманистич. потенциал европ. цивилизации, ее ориентированность на человека, ибо нет задачи более значительной, чем сохранение среды обитания, создание благоприятных условий для преодоления отчуждения и развития личности, достижение достойного качества жизни.

При этом, разумеется, речь не идет о какой-либо европ. исключительности. Европ. цивилизация составляет органическую и неотторжимую часть мирового историч. процесса. В совр. взаимосвязанном и взаимозависимом мире она может сохраниться только во взаимодействии с др. цивилизациями, а не на основе противостояния с ними. Благоприятные перспективы цивилизационного развития связаны с уважением системы ценностей каждой цивилизации, с признанием ее самоценности, с подходом к всемирному сообществу как взаимообогащающейся совокупности составляющих ее цивилизаций.

Лит.: Конрад Н.И. Запад и Восток. М., 1966; Берковский Н.Я. Романтизм в Германии. Л., 1973; Аверинцев С.С. Судьба европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью // Из истории средних веков и Возрождения. М., 1976; Межуев В.М. Культура и история. М., 1977; Барг М.А. Эпохи и идеи. М., 1977; Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977; Тураев С. От гуманизма к Просвещению М., 1980; Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984; Лихачев Д.С. Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985; Античность как тип культуры. М., 1988; Хейзинга И. Осень средневековья. М., 1988; Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989; Аверинцев С.С. Два рождения европейской рациональности // ВФ. 1989. № 3; Баткин Л.М. Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления. М., 1990; Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991; Постмодернизм и культура. М., 1991; Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1992; Вебер М. Избранные произведения. М., 1990; Он же. Избранное. Образ общества. М., 1994; Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991; Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992; Запад и Восток. Традиции и современность. М., 1993; Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. М., 1993; Шпенглер О. Закат Европы. Т. I. М., 1993; Гарнас Р. История западного мышления. М., 1995.

М.М. Наринский, В.М. Карев

ЕВРОПОЦЕНТРИЗМ - культурфилософская и мировоззренческая установка, согласно к-рой Европа с присущим ей духовным укладом является центром мировой культуры и цивилизации. Уже в Др. Греции разграничение Востока и Запада стало формой противоположности варвара и эллина, «дикости» и «цивилизованности». Такое деление имело отчетливо выраженную ценностную окраску: варварское начало решительно отвергалось во имя эллинского, что сформировалось со временем в одну из традиций, унаследованных социальной практикой и духовной жизнью послеантичной Европы. Возвеличение Запада прослеживается в европ. сознании на протяжении столетий. Крестовые походы и путешествия, Великие геогр. открытия, захват новооткрытых земель и жестокие колониальные войны — все это, в конечном счете, воплощенные в реальных истор. деяниях проявления европоцентрист. точки зрения. Согласно ей, Европа, Запад с их истор. укладом, политикой, религией, культурой, искусством представляют собой единств. и безоговорочную ценность, противостоящую «неправильности» и «неразвитости» вост. мира. В раннее ср.-вековье, когда экон., полит. и культурные связи Европы с остальным миром резко ослабевают, а важнейшим фактором духовной и полит. жизни становится христианство, Восток в сознании европейца закономерно отодвигается на задний план как нечто отдаленное и сугубо экзотическое. Восходящая к эпохе Просвещения вера в прогресс челоуеч. знаний укрепляла представление об однонаправленном движении истории. Внеисторически понятая «разумность» в противовес «заблуждениям» и «страстям» рассматривалась просветителями как универсальное средство совершенствования об-ва. Прогресс мыслился ими как постепенное проникновение европ. цивилизации во все регионы мира. Если Гердер усматривал в восточном мире воплощение патриарх., идилического начала, то Гегель уже пытался поставить вопрос, почему вост. народы ушли от своих человеческих истоков, остались в изв. мере за пределами магистральной линии истории. Этот подход к оценке обществ, развития в дальнейшем стал вырождаться в апологетическую, по своей сути, «прогрессистскую» концепцию с характерным для нее представлением о науке (а затем и о технике, информатике) как об оптимальном средстве разрешения любых челоуеч. проблем и достижения гармонии на путях устройства рационально проектированного порядка. Сложившееся еще в филос. классике возвеличение разумного, рационального, «эллинского» начала в противовес аффектированности, стихийности и эмпиричности иных культур, а также возникшее позднее стереотипное представление о технич. цивилизации, активно содействовали формированию разл. совр. сциентистских иллюзий. Они, в частности, нашли опору в разработке М. Вебером принципа рациональности, осн. принципа в его философии истории. Именно М. Ве-бер наиболее последовательно рассматривал рациональность как истор. судьбу европ. цивилизации. Он пытался объяснить, почему формальный разум науки и рим. права превратился в жизненную установку целой эпохи, целой цивилизации. Постепенное «расколдование» мира, вытеснение из мышления, из обществ, сознания магических элементов, с одной стороны, а с др. — все большее постижение последовательности и постоянства явлений, — вот те идеи, которые берут у Вебера совр. философы, осмысливающие феномен Е.

Лит.: Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. М., 1993; Гу-ревич П.С. Философия культуры. М., 1994; Трельч Э. Историзм и его проблемы. М., 1994; Культура: Теории и проблемы / Под ред. Т.Ф. Кузнецовой. М., 1995.

П. С. Гуревич