

Фундаментальные
проблемы
культурологии



Том I

Теория
культуры

Редакционная коллегия:

директор Российского института культурологии,
доктор искусствоведения, профессор *К. Э. Разлогов* (председатель)

директор СПб отделения Российского института культурологии,
зав. кафедрой ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций,
специфики их культур и межрелигиозного диалога,
доктор филологических наук *Д. А. Стивак* (зам. председателя)

ассоциированный член кафедры ЮНЕСКО по компаративным исследованиям
духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога
С. Берн (США)

научный сотрудник Государственного института искусствознания,
доктор искусствоведения, профессор *В. С. Жидков*

председатель Международной ассоциации «Русская культура»,
доктор технических наук, профессор *Д. А. Ивашищев*

зав. кафедрой теории и истории культуры
Санкт-Петербургского Государственного университета культуры и искусств,
доктор философских наук, профессор *С. Н. Иконникова*

зав. кафедрой теории и истории культуры
Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена,
доктор искусствоведения, профессор *Л. М. Мосолова*

декан философского факультета
Санкт-Петербургского Государственного университета,
доктор философских наук, профессор *Ю. Н. Солонин*

директор Музея антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН,
доктор исторических наук *Ю. К. Чистов*



ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО КУЛЬТУРЕ И КИНЕМАТОГРАФИИ

ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ
ПРОБЛЕМЫ
КУЛЬТУРОЛОГИИ

в четырех томах



Санкт-Петербургское отделение
Российского института культурологии



Кафедра ЮНЕСКО
по компаративным исследованиям духовных традиций,
специфики их культур и межрелигиозного диалога

Т о м I

ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

Санкт-Петербург
АЛЕТЕЙЯ
2008

УДК 008
ББК 71
Ф94

Том подготовлен к печати:

Д. А. Спиваком (отв. редактор), А. В. Венковой (зам. отв. редактора),
Е. В. Луняевым, Р. Г. Пиотровским, И. Б. Соколовой,
А. Ю. Тимашковым, Е. А. Чудновской

Фундаментальные проблемы культурологии : В 4 т. Том I: Теория
Ф94 культуры / отв. ред. Д. А. Спивак. — СПб. : Алетейя, 2008. — 432 с.

ISBN 978-5-91419-050-4

ISBN 978-5-91419-051-1 (Т. I)

Книга посвящена рассмотрению фундаментальных проблем культурологии — новой, динамично развивающейся дисциплины на стыке гуманитарных и общественных наук. В первом томе представлено современное состояние разработки таких проблем, как строгая аксиоматизация теории культуры, статус культурологии в рамках общей «классификации наук», процедуры согласования базовых исследовательских стратегий и дескриптивных процедур, выработанных в рамках ведущих культурологических направлений и школ. Книга подготовлена на основе ключевых докладов I Российского культурологического конгресса, переработанных и дополненных специально для настоящего издания.

Для студентов, преподавателей высшей школы и научных сотрудников.

УДК 008
ББК 71



*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ),
грант 07-06-07025д*

ISBN 978-5-91419-050-4
ISBN 978-5-91419-051-1 (Т. I)



9 785914 190511

© Коллектив авторов, 2008
© Санкт-Петербургское отделение РИК, 2008
© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2008
© «Алетейя. Историческая книга», 2008

І. Культурология как наука

Х. Г. Тхагапсоев

Кабардино-Балкарский государственный университет

К ПРОБЛЕМЕ ПРЕДМЕТНОГО ПРОСТРАНСТВА И НАУЧНОГО СТАТУСА КУЛЬТУРОЛОГИИ

Культурология, как она сегодня строится, предстает скорее не как предметная наука (а по умолчанию так и предполагается), а как сумма и рядоположенность многих весьма разнообразных форм и типов «дискурса о культуре» и «от культуры»: философии культуры (от метафизических построений «давно минувших дней» до постмодернистских концепций деконструкции культуры и «универсальной субъектности знака»), археологии и этнографии (с их красочным натурализмом), искусствоведения (с метафоричностью и смысловой размытостью его дефиниций), социальной истории (с ее эмпиризмом и дескриптивными интенциями) и т. д. Цепь рядоположений, относимых к культурологии, может быть продолжена — семиотика и мифология, музееведение и культурная политика. К ней относят даже городоведение и регионоведение. Подобная размытость предметных границ неминуемо влечет за собой и методологическую противоречивость культурологии — здесь странным образом сочленяются реализм и метафизика, рационализм и экзистенциализм, сциентизм и антисциентизм. На таком фоне предметно-методологического «самоопределения» почти не вызывает удивления то обстоятельство, что в принятой системе структурного конституирования культурологической науки рядом с «культурологией» как таковой бытуют еще «историческая» и «социальная» культурологии. Будто культурный процесс может быть еще где-то, за пределами социального бытия, а культура способна к бытию вне исторического процесса. Проблематичность, если не сказать неубедительность, подобного «предметно-методологического дизайна» культурологической науки (и стоящих за этим концептуальных принципов) становится очевидной, если не забывать об историчности всего сущего. Неудивительно, что в среде гуманитариев стала расхожей шутка о существовании у нас культурологии двух типов — «скучной» и «увлекательной». «Скучная», что строится по критериям и принципам научности, т. е. предметной конкретности и методологической системности, стремится объяснить культуру и ее закономерности на основе неких универсальных принципов, теоретических схем и общих концепций, как это принято в науке. «Увлекательная», напротив, предстает как компиляция ярких и разноречивых дефиниций, как феерические ряды культурных событий, артефактов, известных и малоизвестных имен. Подобная ситуация обусловлена не столько широтой проблемного поля культурологической науки (что имеет место быть), сколько неопределенностью предметного поля и системности этой науки.

Впрочем, предметно-статусная неопределенность, а в связи с этим — версионный характер культурологии осознается достаточно широко, но, как правило, объясняется и оправдывается «необъятностью» самого предмета этой науки, а также отсутствием операциональных определений того, «что есть культура». Подобная позиция, мягко говоря, спорна — ведь если экстраполировать ее на естествознание с его не менее необъятным предметом, то оно

должно бы и по сей день оставаться в модусе натурфилософии. Если такая параллель уместна хотя бы в аспекте истории развития науки (наук), то надо бы помнить и то обстоятельство, что естествознание обрело статус науки, научную рациональность и строгость лишь в процессах становления дисциплинарной организации множества «наук о природе». Это и закономерно — ведь теоретический уровень познания начинается там и тогда, где и когда объект познания не только обретает сущностное измерение, но и «отграничивается» от целостности бытия, а главное — абстрагируется и концептуализируется так, что поддается теоретической схематизации, что едва ли относимо к культуре в целом (тем более при ее натуралистическом понимании, что, увы, широко распространено в нашей культурологической науке).

Вот здесь и встает главный, ключевой вопрос, если угодно, вызов наукам о культуре, а именно — вопрос о методологической стратегии становления культурологии как дисциплинарно организованной, теоретичной и «объяснительной науки». А между тем российская история науки и наши отечественные научные традиции содержат «свой ответ» на этот вызов. Ответ этот, возможно не бесспорный, заключается в том, что идея культурологии, заимствованная из западной гуманитарной науки, мягко говоря, не очень согласуется с российскими традициями научно-гуманитарного познания, с исторически сложившейся в России структурой гуманитарного знания. В рамках этих традиций анализ и осмысление культуры как целостности и рефлексия над ее предельными основаниями отводились и отводятся философии (а именно — философии культуры). А объектным членением и детальным изучением отраслей и элементов культуры («мира культуры») занят обширный и весьма развитый блок наук о культуре, начиная с искусствоведения и его отраслей и кончая регионоведением. Достаточно глубокая укорененность этих традиций в очередной раз вновь заявила о себе на арене недавно состоявшегося Четвертого Российского философского конгресса: «В отличие от науки культурологии, которая исследует культуру такой, как она есть, философия культуры говорит нам о том, какой культура должна быть, — заявляет А. Кармин и тут же добавляет, — ...если культурология изучает культуру всеми доступными ей научными методами, то философия дает нам понимание культуры. В философии культуры осмысливается сущность ее как ... подлинно человеческого образа жизни»¹. Оставим в стороне вопрос о том, насколько это обоснованно и рационально — изучать некий предмет «как он есть» (т. е. культуру) в рамках одной науки (культурологии), а сущность этого предмета оставлять в рамках совсем другой науки (философии культуры). Куда важнее другое — суждения признанного авторитета российской культурологической науки, как нам представляется, не только подтверждают сохранение указанных выше традиций, но и указывают на причины и истоки предметной размытости, методологической противоречивости и статусной неопределенности культурологии. Это, как уже подчеркивалось, является «издержками» набирающих обороты процессов соединения западной идеи «культурологии» с реальностями отечественных традиций гуманитарного познания. Подобная ситуация может затянуться, если не определится с ключевой проблемой культурологической науки — с ее предметом, а точнее — с границами ее предметности. Казалось бы, здесь все ясно: культурология — это наука о куль-

¹ Кармин А. С. Философия культуры в информационном обществе: проблемы и перспективы // Вопросы философии. 2006, № 2.

туре. Но что такое культура? Вопрос так и остается открытым, если учитывать, что предложены сотни ее определений. Иначе говоря, приходится констатировать, что культура пока остается «не схваченной» и «не выраженной» с позиции сущности и в рамках предметной науки. Широко распространенные попытки преодолеть эту ситуацию за счет предельно широкой и натуралистической трактовки культуры, когда она определяется как «совокупность всех надбиологических форм жизнедеятельности человека и их результатов», лишь усугубляет ситуацию. При столь широком понимании культуры, что у нас наиболее системно и последовательно проводилось в работах М. Кагана², она по своей масштабности уравнивается с обществом. Соответственно размываются границы между обществом и культурой, а главное — утрачивается специфика закономерностей культуры, становится призрачным и предмет самой культурологии. Предмет и метод науки (познания), как известно, неразделимы, образуют органичное единство. Соответственно ныне существующая предметная расплывчатость обрекает культурологическую науку на методологическую несостоятельность, а в итоге — на теоретическую беспомощность. Подчеркнем еще раз — теоретический уровень познания любого объекта (в том числе и культуры) начинается с его теоретической схематизации, иначе говоря — с выработки целостной системы базовых абстракций, отражающих суть, строение и свойства познаваемого объекта, а также формы и механизмы процессности, характерные для него. Если культурология намеревается вырабатывать теоретические знания о культуре, т. е. претендует на статус предметной и объяснительной науки, то она должна, прежде всего, располагать методами теоретической схематизации своего объекта познания-исследования (культуры) и фундаментальными объяснительными принципами. Имеем ли мы сегодня подобное в рамках культурологии? Увы, нет. Как изменить эту ситуацию? Вероятно, следует, прежде всего, отказаться как от чрезмерно широкого понимания культуры, когда категории «культура» и «социальное бытие» просто сливаются и становятся неразличимыми в своих бытийно-смысловых границах. Следует отказаться и от натуралистической интерпретации культуры, когда она понимается просто как множество разнообразных феноменов социальной жизни, когда к культуре относят любую специфичность социального бытия, например его «региональность». А значит требуется принципиально конструктивистский подход к интерпретации культуры и к ее теоретической схематизации.

Подчеркнем еще раз — результаты человеческой деятельности в их тотальном выражении и есть общество, т. е. социальное бытие в целом, а культура — лишь часть этой тотальности (системной целостности). Позволим себе еще одно замечание предваряющего характера. Как нам представляется, неопределенность онтологических контуров и содержательно-смысловая расплывчатость предмета культурологии как науки не меняется и от попыток придать ему содержательность, системность и структурность за счет деления культуры на «материальную» и «духовную» или же за счет активного использования метафор «морфология», «анатомия» и т. д. Но ситуация меняется радикально, если опираться (переключиться) на онтологические концепции культуры, конкретизирующие (или пытающиеся конкретизировать) сущность культуры. В этом плане, на наш взгляд, заслуживает серьезного внимания концепция А. Кармина, которая рассматривает культуру как аспект общества, как одну из

² Каган М. С. Философия культуры. СПб., 1997.

сторон, атрибутов и форм социального бытия, а именно как информационно-семиотическую сторону социальной системы, т. е. как информационную систему и информационный процесс³. Впрочем, семиотическая концепция культуры сама по себе не нова, новое в данном случае заключается в том, что на основе этой концепции конструируется продуктивная методологическая идея, а именно — идея «культурной формы». Продуктивность идеи культурной формы, на наш взгляд, заключается в том, что она позволяет выделить (сконструировать мысленно) целостную систему абстракций, на основе которых процессность культуры, элементы культуры и их отношения могут быть представлены в схематизированном, модельном виде, т. е. может быть осуществлена главная целевая установка научного познания, а именно — теоретическая схематизация объекта познания (культуры в данном случае).

Здесь важно подчеркнуть, что культурная форма в концепции А. Кармина понимается именно как некая модель, на основе (посредством) которой культура абстрагируется в некую субстантивную сущность, заполняющую трехмерное (не геометрическое) пространство. В качестве измерений этого пространства («пространства культуры») выступают три типологические формы семиотического объекта — «знания», «ценности» и «регулятивы». Таким образом, культурная форма в интерпретации А. Кармина являет собой некую конфигурацию, паттерн, смысловой комплекс в трехмерном пространстве «знания — ценности — регулятивы». В такой интерпретации, будучи реализована последовательно, «культурная форма» может обрести признаки и качества теоретической модели, поскольку через (посредством) этой формы универсальное и всеобщее в культуре (т. е. информация) предстает и в чувственно воспринимаемом, и в единично-конкретном (т. е. феноменах культуры). Но здесь-то и возникают определенные неясности. Так, само пространство культуры автором рассматриваемой концепции понимается как «целостное множество феноменов культуры, переплетающихся и взаимодействующих друг с другом, вложенное в многомерное пространство социальной реальность»⁴. Если так понимать культурное пространство, то культурная форма здесь оказывается «выключенной». В итоге не совсем ясны ее статус, роль и место в пространстве культуры, а главное — как ее (культурную форму) использовать в качестве объяснительного принципа, в чем, собственно, и состоит назначение любой теоретической концепции. С одной стороны, культурная форма понимается как некая смыслообразующая конфигурация, формирующаяся и существующая в трехмерном пространстве «знания — ценности — регулятивы», т. е. как основной элемент пространства культуры (поскольку оно изначально заявлено как информационно-семиотическое пространство). С другой — это же пространство интерпретируется как множество феноменов культуры (которые, понятно, выходят далеко за пределы «информационно-семиотического», погружено в социальное и переплетено с ним). Более того, сами координаты пространства культуры почему-то трактуются как «парадигмальные культурные формы». Как это понимать? Ведь ценности, как известно, являют собой тип отношения к чему-либо, в том числе к знаниям и регулятивам, которые и сами могут выступать и выступают в роли ценностей. Если учитывать это обстоятельство, то координаты, в которых формируется и репрезентируется культурная форма, не являются

³ Кармин А. С. Культурология. СПб., 2001.

⁴ Кармин А. С. Там же. С. 202.

независимыми. Возникают неясности и в отношении регулятивов, к которым относятся не только нормы и правила социального регулирования, но и технологии инженерные. В итоге трудно понять, в каких же отношениях находятся культурная форма, знания, ценности, регулятивы, феномены культуры и культура в целом как система. Вероятно, речь идет об их взаимной референции. Но и в этом случае категория «парадигма», которая после Куна понимается как качественная и исторически обусловленная мера какой-либо формы социального опыта, здесь представляется неуместной, поскольку речь идет о вполне однородных в сущностном отношении феноменах — знании, ценности, регулятиве, которые сами отмечены собственными парадигмами (качественными скачками, ступенями исторического развития). К тому же не ясно, является ли «трехмерность» («знания — ценности — регулятивы») определяющим признаком культурной формы, или она может существовать и в двухмерной и одномерной («вырожденной») формах, в частности, в форме знания. Не совсем понятна и связь между культурными формами и культурными феноменами, в каких отношениях они находятся — масштабных, референциально-смысловых или еще в каких-то. Ведь если пространство культуры понимается как целостное множество феноменов культуры, вложенное в многомерное пространство социального бытия, то каким образом этот натуралистический образ культуры может быть объяснен с позиций информационных и семиотических теорий, информационных процессов? Не являются ли эти противоречия информационно-семиотической концепции культуры, перспективность которой несомненна, причиной того, что она (концепция) пока, увы, так и остается вне центра внимания культурологического сообщества? Об этом, впрочем, свидетельствуют и явные отставания культурологической науки в осознании и интерпретации культурного бытия человека информационной эпохи. В культурологии информация все еще выступает главным образом в ее визуальности (в категориях виртуальности). В то же время активно развивающиеся сетевые формы культурного бытия человека так и остаются на периферии внимания культурологической науки, а сами культурные формы, в разрез с их конструктивной сущностью и без соотнесения с информационно-семиотической теорией культуры, по-прежнему понимаются, как правило, натуралистично — как элемент культурного мира или историческая форма искусства, например.

Вернемся к информационно-семиотической концепции культуры. Как известно, предназначение любой теоретической концепции — репрезентация и интерпретация объекта познания, по поводу которого она (концепция) выдвинута. Соответственно информационно-семиотическая концепция, будучи развернута в операциональную теорию, должна бы обеспечивать объяснение сущности культуры и ее закономерностей с позиций теорий информации и семиотики, на их языке и в их логике — в категориях «информация», «модель», «фрейм», «знак», «означаемое» и т. д. Но что мы обнаруживаем на самом деле? Как только заходит речь о сущности культуры, а значит, ее закономерностях, необходимости как-то их объяснять, тут же, как уже подчеркивалось, начинают апеллировать к философии⁵. На наш взгляд, такая ситуация в какой-то мере была оправдана до появления идеи — принципа и модели «культурная форма», поскольку явленные идеально-материальные феномены куль-

⁵ Кармин А. С. Философия культуры в информационном обществе: проблемы и перспективы // Вопросы философии. 2006, № 2.

туры едва ли возможно напрямую возвести к информации, формам и способам ее бытия или к семиотике (способам бытия семиотических объектов). Появление модельной категории «культурная форма», казалось бы, радикально меняет ситуацию — появляется «недостающее третье», способное связать явно не субстанциональную сущность информации и семиотического мира с натуральным, субстанциональным, материально-духовным «телом культуры», т. е. связывать и объединять всеобщность в культуре (ее информационную сущность) с миром (множеством) непосредственно данных фактов культуры. Но пока этого не случилось. И не последнюю роль в этом, как нам представляется, играет отмеченная противоречивость интерпретации культурной формы и способов ее когнитивного использования. Получается, что сущность культурной формы, которая вроде бы стоит за феноменами культуры, претендуя быть теоретической схемой и объяснительным принципом, странным образом сводится к описанию этих же феноменов культуры. Так что информационно-семиотическая концепция культуры пока, похоже, не готова решать проблемы создания операциональной теории культуры, хотя несомненно намечает перспективные пути к этому. Хочу подчеркнуть: было бы ошибкой усматривать в приведенных суждениях относительно информационно-семиотической концепции ее негативистскую критику. Напротив, наша позиция заключается в том, что идея А. Кармина «теоретизировать» культурную форму, придать ей операционально-модельный характер, как уже не раз подчеркивалось, является серьезным шагом в развитии научно-культурологической мысли.

В этом контексте, вероятно, уместно обратиться к смысловому пространству категории «форма», к ее генеративному гносеологическому потенциалу и к логике развертывания. Как известно, форма — это не только способ существования содержания (сущности) и его явленности, но и способ связи частей, элементов и аспектов содержания, а главное — способ разрешения противоречий между ними. При этом противоречия между формой и содержанием чаще всего проявляется в их субстанциональном несходстве — идеальное содержание нам является в материально-вещественных формах, как и материальные процессы (природные, например) — в идеальных формах (в теории, системах знания). Если учитывать эти обстоятельства, модельная категория «культурная форма» востребована уже потому, что дает ключ к преодолению противоречия между идеальной природой сущности культуры, как она понимается в рамках информационно-семиотической концепции, и материально-вещественной формой ее явленности. Итак, сущность культуры (идеальное, смысловое, информационное) нам является в культурных формах — материально-идеальных, вещных, знаковых. Но поскольку культура не статичное образование, состоящее из некоего суммативного множества форм или феноменов, а динамичное и интерактивное информационно-семиотическое пространство, где непрерывно происходят процессы взаимовлияния всех элементов этого пространства, открытым так и остается вопрос о связях — отношениях культуры, культурной формы и культуры.

В этой ситуации, как нам представляется, заслуживает внимания системная теория социума, созданная Н. Луманом⁶. У этой теории ряд особенностей. Во-первых, в теории Лумана общество (социум) рассматривается лишь с функциональных позиций — в целях объясне-

⁶ Luhmann N. Soziologische Aufklärung: zur Theorie sozialer Systeme. Köln-Opladen, 1970.

ния социальных процессов и феноменов. Во-вторых, сама социальная система Луманом понимается не как материально-вещественное, социоприродное или предметно-артефактное образование, а как информационно-смысловая система, непрерывно воспроизводящая себя посредством коммуникации, оперирующей всей системой исторически накопленных смыслов, т. е. речь фактически идет об информационно-семиотической системе. Сказанное подтверждается и при рассмотрении третьей особенности системной теории социума Лумана. Она заключается в том, что теория общества в данном случае строится на принципах предельного холизма. Иначе говоря, в социальной теории Лумана человек как субъект социальных процессов, равно как и социальный институт как элемент системной целостности, существенной роли не играет, поскольку речь идет об особой системе — о целостной системе смыслов, смыслопорождающих и смыслоконституирующих механизмов, главными свойствами которой (т. е. системы) являются процессуальность и самореферентность. При этом процессуальность, которая, как известно, свойственна любой системе, в концепции Лумана также имеет свои особенности — она понимается как непрерывная череда операций по саморепродукции системы, т. е. как автопоэзис. Но автопоэзис в данном случае понимается не как самовоспроизводство природного тела социума, а как способ процессирования смысловых структур посредством коммуникации, ее механизмов. И наконец, о самореферентности системы по Луману — она означает способность системы функционировать и воспроизводить себя, обращаясь лишь к собственным ресурсам: к исторически накопленной целостной совокупности смыслов, способов их продуцирования и оперирования ими. Получается, что в рамках теории Лумана мы фактически имеем дело не с социумом как таковым, а с системой смыслов, которая функционирует на основе механизмов коммуникации. Здесь социальность задана коммуникацией (и сведена к коммуникативности), а коммуникация, т. е. информационный процесс, отождествляется с социумом и его бытием. Более того, бытие системы Лумана — это непрерывное пульсирование процессов посредством собственных операций и развертка парадоксов. Если учитывать отмеченные особенности теории Лумана, то она скорее относима к культуре в ее информационно-семиотическом понимании, нежели к социуму, который трудно себе представить столь «бестелесным» и «бессубъектным». Оснований к подобному утверждению становится еще больше, если обратиться к представлениям Лумана о смысле и операциональности категории «форма» в рамках его системной теории. Форма в данном случае не только и не столько «внешнее» (граница, контур, явленность), сколько «внутреннее», т. е. смысловое, а именно указание на смысловое различие, на динамическую взаимоопределенность этих смысловых различий. Иначе говоря, форма в концепциях Лумана выражает скорее не статичные, инвариантные, субстантивно-фиксированные стороны бытия системы, а способы и механизмы ее процессуальности и операциональности, которые являют собой отношения смысла (смыслов), выстраивающиеся в сети референций, реляций, селекций, рекурсий, т. е. в сети информационных и информационно-семиотических процессов. Такое понимание формы, как нам представляется, относимо к категории «культурная форма» и по сути превращает ее в базовую модель для описания и интерпретации информационно-семиотических процессов, составляющих сущностный аспект культуры. Но при этом, вероятно, следует учитывать и представления Лумана об отношениях «формы» и «системы». Луманом форма соотносится не напрямую с системой, а с ее «медиумом» она

понимается как средовой субстрат, где ее элементы сочетаются свободно, вариативно, лабильно, текуче — без упорядоченности. Таким образом, медиум и форма отличаются друг от друга не субстанционально, а структурно: именно в форме (в рамках формы) элементы медиума (смыслы) обретают определенный, регулярный, типический порядок. Иначе говоря, медиум представляет собой неупорядоченный, разрозненный, неорганизованный материал (субстрат), а форма «образует» из него устойчивые и структурированные образования (феномены). Если перенести эти представления на культуру в ее информационно-семиотическом понимании, то смысловое пространство культуры, вероятно, может рассматриваться как «медиум», где нет упорядоченности отношений элементов, а культурная форма — как некий типический вариант (модус) упорядоченности элементов медиума и процессности, в частности, как форма сетевых отношений типа референций, реляций, селекций, рекурсий и т. д., посредством которых информационно-семиотическое пространство обретает структурность, «телесность» и явленность. В этом контексте культурная форма предстает как некий смысловой комплекс (паттерн, фрагмент, топос), как некий информационно-смысловой пакет, фрейм с собственной (характерной, типической) процессностью. При таком понимании ее онтологической сути и значения культурная форма могла бы репрезентироваться, анализироваться и интерпретироваться на языке и в логике теории информации — в категориях смысловой информации, ее продуцирования, сетевых операций над ней. Но в действительности, в культурном и социальном бытии, в практике социальной интеракции и коммуникации культурная форма предстает во «внешней оболочке», в «семиотической одежде», т. е. посредством объектов мира семиотики, артефактов культуры. В этом плане «форма Лумана», которая остается мерой идеального (мерой смысловых комбинаций и смысловой процессности), отличается от «культурной формы». Однако, как нам представляется, это и не имеет принципиального значения. В данном случае существенно другое, а именно — сходство «формы Лумана» и культурной формы в интерпретации А. Кармина в том смысле, что их содержательной стороной выступает информация и ее процессность.

Здесь, вероятно, уместно вновь вернуться к культурной форме в определении А. Кармина — как комплексов типа «знания — ценности — регулятивы». Описание и интерпретация таких комплексов на языке и в логике теории информации не составит труда, если «ценности» и «регулятивы» понимать как типические формы информации, в частности, как условную информацию. То обстоятельство, что социальная и культурная эволюция связана с объемом информации, которой оперирует социум, и способами оперирования этой информацией, вполне очевидно и едва ли нуждается в аргументации. В этом плане ключевое значение имеет существование двух типов информации — «безусловной», которая отражает ситуативно-происходящее («текущий момент») и «условной», которая формируется исторически и организована в виде системных кодов и операциональных символов, т. е. существует в форме семиотического мира: естественных языков, ритуалов, обычаев, форм искусства, традиций, эстетических и этических норм и т. д., на основе которых и становится возможной интерпретация безусловной информации. Заметим — условная информация имеет историческую тенденцию к унификации, поскольку при этом возрастает ее эффективность⁷. Но са-

⁷ Чернавский Д. С. Синергетика и информация. М., 2001.

мое главное заключается в том, что, согласно теории информации, в основе социальной интеракции, коллективных действий, а значит, и культурного бытия человека лежит именно условная информация, которая, будучи унифицирована, обретает структурированный и упорядоченный характер, фиксируемый семиотически.

В контексте этих суждений встает вопрос принципиальной важности — «о пределах применимости» теории информации к интерпретации культуры. Понятно, что «культурное» не сводится целиком к информации и ее процессности (к «информационному»), в нем неустранимо присутствуют «психическое» и «социальное», а достигается это за счет семиотического мира, способов его бытия. В этом смысле культура предстает как сложное и противоречивое наложение (суперпозиция) бытия информации (которое может быть репрезентировано и в количественных формах) и бытия семиотических объектов, с его нерешенными проблемами⁸. Иначе говоря, сущность культуры не сводится к информационно-когнитивным процессам получения, накопления, хранения и сетевых операций над информацией, культура являет собой также и процесс генерирования семиотических знаков, оперирования ими и их «психического переживания». Здесь, вероятно, есть смысл обратиться к языку, поскольку в нем как бы сливаются способы функционирования смыслов (информационно-когнитивная сторона культуры) и семиотических объектов. Таким образом язык выступает в роли «идеального объекта» информационно-семиотической теории культуры, который может быть описан и объяснен в логике и категориальности теории информации. Но даже этот «идеальный объект» имеет массу аспектов и функций, которые настолько «психологичны» и «социологичны», что их формализация, а тем более количественное отображение в теории информации, проблематично. Речь, в частности, идет об экспрессивных, апеллятивных, фатических и поэтических функциях языка (способах и механизмах его эмоционально-психического «нагружения»). Ограниченность пределов информационной интерпретации культуры становится еще очевиднее при переходе к таким «не идеальным» и явно «психологичным» объектам мира культуры, как музыка, живопись, хореография. Иначе говоря, сущностные основания мира культуры составляют не только информационно-когнитивные феномены, но также психологические и социально-мотивационные (ментальные) структуры. Соответственно в основании культуры сосуществуют реальности двух порядков — информационно-смыслового и психосоциального, которые находят единое выражение (сосуществование, со-бытие) в семиотическом, посредством семиотических объектов. Иначе говоря, «культурное», как некая относительно самостоятельная сущность и форма бытия (одна из его форм), существует как результат взаимодействия и взаимовлияния «природного» (в частности, информации, «информационного») и «социального». Таким образом, границы «культурологического» (предметного поля культурологии) как предметно-специфического знания и области познания кончаются там, где начинаются границы «информационного», с одной стороны, и специфически социологического — с другой. Соответственно наряду с вопросами о границах применимости теории информации в культурологии (о сводимости «культурного» к «информационному») встанут и вопросы о границах размеже-

⁸ Розов М. А. Проблема способа бытия семиотических объектов // Эпистемология и философия науки. 2006. Т. 8, № 2.

вания «социологического» и «культурологического». Главное в данном случае заключается в том, что эти реальности, будучи разнотелными, требуют разных логик и разных языков описания и интерпретации, которые, судя по всему, едва ли могут быть сведены к чему-то «третьему». Если учитывать это обстоятельство, то теория культуры должна строиться на основе принципов дополнительности, т. е. на основе двух взаимодополнительных концептуальных рядов и рядов понятий: понятий теории информации и информационного бытия, с одной стороны, понятий социологии — с другой. Заметим, будучи формой бытия человека, культура пронизывает все аспекты социального, что, разумеется, затрудняет и делает весьма условным разграничение специфически-культурологического и специфически-социологического. И тем не менее, как нам представляется, эти границы существуют. Например, когда мы говорим о «культуре войны» или о «культуре управления», понятно, что речь идет не о культуре как таковой, а о мере соответствия способов управления или ведения войны неким признанным нормам и правилам, т. е. фреймам и пакетам условной социальной информации. В этом контексте вполне очевидно, что знания, репрезентирующие такие феномены, как «война», «организационное управление», «контрольно-регулятивные социальные действия», будучи преимущественно социальными, не принадлежат к корпусу «культурологического». И все же, как уже подчеркивалось, разграничение «культурного» и «социального» (в онтологическом плане), «культурологического» и «социологического» (в гносеологическом смысле) носит условный и относительный характер. Дело в том, что культурное и социальное существуют неразрывно и когерентно, на что указывал Парсонс и что настойчиво подчеркивается в современных дискурсах по этому поводу⁹ — социальное неотделимо от культуры (ее ценностей, универсалий — пакетов условной информации бытия человека), культурное, в свою очередь, активируется социальным (в актах референции, интеракции, коммуникации, прочих социальных действиях).

Вот здесь, как нам представляется, необходимо еще раз вернуться к категории «культурная форма». Отвечает ли она принципам когерентности и дополнительности, выражая на основе двух понятийных рядов — информационно-семиотического бытия и социологических реалий, — сущностные основания культуры? Скорее, нет. Культурная форма, как она представлена в концепции А. Кармина, — эта категория восприятия и оценивания феноменов культуры, т. е. нечто психосоциальное и ментальное, которое «схватывает» и выражает культуру, ее элементы в феноменологическом плане. Таким образом, если последовательно проводить идею информационно-семиотической природы культуры, то подобное понимание культурной формы приходит с ней в явное противоречие. Ключевой задачей дальнейшего развития информационно-семиотической теории культуры является перенесение акцентов с понимания культуры как суммы неких культурных форм на интерпретацию культуры как целостной информационно-процессной, смыслопроизводящей системы, где все основано на динамической референции смыслов, ментальных структур и семиотических объектов.

⁹ Лапин Н. И. Антропосоциетальный подход: методологические основания, социологические измерения // Вопросы философии. 2005, №2; Степин В. С. Философия и эпоха цивилизационных перемен // Вопросы философии. 2006, №2.

Как известно, у смысла нет собственной субстанции — он всегда явлен в знаках, символах, языках, т. е. в семиотических объектах, посредством семиотического. Но, разумеется, это не означает тождества бытия смыслов (информационно-смысловой стороны культуры) и бытия семиотических объектов (внешней, феноменологической стороны культуры). В противном случае при хорошо известной близости и схожести (а то и полной идентичности) смысловых миров разных, подчас весьма отдаленных друг от друга культур (этнических, например) в мире, вероятно, давно уже царил бы полная культурная унификация. Однако с культурной картиной мира все обстоит совсем иначе — за счет различий семиотических объектов («семиотических миров») различных культур и форм их бытия в мире и сегодня сохраняется богатое культурное многообразие. Разумеется, это вовсе не означает отрицания закономерностей бытия семиотических объектов, в частности, «безразличия знака» (семиотического) к «означаемому» (информации, смыслу, ментальной структуре, культурному артефакту). Существует еще одна существенная в данном случае закономерность бытия семиотического мира — объекты этого мира существуют не как набор «пустых знаков», к которым могут быть прикреплены любые означаемые, а как целостное топологическое пространство, где элементы (топосы) взаимно определены и взаимно обусловлены. Таким образом, семиотические объекты — это некие сингулярности в мире семиозиса, а способ существования самого семиотического мира — это спектр референций. В этом плане ситуация в семиотическом мире напоминает картину поведения информационно-смысловой системы Лумана, где доминирует такой тип процессности, как взаимная динамическая референция элементов.

Изложенное, как нам представляется, дает основания к заключению о настоятельной необходимости выработки принципов идентификации специфически культурологического вида знания и его системной организации (ставя, впрочем под вопрос обоснованность отнесения к этой системе «регионоведения», «городоведения» и «культурной политики», а заодно указывая на общую неразвитость критериев систематизации предметно-видовых знаний в рамках нашей социально-гуманитарной науки), очерчивания контуров предметного поля теоретической культурологии.

K. G. Tkhapsoev

On Subject and Scientific Status of Culturology

Existing theories of culture do not contain criteria for identification of specifically culturological knowledge, and its differentiation from other types of knowledge inherent for the humanities, and the society in general. Due to this, subject space of culturology remains vague, and its scientific status remains indeterminate. Ways of solving this problem, by means of identifying and organizing culturological knowledge, are pointed out.

Ю. М. Резник

Институт философии Российской академии наук,
Российский институт культурологии

КУЛЬТУРОЛОГИЯ В СИСТЕМЕ НАУК О КУЛЬТУРЕ: НОВАЯ ДИСЦИПЛИНА ИЛИ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЙ ПРОЕКТ?

Проекты интегративной науки о культуре

В истории научной мысли известны несколько проектов науки о культуре. В построении новой теории и методологии исследования одни из них опираются на уже существующие исследования культуры, другие, напротив, пытаются осмыслить предмет этой науки как результат междисциплинарного синтеза разных научных дисциплин — антропологии, этнологии, социологии, социальной психологии и т. д.

Следует отметить, что эти исследования нашли отражение в журнале «Личность. Культура. Общество», в котором на протяжении многих лет публиковались статьи и фрагменты работ классиков наук о культуре, посвященные поискам проектов их интеграции¹.

Интересно, что первые попытки синтеза знаний о культуре были предприняты культурными антропологами. Именно они стремились к теоретической интеграции наук о культуре под знаменем антропологии или этнологии.

Один из проектов интегративной науки о культуре предложил и обосновал Л. Уайт. Он назвал ее культурологией. Считается, что термин «культурология» введен в научный оборот лауреатом Нобелевской премии В. Оствальдом в 1915 году. «Культурология, — по мнению Уайта, — отрасль антропологии, которая рассматривает культуру (институты, технологии, идеологии) как самостоятельную упорядоченность феноменов, организованных в соответствии с собственными принципами и существующих по своим законам»².

В 70–80-е годы прошлого века термин «культурология» используется многими советскими учеными. Конечно, сегодня практически никто уже не считает, что культурология входит в структуру культурной антропологии и является ее теоретическим фундаментом. В отечественной литературе за культурологией закрепилось совершенно иное значение. Но позиция Л. Уайта тем и примечательна, что она напоминает нам об исходных определениях культурологии³.

¹ Приведу лишь некоторые из них: *Груббер Дж.* Предшественники культурной антропологии // *Личность. Культура. Общество.* 2005. Т. 7. Вып. 4; *Клакхон К.* Универсальные категории культуры // Там же. 2001. Т. 3. Вып. 2; *Леви-Строс К.* Ж.-Ж. Руссо — основатель антропологии. История и этнология // Там же. 2000. Т. 2. Вып. 2; *Леви-Строс К.* Лингвистика и антропология // Там же. 2000. Т. 2. Вып. 3; *Линтон Р.* Понятие культуры // Там же. 2000. Т. 2. Вып. 4; *Уайт Л.* Культурология // Там же. 2004. Т. 6. Вып. 1; *Уайт Л.* Понятие культуры // Там же. 2004. Т. 6. Вып. 2; *Фирт Р.* Значение социальной антропологии // Там же. 2001. Т. 3. Вып.1-4; *Широкогоров С. М.* Место этнографии // Там же. 2002. Т. 2. Вып. 4; и др.

² *Уайт Л.* Культурология // *Работы Л. Уайта по культурологии.* М., 1996. С. 162.

³ Сегодняшние споры, а иногда и спекуляции о предмете культурологии в отечественной литературе не имеют ничего общего с реализацией проекта единой науки о культуре начала XXI века. Они чаще всего институционально или лично обусловлены. Как это не раз это бывало в истории отечествен-

Другую модель интегративной науки о культуре предложил Дж. Фейблман в 1968 году. Его точка зрения такова: «Наука о культуре должна вобрать в себя множество поднаук и объединить их в единую великую науку. Наука о культуре, которая известна под именами социальной антропологии и этнологии — ибо эти термины, судя по всему, используются как взаимозаменяемые, — должна включить в себя научные дисциплины, которые мы знаем как антропологию, этнологию, социологию и социальную психологию»⁴.

Следовательно, Фейблман, как и Уайт, считает, что поиск объединяющей идеи науки о культуре должен вестись в рамках социальной (или культурной) антропологии.

Еще одну версию теоретического осмысления культуры как целостного феномена предложил К. Гирц⁵. По его мнению, интерпретативная теория имеет дело с культурой как сетью смыслов, которыми опутан человек. Она стремится не открыть новые законы, а найти истинные значения этих смыслов, «распутать» сети, в которых живет и существует человек, одним словом, расшифровать смыслы и загадки его поведения. Антрополог при помощи этнографического описания интерпретирует социальный дискурс и в результате вычленяет «сказанное» из потока исчезающих событий, фиксируя их содержание в читаемой форме.

Итак, в западной культурно-антропологической мысли имеется, по крайней мере, несколько проектов науки о культуре: 1) «культурология» как теоретический раздел антропологии, обобщающий эмпирические исследования культур (Л. Уайт); 2) интегративная наука о культуре, опирающаяся на достижения антропологии, социологии, психологии и других научных дисциплин (Д. Фейблман); 3) интерпретативная теория культуры (К. Гирц).

Отечественный опыт построения культурологии как научной дисциплины (фрагменты полемики)

Несколько иначе и значительно позже, чем на Западе, ситуация стала складываться в отечественной культурологии.

Первая линия самоопределения культурологии как науки проходит по основанию «гуманитарное — социально-научное знание о культуре». Особенно четко данную позицию выразил В. М. Межуев, разделивший культуру на два слоя, или уровня, — этнический, основанный на кровном родстве определенной общности людей и наличии у нее общей территории, и национальный, формирующийся на основе духовной близости и культурной идентичности. Им соответствуют, с его точки зрения, два типа знания о культуре — *антропология* с ее объяснительной моделью познания и собственно *культурология*, использующая преимущественно модель понимания⁶.

ного общественнознания, процесс институционализации значительно опережает процесс развития научных идей и положений данной области знания.

⁴ Фейблман Д. Концепция науки о культуре // Антология исследований культуры. СПб., 1997. Т. 1. С. 160.

⁵ См.: Гирц К. «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры // Антология исследований культуры. СПб., 1997. Т. 1. С. 171–199.

⁶ См.: Межуев В. М. Как возможна наука о культуре (культурология)? // Постигание культуры. Ежегодник. М., 1998. Вып. 7. С. 180–201.

Вторая линия концептуализации предметного поля отечественной культурологии объединяет усилия философов, социологов, этнологов, лингвистов, историков культуры и формируется в двух основных направлениях:

1) *культурология как комплексное знание*, т. е. совокупность научных дисциплин, изучающих культуру: «суммарное обозначение целого комплекса наук, изучающих культурное поведение человека и человеческих общностей на разных этапах их исторического существования»⁷; суммативное обозначение знания о культуре, в основе которого лежит определенная «модель понимания культуры» (В. М. Межуев)⁸; как система знаний о культуре (Г. В. Драч и др.)⁹; интеллектуальное движение, включающее в себя комплекс знаний о культуре (Э. А. Орлова)¹⁰; область знания, соединяющая возможности и методы социальных наук, прежде всего, социологии и антропологии культуры, и гуманитарных дисциплин — философии культуры, мировой художественной культуры (А. И. Кравченко)¹¹;

2) *культурология как интегративная гуманитарная дисциплина*: «интегральное выражение гуманитарного знания», систематизирующее исследования культуры (П. С. Гуревич)¹²; «интегративная область научных знаний» (С. Я. Левит)¹³; «наука, изучающая системные связи культуры» (А. А. Пелипенко)¹⁴.

Как видно из приведенных формулировок, внутри обоих подходов имеются сторонники соединения гуманитарного знания, построенного преимущественно на ценностях и качественных методах исследования культуры, и социально-научного знания, использующегося главным образом принципы объективности исследования и ценностной нейтральности, а также количественные методы.

О статусе культурологии и ее соотношении с философией и другими науками о культуре прошла дискуссия на страницах журнала «Личность. Культура. Общество» в 2004–2005 гг. (см.: 2004. Т. 6. Вып. 2; 2004. Т. 6. Вып. 3; 2005. Т. 7. Вып. 1). В ней приняли участие ведущие отечественные философы и культурологи: М. С. Каган, В. М. Межуев, Э. А. Орлова, В. Л. Рабинович, Н. Г. Багдасарьян, П. С. Гуревич, А. А. Пелипенко, А. Я. Флиер, В. М. Розин¹⁵. Приведу отдельные высказывания и точки зрения.

⁷ См.: Культура: теории и проблемы / Под ред. Т. Ф. Кузнецова, В. М. Межуева, И. О. Шайтанова и др. — М., 1995. С. 38.

⁸ См.: Межуев В. М. Как возможна наука о культуре (культурология)? // Постигание культуры. Ежегодник. М., 1998. Вып. 7. С. 180–201.

⁹ См.: Культурология // Под ред. Г. В. Драча. Ростов-н/Д, 1999. С. 10–11.

¹⁰ См.: Орлова Э. А. Социально-научные исследования и культурная (социальная) антропология // Личность. Культура. Общество. 2004. Т. 6. Вып. 2.

¹¹ См.: Кравченко А. И. Культурология. М., 2000. С. 8.

¹² См.: Гуревич П. С. Культурология. М., 1999. С. 24–25.

¹³ См.: Левит С. Я. Культурология как интегративная область знаний // Культурология. XX век. Антология. М., 1995. С. 654–655.

¹⁴ См.: Пелипенко А. А. Оправдание культурологии // Личность. Культура. Общество. 2004. Т. 6. Вып. 3.

¹⁵ См.: Каган М. С. О субстанции, строении и функциях культуры (к вопросу об основаниях культурологии) // Личность. Культура. Общество. 2004. Т. 6. Вып. 2; Межуев В. М. Философия культуры в системе современного знания // Там же; Орлова Э. А. Социально-научные исследования и культурная (соци-

Так, известный культуролог М. С. Каган считает основаниями культурологии как науки представления о субстанции, структуре и функциях культуры. Фактически теория культуры, философия культуры и культурологии являются у него разными обозначениями общего культуроведения, в котором выделяются различные аспекты: *культура и природа* (экологический аспект), *культура и общество* (социологический аспект), *культура и человек* (антропологический аспект), *культура как таковая* («внутренние» проблемы). Собственно же культурологический аспект теории культуры автор видит в изучении культуры, как таковой, т. е. с точки зрения ее «внутренней» жизни, а также функционирования и развития ее отдельных феноменов.

Некоторые из участников обсуждения придерживаются мнения, что культурология не представляет собой самостоятельной науки (В. М. Межуев, С. Н. Иконникова, Э. А. Орлова). Это — комплекс знаний, включающий в себя философские, исторические, социологические, антропологические, лингвистические и искусствоведческие дисциплины. По их мнению, культурология формируется прежде всего как учебная дисциплина. Ее же теоретическое содержание «растворено» в предметных областях философии и социальных наук.

Так, по мнению В. М. Межуева «культурология» есть не что иное, как суммативное обозначение знаний о культуре и, прежде всего, философских, антропологических, социологических и гуманитарных (историко-филологических). Причем разные науки изучают разные типы культуры: народная или *этническая культура* (антропология), письменная *национальная культура* (гуманитарное знание: история и филология), *массовая культура* (социология). Философия же отличается субъективным взглядом на европейскую культуру, ориентированным главным образом на поиск самой идеи культуры, предельных оснований ее бытия и самосознания.

В свою очередь Э. А. Орлова предлагает относиться к культурологии как к особому интеллектуальному движению, а не целостной познавательной области. Внутри этого научного направления она выделяет несколько заметных течений: *философское* (философия культуры, философия истории), *гуманитарное* (история, филология, искусствоведение), *социально-научное* (этнология, социальная и культурная антропология).

Такая позиция разделяется и другими исследователями. Например, по мнению С. Н. Иконниковой, культурология включает в себя историю культуры и культурологических учений, философию и теорию культуры, антропологию и социологию культуры¹⁶. Вопрос о том, почему именно эти области знания, а не другие, остается пока открытым.

Напротив, другая часть исследователей (П. С. Гуревич, А. А. Пелипенко, А. И. Шендрик и др.) рассматривает культурологию как интегративную науку или синтетическую дисциплину, которая предлагает не только целостное понимание конкретных феноменов культуры, но

альная) антропология // Там же; Рабинович В. Л. К проблеме креативного понимания культуры (еще один взгляд на природу культурологического знания) // Там же; Багдасарьян Н. Г. Актуальные заметки о культурологии // Личность. Культура. Общество. 2004. Т. 6. Вып. 3; Гуревич П. С. Культурология и философия культуры // Там же; Пелипенко А. А. Оправдание культурологии // Там же; Флиер А. Я. Культурология как историческая наука // Там же; Розин В. М. Современная культурология: проблемы формирования и методологический идеал // Личность. Культура. Общество. 2005. Т. 7. Вып. 1.

¹⁶ См.: Иконникова С. Н. Культурология в системе гуманитарных наук: междисциплинарные взаимосвязи // Гуманитарий. СПб., 1995. № 1.

и собственную методологию исследования. Они отмечают стремление культурологии к синтезу разных подходов и теорий, к выработке на этой основе единой концепции культуры¹⁷.

П. С. Гуревич, разграничивая философию культуры и культурологию, отводит последней роль особой науки, изучающей (описывающей) конкретно-специфические феномены культуры, множество миров культуры. Философия же есть не что иное, как знание о сущности культуры, о человеке, как творце культуры. Она решает вместе с культурологией теоретические вопросы, опираясь на конкретно-научный анализ культурных феноменов, предлагаемый другими науками о культуре.

Наиболее жестко отстаивает самостоятельность культурологии как науки А. А. Пелипенко в своей примечательной статье «Оправдание культурологии». С его точки зрения, «культурология — это наука, изучающая системные связи между различными сферами действительности в их отношении к человеку». Правда, остается вопрос, а чем же тогда занимаются другие науки. Может, все-таки ограничить исследовательский поиск изучением «*системного* отношения к *исторически динамичной человеческой ментальности*»? Одним словом, вопросов, как всегда, больше, чем ответов.

В. Л. Рабинович определяет специфику культурологического знания не ее предметной областью, а особым взглядом или стратегией исследования. Культурология изучает культуру как спектр творческих актов — исторически определенных и инновационных, порождаемых в процессе живого диалога. Отсюда вытекает и его представление о двухуровневой (или «двухчастной») структуре культурологии — *исторической* культурологии (реконструкция образов культуры) и *консервационной* (консервация и реставрация историко-культурных объектов).

Так, Б. С. Ерасов предлагает дать новое название такой форме интеграции гуманитарных и социально-научных дисциплин — *социальная культурология*, которая, по его мнению, «основана на применении методов социальных наук к предмету, воплощающему <...> чисто гуманитарное содержание <...> Социальная культурология рассматривает духовные факторы регуляции социальной жизнедеятельности как самостоятельную и специфическую сферу <...> Она объясняет социальное содержание, принципы и структуру духовной деятельности, воздействие культурных факторов на экономическую активность и политику, на типы социальной организации, место различных слоев и классов в духовной жизни общества, уровни и типы организации духовной жизни и т. д.»¹⁸.

Мы уже писали об эклектичности, внутренней противоречивости и нелогичности данного определения¹⁹. Нельзя придумать новое название науки и утвердить ее статус столь упрощенными и к тому же внутренне противоречивыми формулировками. Созданию любой научной дисциплины предшествует, как правило, длительный опыт исследований.

Об этом свидетельствует, например, проект культурологии Л. Уайта. Разумеется, ничего подобного Б. С. Ерасов не предложил и не мог предложить. На самом деле речь идет не о

¹⁷ См., например: Шендрик А. А. О предмете и методе культурологии // Постигание культуры. Ежегодник. М., 1998. Вып. 7.

¹⁸ Ерасов Б. С. Социальная культурология. М., 1996. С. 31.

¹⁹ См.: Личность. Культура. Общество. 2000. Вып. 3. С. 65.

конституировании новой учебной дисциплины, а о попытке размыть границы социологии культуры, разбавить ее общегуманитарными рассуждениями о социокультурной регуляции.

Эклектичность и неопределенность в понимании предметной области культурологии характерны также для ряда авторов отечественных учебников. Нет ясности в том, что изучает культурология у авторов учебника, изданном под редакцией Г. В. Драча²⁰. Судя по содержанию учебника, под этим названием они понимают различные философские концепции культуры, антропологическую концепцию аккультурации как процесса взаимного влияния различных типов культур, историю мировой культуры. Примерно такой же подход и у автора многочисленных учебников по социальным наукам А. И. Кравченко²¹.

Еще одна попытка определить научный статус культурологии как своеобразного отечественного эквивалента культурной антропологии, господствующей в научных исследованиях культуры на Западе, принадлежит А. Я. Флиеру²². Культурология, по его мнению, обладает многосоставной структурой. По методам исследования она подразделяется на *гуманитарную культурологию* (культуроведение), основанную на описательно-интерпретативной методологии исследования, и *социально-научную культурологию*, базирующуюся на «объясняющей» методологии. Последняя делится в свою очередь на фундаментальную культурологию, соединяющую воедино философию и теорию культуры, формирующие эпистемологию культурологической науки, антропологию культуры, исследующая культурное бытие людей на эмпирическом уровне, и, наконец, прикладную антропологию, которая занимается непосредственной разработкой технологий социокультурной регуляции поведения людей в обществе²³. В состав культурологии включаются также и другие научные дисциплины — психология культуры, культурная семантика, герменевтика и многие, многие другие.

Такая позиция приводит автора к многоуровневому определению предмета культурологии. Оказывается, данная научная и учебная дисциплина изучает способы или технологии осуществления коллективной деятельности людей (что же тогда остается анализировать социологии и социальной инженерии).

Далее. Культурология — это наука о формировании комплексов социальнозначимых знаний, о содержании и формах социальной коммуникации, о способах социального воспроизводства человека и общества. Достаточно, надо остановиться и перевести дыхания от столь экспансивного стремления автора захватить уже существующие области и «ниши»

²⁰ Культурология / Под ред. Г. В. Драча. Ростов н/Д, 1999.

²¹ Перу этого человека принадлежат учебники из самых разных областей — обществознания и социологии, социальной антропологии и культурологии, менеджмента и политологии. По-видимому, производство учебников для многих отечественных работников науки и образования стало весьма привлекательным бизнесом. В книжных магазинах сегодня продаются десятки учебников и учебных пособий по разным социально-гуманитарным наукам одних и тех же авторов. Не думаю, что за этим стоит многолетняя и напряженная подготовительная работа ученых, имеющих огромный опыт преподавания и научно-исследовательской деятельности.

²² См.: Флиер А. Я. Современная культурология: объект, предмет, структура // *Общественные науки и современность*. 1997, № 2; Флиер А. Я. Культурология // *Культурология. XX век. Словарь*. СПб., 1997. С. 248–253; Флиер А. Я. *Культурология для культурологов*. М., 2000. С. 7–86.

²³ См.: Флиер А. Я. *Культурология для культурологов*. М., 2000. С. 11–13.

познания. Его вторжение в социологию, теорию коммуникации и лингвистики, педагогику, а также другие области знания не имеет известного предела. По-видимому, столь велико желание утвердить свою профессиональную компетентность за счет ограничения сферы творческой активности представителей других наук, уже состоявшихся и утвердивших свое право на существование вполне достойными и профессионально приемлемыми способами.

Но если культурология в понимании указанных выше авторов — это всего лишь общее семантическое пространство, используемое для обозначения философии культуры, социологии культуры, культурной антропологии, лингвистики и истории культуры, то зачем тогда порождать новый термин, не дающий никакого качественного и содержательного приращения²⁴?

Чем же обусловлена такая экспансия данных авторов в область философских и социально-научных исследований культуры? Почему они так стремятся придать культурологии статус всеобъемлющей науки о культуре? Не обращая внимание на элементарные правила нормального научного дискурса, эти исследователи присвоили себе то, что никогда прежде им не принадлежало — философию культуры, социологию культуры, культурную антропологию.

Например, на каком основании философию культуры, имеющую давние традиции и развитые концепции, включают в состав только что образовавшейся дисциплины? Или зачем культурным антропологам, ведущим свою историю еще с XVIII века и располагающим на сегодняшний день одним из самых мощных arsenalов исследования, втягиваться в ситуацию «захвата» их науки представителями молодой, только что заявившей о себе дисциплины? То же самое касается и специалистов в области социальных технологий — социологов, социальных инженеров и т. д.

Думается, что перед нами не просто личная драма многих, не нашедших свое место в науке людей, но и сугубо институциональный кризис, связанный с отсутствием в нашей стране традиций культурно-антропологических исследований, недостаток которых в сфере теоретических обобщений попыталась возместить специалисты по культурологии. Вместо того чтобы развивать социальную и культурную антропологию, эти люди взяли курс на экспансию, что значительно проще и не требует больших интеллектуальных усилий.

Достаточно объявить о создании «новой» области знания и завербовать себе сторонников среди представителей еще не определившейся (а может быть, и не состоявшейся) части научного сообщества и чиновников от науки. Претензии культурологии на статус «главной» или «единой» науки о культуре следует признать необоснованными, а действия группы активных носителей такой позиции неприемлемыми как с научной, так и с общепрофессиональной точек зрения.

Как можно строить фундамент новой науки на ложных основаниях и сомнительных в профессиональном смысле средствах? Как можно в один день объявить о существовании не

²⁴ После прочтения книг по культурологии отечественных авторов возникает вопрос: стоит ли писать учебники и монографии, которые не выражают ничего нового, а всего лишь сводят в одно поле категории и понятия уже существующих дисциплин? Гораздо более важно определить, чем принципиально отличаются подходы этих дисциплин к изучению культуры. Подобное возражение касается и вновь появившихся дисциплин — «соционика», «акмеология», «конфликтология».

только научной дисциплины, но и целой специальности? Конечно, нельзя запретить или отменить движение исследователей и преподавателей, работающих сегодня в данной области, но можно направить его в русло нормального научного дискурса и постепенной, частичной или поэтапной институционализации, о чем писал в свое время К. Поппер²⁵.

Я по-прежнему придерживаюсь мнения, что изменениям в институциональной сфере (сфере организации и функционирования институтов науки и образования) должны предшествовать изменения в личностной и культурной сферах. Личностные изменения предполагают формирование общей и профессиональной культуры ученого, а собственно культурные — образование концептуального ядра и опоясывающих его объяснительных гипотез данной научной дисциплины, а также правил научного дискурса.

Что касается моей позиции по данному кругу дискуссионных вопросов, то мне уже приходилось высказывать свое мнение²⁶. Мне близка точка зрения авторов, которые считают, что у культурологии есть свой ракурс рассмотрения культуры. Вместе с тем надо отметить, что эта наука только формируется. В настоящее время она является молодой научной и учебной дисциплиной, которая шаг за шагом завоевывает свои позиции в системе научного знания и образовательном пространстве. Учитывая достижения философии культуры и других наук о культуре (и, прежде всего, культурной антропологии и социологии культуры), она разрабатывает свой предметный ракурс, проблемное поле, концептуальный аппарат, исходя из собственной методологии.

Конечно, сегодня трудно определить предметное и проблемное поля данной дисциплины. Что это — «системные связи и закономерности», «закономерности культурно-исторического процесса», «внутренние (смысловые) связи и структуры культуры» («культура, как таковая») или что-то еще? Пока мы не сформулируем собственно *культурологическое понимание культуры* (пусть коллеги простят мне такую тавтологию), статус культурологии будет вызывать все новые споры и дискуссии.

Если все же говорить о предмете культурологии, то, на мой взгляд, требуется дальнейшая разработка положения о «внутренних» связях культуры. Системные связи типа «культура и природа», «культура и личность», «культура и общество» не следует так жестко увязывать с предметными областями тех или иных наук о культуре²⁷. А как быть тогда со связями типа «культура и культура» («диалог культур»), на которых акцентируют внимание некоторые авторы? Стоит ли сужать их понимание до онтологических рамок концепции межкультурных коммуникаций?

²⁵ Многие здравомыслящие ученые и государственные деятели, работающие в сфере управления наукой и высшим образованием, уже признали поспешность организационных решений, принятых в свое время под давлением активной части сторонников культурологов. Сокращено число научных специальностей по культурологии, а по некоторым из них отменена ученая степень кандидата (доктора) культурологии.

²⁶ См.: Резник Ю. М. Культура как предмет изучения // Личность. Культура. Общество. 2001. Вып. 2; Резник Ю. М. Введение в социальную теорию. Социальная системология. М., 2003. Гл. 16.

²⁷ Автор данного вступительного слова до недавнего времени был склонен к весьма условному разделению предметных областей наук о культуре, выделяемых по типу системных связей (например, связи «культура и общество» — предмет социальной антропологии и социологии культуры и пр.).

Теоретически у культурологии может быть свой предмет и свой ракурс рассмотрения социокультурных явлений при условии, что ей удастся концептуализировать пространство культуры совершенно иначе, чем это делает философия культуры и другие науки о культуре. Но я не уверен, что каждой из областей знания о культуре необходимо приписывать какой-то особый «тип» культуры, как это пытается сделать В. М. Межуев. Почему этническая культура — это предметная область антропологии (пусть даже культурной), а массовая культура — это уже предмет социологии? А что, антропология обречена на постижение культуры этничности или народа? У нее не может быть познавательного интереса к национальной и массовой культурам? Там уже начинается сфера интересов других наук?

В целом достаточно продуктивными для развития настоящей дискуссии я считаю попытки определения «культурологического ракурса» (если точка зрения культурологии оказывается специфичной и не сводимой к ракурсам других наук о культуре), «субъектного статуса культуры» (если это не ведет к отождествлению культуры и субъекта) и «субъективности культурологии» (если признать за культурологией статус «постнеклассической» или «постнеоклассической» науки).

При таком понимании культурология рассматривается как *перспективная и саморазвивающаяся система многоуровневого знания о культуре и культурных феноменах (с точки зрения их смыслового содержания), в рамках которой формируются своя общая теория (и мета-теория), теории «среднего уровня», эмпирические и прикладные исследования.*

Методология культурологических исследований уже сегодня располагает целым арсеналом средств и методов («субъектных» и «объектных», «субъективных» и «объективных», «структурных», функциональных», «генетических» и пр.), необходимых для расшифровки, реконструкции и интерпретации кодов и матриц социокультурной реальности.

Таким образом, культурология представляется мне как формирующаяся гуманитарная дисциплина, ориентированная на раскрытие смыслового содержания культуры и культурных систем разного уровня и типа.

Культурология как системная наука **Научный статус культурологии**

Прежде чем наметить пути построения системной теории культуры, определим вначале ее научный статус и взаимоотношения между разными типами и уровнями системного знания о культуре.

Мне представляется, что культурология как научная дисциплина нового поколения может и должна существовать, но совершенно в ином эпистемологическом виде. Нельзя допускать подмену смыслового содержания этого термина, иначе он теряет свое прямое предназначение — выражать некоторый набор логически непротиворечивых положений, раскрывающих сущность того или иного феномена или сферы реальности. Культурология более убедительно трактуется именно как *общая теория культуры*, изучающая соответственно «сквозные» и «интегральные» проблемы функционирования и развития данного феномена²⁸. Системность же самой культуроло-

²⁸ О том, как возможна общая теория культуры и каковы должны быть ее теоретико-методологические предпосылки см.: Михайлов Ф. Т. Обоснование формы теоретического мышления в культурологии //

гии заключается, на наш взгляд, не в возведении уже существующих областей знания в комплекс знаний о культуре, а в построении общей теории, не только обобщающей достижения различных дисциплин, но и выдвигающей новые гипотезы и новые концепции. Только такая культурология может претендовать на научное признание и уважительное отношение.

Но для того чтобы представить статус культурологии, необходимо обратиться к некоторым исходным идеям классика теории культуры Б. Малиновского. Почему же в начале XX века и спустя столетие перед наукой о культуре стоит одна и та же задача — формирование научной теории культуры. Но на этом внешнее сходство ситуаций заканчивается, поскольку речь идет о двух разных теориях культуры — классической, с ее жестким разделением субъекта и объекта познания и действия, и неклассической и постнеклассической, ориентирующей исследователя на изучение повседневной жизни людей и отвергающей единого или абсолютно субъекта познания и культурного действия.

Целостное изучение человека сквозь призму культуры — вот что отличает, по мнению Б. Малиновского, все социальные науки, «которые могут и должны сотрудничать в построении общего научного базиса...»²⁹

Что же означает, по Малиновскому, заниматься теорией? «Строить теорию, — подчеркивает он, — это значить суммировать релевантное в прошлом наблюдении и предвидеть эмпирическое подтверждение или опровержение поставленных теоретических проблем»³⁰. До сих пор данное положение считается общепризнанным в науке. Удивительно то, что уже тогда проект научной теории культуры представлялся совершенно необходимым делом. Спустя сто лет мы по-прежнему полагаем, что необходима теория культуры. Такая теория, по мнению Б. Малиновского, не является монополией антрополога. Роль последнего заключается в систематизации сведений о культуре.

«Сто лет назад, как и сегодня, исследователи по-прежнему решают одну из главных задач науки — определение или осознание ее собственного предмета. Что является предметом изучения теории культуры: ценности, правила, закономерности или то и другое вместе взятое? Если воспользоваться выражением М. Мосса, то предметом общей теории культуры можно будет считать в первую очередь «целостные культурные феномены» или «системные объекты культуры». Но это предмет лишь одной части культурологии — онтологии культуры, изучающей бытие культуры в мире. Наиболее полно данная сторона культуры изучена антропологами и этнологами. Следует отметить, что антропология Б. Малиновского является по преимуществу теорией институтов культуры, т. е. конкретным анализом типических единиц организации»³¹.

Для многих отечественных культурологов системообразующим фактором культуры выступают не определенные классы явлений и предметов окружающего нас мира, а сама *субъектность*. Личность как субъект культурно-исторического процесса — вот, по их мнению, подлинный предмет культурологии как философской и научной дисциплины.

Постижение культуры. Ежегодник. М., 1998. Вып. 7. С. 235.

²⁹ Малиновский Б. Научная теория культуры // Вопросы философии. 1983, № 2. С. 117.

³⁰ Там же. С. 119.

³¹ Там же. С. 122.

На этом основана концепция культуры М. Б. Туrowsкого и его последователей³². «Культура как субъект» — центральная тема исследования А. А. Пелипенко. Однако вряд ли стоит абсолютизировать субъектный или субъективный аспекты культуры. Это лишь одна из сторон культурно-исторического процесса. Лучше других в проблемах развития субъекта культурной деятельности разбираются психологи, в особенности психологи культуры.

Примечательно, что не только объектность и субъектность культуры, но и ее другие составляющие, равно как и знания о них, были предусмотрены в проекте научной теории культуры Б. Малиновского. Перед людьми стоит множество проблем, которые им помогает решать культура. «Все эти важнейшие проблемы человеческих существ решаются для индивида через посредство артефактов, через организацию в кооперативные группы, а также через развитие знания, понимание ценности и этики»³³. Из этого вытекает, что решение жизненных проблем лежит в плоскости *взаимодействия субъекта и объекта* культурно-исторического процесса, т. е. в ходе деятельности.

А может быть, все-таки дело не в типе (виде) объектов или субъекте, а в особом познавательном ракурсе, характерном для культурологического знания. Ведь можно предположить, что предметом культурологии как научной дисциплины является выраженное в символической, вербальной и материальной формах *смысловое содержание культуры*, а также *культурные смыслы* цивилизации, эпохи, общественной системы, нации, этничности, группы и т. д. При таком подходе культурологический аспект исследования имеет любой социокультурный объект и не стоит изобретать социальную или «смыслогенетическую культурологию». Возможно (я не утверждаю однозначно и не хочу обидеть авторов вышеуказанных моделей), другой культурологии просто не существует. К тому же, почему необходимо рассматривать только генезис представлений, а не их развитие, функционирование и пр.?

Мне могут возразить коллеги, что *культурные смыслы* исследуются многими, если не всеми, социально-гуманитарными науками. Или что это приоритет «всеядной» философии, которая стремится к выработке общей *идеи культуры* в отличие, скажем, от конкретных наук, изучающих конкретные типы, своеобразие и множество культур (культура в ее многообразии). Ну что же, придется в дальнейшем более обстоятельно раскрыть собственную позицию и обосновать попытку рассматривать культурологию *как системное знание о смысловом содержании (смысловых единицах — кодах, связях между ними и образуемых ими структурах) культуры и социокультурной практики*. Тем более что здесь у меня имеются предшественники и единомышленники (А. А. Пелипенко и др.), работы которых уже хорошо известны ученому миру.

Строение культурологии

«Разделение труда» между уровнями и «этажами» культурологии как системной науки о культуре можно рассматривать как по горизонтали, так и по вертикали. В первом случае выделяются и описываются горизонтальные уровни социально-гуманитарного

³² См.: Туrowsкий М.Б. Философские основания культурологии. М., 1997. С.318.

³³ Малиновский Б. Научная теория культуры С. 120.

знания. Во втором — его «внутренние» этажи и уровни, организованные в виде вертикальной иерархии.

На *горизонтальном уровне* системная теория культуры является важнейшим звеном всякого социального знания наряду с философией культуры и науками о культуре, на вертикальном — высшим уровнем системного знания о социокультурной реальности.

Как известно, социальные и культурные системы изучаются многими социально-гуманитарными науками (социологией, антропологией, психологией, экономикой, политической теорией, лингвистикой и др.). Каждая из них выделяет свой собственный аспект исследования.

Для примера приведем классификацию наук о социокультурных системах, разработанную Т. Парсонсом. Подразделяя системные науки на исторические и аналитические, он дифференцирует последние на науки о системах природы, действия и культуры. В науках о системах действия он различает далее социологию (институциональный анализ собственно социальной системы действия), культурную антропологию (сравнительное исследование культурной системы действия, в которой выделяются подсистемы экономики, политики, социализации и социетальной общности), психологию (психологическое изучение системы личности), экономику (исследование экономической системы) и политическую науку (исследование политической системы)³⁴.

Социология, по мнению Т. Парсонса и других современных исследователей, уделяет преимущественное внимание изучению институционального (организационного) аспекта социальных и культурных систем. Ее интересует процессы институционализации, т. е. то, как эти системы возникают, развиваются и распадаются в конкретных условиях места и времени, или как люди создают и поддерживают системное единство и целостность в социальном мире.

Следовательно, социологический аспект системного анализа социокультурных явлений состоит в рассмотрении институционализации как универсального механизма возникновения и развития социальных и культурных систем. Главным же предметом социологического анализа этих систем выступают не ценности или нормы как таковые, а нормативный порядок (система социетальной общности), который формируется в результате сложных процессов и изменения всего комплекса условий развития социума. Социальная общность закрепляет или удерживает в равновесии статусно-ролевые отношения индивидов, принятые или господствующие в данном обществе.

Социокультурная антропология рассматривает социальные системы с точки зрения их культурного измерения (паттернов и других культурных образцов).

Социальная психология исследует социокультурные системы в контексте индивидуальных и коллективных (групповых) установок и ориентаций людей. Она выделяет психологические аспекты поведения личности и группы в системах разного уровня и типа.

«Частные» социальные науки (экономическая, политическая и юридическая) изучают соответственно адаптационный, целодостиженческий и латентный аспекты социокультурных систем.

В системе наук о социокультурных системах особо следует выделить *семиотику*, *лингвистику* и *герменевтику*.

³⁴ См.: Парсонс Т. О структуре социального действия. М., 2000. С. 312–320.

Семиотика включает в себя комплекс теорий, изучающих знаковые системы. Сюда относятся синтактика (структурный анализ и синтез систем), семантика (анализ смысла и значений конструкций формализованных языков) и прагматика (анализ взаимоотношений между потребителем знаковой системы и самой системой).

Лингвистика исследует естественные языки как системы коммуникаций между людьми.

Герменевтика занимается истолкованием текстов и выявлением объективного содержания и субъективных значений информации.

В рамках «вертикальной» организации культурологии как системной теории культуры постепенно складываются и развиваются следующие разделы:

1) *культурная гносеология* или *эпистемология* (исследование процесса познавательного отражения субъектом исследования системных объектов культуры);

2) *аксиология* (исследование ценностных аспектов социокультурного взаимодействия), *культурная этика* или *моральная культурология* (форма рефлексивного взаимодействия между людьми на основе нравственных норм и правил);

3) *психологическая культурология* (специфика психологического взаимодействия субъекта и объекта, а также культурных субъектов между собой) и другие субдисциплины культурологии³⁵.

Однако культура — это не только способ познавательного, эстетического или нравственного взаимодействия субъекта и объекта деятельности, но и сфера управленческого воздействия. Особенности сознательного и практического воздействия субъекта на различные аспекты и стороны культуры изучаются *культурной праксиологией*.

Таким образом, культурология как системная теория культуры включает в себя несколько разделов, образуемых в соответствии с той или иной стороной культуры и аналитически вычленяемой в рамках предметной области. В структуре культуры и культурно-исторического процесса постепенно, шаг за шагом выделяются подсистемы, выступающие предметом изучения различных субдисциплин:

- *система культурных объектов* (культурная онтология);
- *система субъектов культурно-исторического процесса* (концепции субъектов культуры);
- *система взаимодействия субъектов и объектов культуры* (субдисциплины, изучающие разные аспекты данного взаимодействия — нравственные, психологические, символические, практические и т. д.)³⁶.

Представим теперь структуру всей культурологии, взяв за основу три аспекта выражения культуры средствами науки: объект, субъект и взаимодействия субъекта и объекта (см. табл. 1).

³⁵ Справедливости ради надо отметить, что этика не является в строгом смысле составной частью культурологии как системной теории. Она принадлежит философскому знанию. Однако можно условно выделять предмет культурной этики — нравственные смыслы и особенности взаимодействия субъекта и объекта культурно-исторического процесса, в т.ч. и нравственное взаимодействие культурных субъектов между собой.

³⁶ Надо отметить, что приведенная схема разрабатывается в традициях классической науки, хотя и с элементами неклассической науки. Это — одно из мест возможной критики данной позиции.

Таблица 1.

Раздел теории культуры	Предмет изучения	Единицы системного анализа	Субдисциплины
Культурная онтология (как теория бытия объектов культуры)	Система объекта (объектов): «целостные феномены» или «системные объекты» культуры	Артефакты, другие материальные предметы, паттерны и пр.	Теории культурной динамики, культурных систем и пр.
Теория культурного субъекта	Система субъекта: различные стороны субъекта культуры	Способности, представления, образы и т. д.	Теории конкретных субъектов культуры
	Познавательное взаимодействие	Знания и другие единицы информации	Культурная гносеология
	Ценностные аспекты взаимодействия	Разнообразные ценности	Культурная аксиология
	Нравственные основы взаимодействия	Нравственные нормы и правила	Культурная этика
	Символические аспекты взаимодействия	Знаки, символы, знаковые системы	Культурная семантика
	Психологические особенности взаимодействия	Восприятия, ощущения, стереотипы	Психологическая культурология
	Практические аспекты взаимодействия, управленческое воздействие	Способы практического воздействия субъекта на объект	Культурная праксиология
Теоретические основы взаимодействия субъекта и объекта культуры			

Я присоединяюсь к мнению тех авторов, которые рассматривают саму возможность построения культурологии или системной теории культуры как условно-гипотетическую, требующую еще большего теоретического и эмпирического обоснования³⁷.

Необходимость формирования культурологии как относительно новой научной и учебной дисциплины обусловлена следующими факторами:

- неразработанность теоретического базиса наук о культуре (ни одна из этих наук, в т. ч. культурная антропология, не располагает сегодня достаточным комплексом теоретических моделей, позволяющих объяснить не только примитивные, традиционные культуры, но и современные, находить их «общий знаменатель»);

³⁷ Противники проекта культурологии как системной теории культуры утверждают, что теория — это верхний этаж любой науки. Она представляет собой наиболее развитую форму «организации научного знания, дающую целостное представление о закономерностях и существенных связях определенной области действительности...» (См.: Шендрик А. И. О предмете и методе культурологии // Постигание культуры. Ежегодник. М., 198. Вып. 7. С. 243). Никто не отрицает наличие у любой науки своего теоретического знания. Более того, надо признать специфичность теорий социологии культуры, культурной антропологии, психологии культуры и пр. Однако существование «частных» теорий культуры не исключает формирование общей теории по мере развития исследований и накопления не только эмпирического, но и теоретического опыта.

- известная ограниченность методологии и методов философского знания (философии культуры), гуманитарных дисциплин (искусствознания, лингвистики, истории культуры) и конкретных наук о культуре (антропологии, социологии и психологии) и возрастающая потребность в методологии комплексного изучения культуры;
- наличие предпосылок для конструирования единого семиотического и семантического поля исследования культуры как целостного феномена.

Таким образом, отвечая на вопрос, возможна ли культурология как системная теория культуры, мы должны констатировать, что такая теория не только возможна, но и совершенно необходима как многоуровневая система знаний о культуре. Исследуя общие системные связи и закономерности культуры, она включает в себя знание как о культурных объектах, так и субъектах культурно-исторического процесса, так и различных способах символического (смыслового) взаимодействия субъектов и объектов.

Выводы

1. Первоначально культурология формировалась как результат антропологического синтеза. Она возникла в лоне культурной антропологии (проект Л. Уайта), а затем приобрела статус самостоятельной научной и учебной дисциплины.

2. Отечественные разработки по методологии исследования культуры, к сожалению, не продвинулись далее размежевания двух основных позиций: считать культурологию комплексной наукой о культуре (подобно тому, как западные ученые рассматривали комплексную природу культурно-антропологического знания) или определять ее как интегративную, преимущественно гуманитарную дисциплину.

3. Процесс институционализации культурологии в современной России опережает рост научного знания. Культурологию не надо изобретать заново, вовлекая в ее внутринаучный дискурс предметные сферы других наук о культуре. Она имеет собственный ракурс исследования — системные связи мира культуры, определяемые смыслом.

4. Культурологию следует рассматривать как системную научную дисциплину, изучающую «целостные культурные феномены», с одной стороны, и «сквозные» и «интегральные» проблемы, связанные со смыслом данных феноменов — с другой. Следовательно, она имеет собственный ракурс познания культуры — смыслообразующие связи и смысловое содержание.

5. Культурология интегрирована в структуру знания о культуре как системная дисциплина. Ее соединяют с другими науками о культуре «горизонтальные» связи, а «внутри» себя она строится как многоуровневая система, содержащая эпистемологическое, онтологическое, психологическое, этическое и праксиологическое измерения.

6. Культурология есть итог междисциплинарной интеграции теоретического знания о культуре и, как таковая, соотносится с *социальной теорией* (формой концептуализации оснований познания и преобразования социального мира) и *персоналогией* (междисциплинарным комплексом, синтезирующим знания о личности как многомерном феномене). Именно поэтому вопрос о будущем культурологии необходимо увязывать со следующим этапом междисциплинарного синтеза наук о социальных, культурных и личностных (персональных) системах — рождением новой метадисциплинарной науки о культуре, обществе и личности.

Y. M. Reznik

**Cultural Studies in the System of Sciences about Culture: New Discipline,
or Interdisciplinary Synthesis?**

There are different projects of science of culture. In the Western tradition, there are at least three such projects: (1) “culturology” as a theoretical section of anthropology, in the framework of which empirical considerations of culture are summarized (L. White); (2) integrative science of culture, based on achievements of anthropology, sociology, psychology and other disciplines (D. Fableman); (3) interpretive theory of culture (K. Girtz).

In Russian methodological tradition, cultural research is considered either a complex science of culture, or an integrative, predominantly humanitarian discipline.

Culturology is the result of inter-disciplinary integration of theoretical knowledge on culture, correlating with social theory and personology. That is why future of culturology is connected with next stage of interdisciplinary synthesis of knowledge of social, cultural and personal systems — the birth of a brand new metadisciplinary science of culture, society and person.

НАУКА О КУЛЬТУРЕ В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНА

Вынесенная в заголовок проблема может быть редуцирована к более частным вопросам и конкретно к специфике российской культурологии как научной дисциплины и ее отличии, скажем, от Cultural Studies. Ситуация с науками о культуре, характерная для Нового времени, т. е. для модерна, должна уступить в научном осмыслении место ситуации постмодерна. Хотя речь идет именно о культурологических рефлексиях, о самосознании современной европейской культуры, проблемы соотношения модерн/постмодерн и оценок постмодерна как «неоязычества», «новой магической эпохи» и т. д.¹ здесь рассматриваться нами не будут. Идеи Ю. Хабермаса об антропологически центрированной субъективности как основе эпохи модерна, о критике разума как саморазрушении самого принципа субъективности могут и должны быть учтены², так же как и подходы и концепты Ж. Бодрийяра³ и Ж.-Ф. Лиотара⁴.

Впрочем, современный культурологический дискурс — это и дискурс о модерне/постмодерне и подведение итогов, разрушение и одновременно воспроизведение классических традиций осмысления европейской культуры. Уже сам перечень тем, предложенных для обсуждения на Первом Российском культурологическом конгрессе, открывает для этого широкие горизонты. Следует обратить внимание на двойственность проблемы: провозглашение постмодерна явилось не только отказом от человеческой субъективности, «тоталитарных претензий разума» и разрушением панлогизма и историцизма; осознавалось наступление иной, самостоятельной эпохи. Человечество утрачивало иллюзии, просвещенческий проект рационального переустройства мира «истощился», стал восприниматься как утопия, востребованными оказались Ницше, Сартр и левая идеология, которые подготовили новый взгляд на культуру, предвосхищая, а во многом и воспроизводя новые культурные ценности и установки. Его выразителями стали также Ж. Батай, М. Фуко, Ж. Деррида, с именами которых нередко и идентифицируют понятие «постмодерна», хотя постмодерн — это культурная эпоха, взгляды же крупных культурологов — культурная рефлексия, последствие структуралистских изменений в изучении культуры.

Ситуация постмодерна

Если не считать проблемой заявления о начале эпохи постмодерна (Тойнби) и не сводить вопрос к соотношению с другими понятиями, такими как «постиндустриальное общество», «информационное общество», то все равно остается вопрос о «постмодерне» как особом типе культуры, конструирующей, производящей современные реалии, то есть создающей эпоху, в которой мы живем. В этом случае приходится говорить не только о постмодерне в искусстве,

¹ См., например, Постмодерн: новая магическая эпоха/ Под ред Л. Г. Ионина. Харьков, 2002.

² Хабермас. Ю. Философский дискурс о модерне. М., 2003.

³ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000.

⁴ Лиотар. Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.; СПб., 1998.

философии, но и в политике, экономике и т. д. То есть постмодерн — это новая эпоха, которая наступила и продолжает наступление у нас на глазах, это создание нового мира (и нового мифа), о котором человечество долго мечтало: победа технического разума, социальной справедливости (социальное государство), верховенство закона и прав человека и долгожданная свобода. Свобода и «от» и «для».

Заглянем в этот «бравый новый мир», хотя для нахождения в нем мы не имеем онтологических оснований, так как исчезает природа, уверенность в разуме и в самом продолжении человека как относительно недавнего изобретения. Картины этого мира в одно и то же время многообразны и однообразны, мы имеем в виду прежде всего мир человеческой повседневности: реклама, касса, потребление, тошнота, тоска. Мир, за порогом которого остались проблемы — вечные спутники человеческой жизни. «Проклятые вопросы, как дым от папиросы, рассеялись во мгле...» (Саша Черный). И все же впереди предугадывается такой мир, в котором, как предсказывают фантасты, начинают вешаться роботы, вернее люди, чьи интеллектуальные способности неизмеримо возросли за счет вживления чипов.

Исходной в понимании ситуации «пост» может быть названа проблема текста или понимания культуры как текста. Письмо и Текст отсылают нас к языку, языковым Машинам и господствующим Дискурсам⁵. В классическом же структурализме текст — совокупность культурных кодов, в соответствии с которыми и организуется знаковое пространство культуры. Соотношение знака и означаемого создает поле культурных значений (предметного, смыслового, экспрессивного). Постструктурализм и постмодернизм предполагают полную произвольность в соотношении знака и означаемого, вытекающих из ценностных предпочтений и выбора субъекта. По Барту, свобода человека предполагает сознательное предпочтение языку перед Языком, смыслу перед Смыслом. Сам субъект становится множественным, непостоянным (серия идентификаций), это тело как желание и событие, и как событие субъект становится возможным лишь в системе коммуникации. Определяющим выступает интерпретационное своеволие субъекта, распространяющееся не только на его собственную дискурсивность, но и на другие проявления ментальности.

Познание перестает быть раскодированием кодов культуры и прояснением значений, а истина оказывается лишь «совокупностью правил» в организации дискурсивных практик. В этом случае и «наносится удар по идее всепроникающего логоса», не совместимого со свободной ассоциативностью и «демонстрирующего свой империализм» на всем протяжении европейской истории. Образ культуры — не более чем образ книги, когнитивные процессы не могут быть ничем иным, как скромным чтением. Но изначальный смысл, содержащийся в сущности вещей, невозможен, посему любая форма дискурса — насилие над вещами. Как справедливо замечает М. А. Можейко: «Центральное внимание философия постмодерна уделяет не содержательным, а сугубо языковым моментам»⁶. Текст оказывается вместилищем и хаосом смыслов (то есть бессмыслицей) и выходит за пределы вербальной сферы, включая в себя живопись и архитектуру, кинематограф и т. п. Соответственно речь идет не

⁵ Барт Р. Разделение языков. Война языков // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994.

⁶ Можейко М. А. Логоцентризм // Постмодернизм: Энциклопедия. Минск, 2001. С. 430.

об осмыслении готового знака, а об описании его порождения, незавершенности значений и множественности смыслов.

Вернемся к классике: система символов выступает посредником между человеком и миром, а способность к символизации достигает своего наивысшего выражения в языке. «Язык представляет собой модель структуры отношений в самом буквальном и в то же время в самом широком смысле. Он устанавливает отношения слов и понятий в потоке речи и тем самым, воспроизводя объекты и ситуации, порождает знаки, отличные от их материальных референтов. Он осуществляет переносы наименований по аналогии, что мы называем метафорой, — мощный фактор обогащения понятий. Он связывает суждения в умозаключение и становится орудием логического мышления»⁷. О метафоре следует говорить отдельно, сейчас же обратим внимание на практику означивания в постмодернизме. Вслед за Джеймисоном начнем со знаменитого изображения крестьянских башмаков Ван Гога⁸.

Этот простой пример Джеймисон использует для установления разницы между модернизмом и постмодернизмом в их доминирующей культурной логике и господствующей культурной норме. Прежде всего, он отмечает то изначальное содержание, которым у Ван Гога выступает мир сельской нищеты, совершеннейшей бедности и каторжного крестьянского труда. Действительно, о чем еще могут говорить эти изношенные крестьянские башмаки, как о непосильном труде и бедности. Возникает вопрос, почему же тогда яблоны на картине Ван Гога играют всеми цветами и происходит намеренная трансформация серого крестьянского мира в великолепную материализацию чистого цвета? Все это может быть рассмотрено как утопический жест, как акт компенсации, характерный для модерна. Не случайно Джеймисон приводит слова Хайдеггера о том, что в этих башмаках содержится «молчаливый призыв земли, ее тихий дар созревающего зерна и загадочное самоотречение невспаханного поля зимой».

Но тут же автор обращается к изобразительному искусству Энди Уорхола. Здесь башмаки совсем иного рода. На его полотне мы сталкиваемся с беспорядочной коллекцией неодушевленных объектов, расположенных на холсте, внешняя цветная поверхность вещей как бы срезана, чтобы показать черно-белую основу, которая их образует. Это полотно фактически оказывается изображением товара. Мы еще вернемся к метафоре Джеймисона культуры как мирового шопинга. Однако в этом случае он делает чрезвычайно важный в понимании постмодернистской теории культуры вывод — о свойственной ей ситуации затухания аффекта. Именно аффективная теория именованная лежит в основе теории деконструкции Деррида.

Обратимся за разъяснениями к самому Джеймисону и его воображаемому аукциону И-Бэй, который он выводит из романа Уильяма Гибсона «Распознавание образов». В этом романе мир товаропроизводства изображается через киберпространство и его внутреннюю сеть глобальной коммуникации и информации. Стиль романа и его символические практики — это присвоение названия, что подтверждается описанием одежды главной героини: новая футболка, черная кожаная куртка «Бас Риксон», простая черная юбка, купленная на барахолке в Тулузе, черные гетры для занятий пилатесом и школьные туфли «Хараджуки».

⁷ Бенвенист. Э. Общая лингвистика. М., 2002. С. 80.

⁸ Бенвенист. Э. Там же.

Вместо дамской сумочки дерматиновая папка производства Восточной Германии, возможно, ранее принадлежавшая какому-нибудь чиновнику «Штази», купленная на аукционе «И-Бэй». Джеймисон делает оригинальный вывод, что «И-Бэй» и есть лучший термин для нашего коллективного подсознания, становится ясно, что такого рода названия работают даже тогда, когда мы не знаем, является ли вещь настоящей или придуманной, как в данном случае с Гибсоном. Ясно также, что такого рода названия являются брэндами, чья динамика означает и постоянное устаревание и глобальное обновление современного рынка.

В разделе «Страх и ненависть в глобализации» Джеймисон замечает: «Постепенно в современном мире всему даются свои названия, что не имеет ничего общего с универсалиями Аристотеля, в которых, к примеру, идея стула относит к одной группе все его индивидуальные воплощения»⁹. Рождается новый вид эстетики. Главный герой романа Гибсона Кейси Поллард — это прежде всего тело как носитель эстетической чувственности. Бизнес Кейси состоит в том, чтобы вращаться среди настоящих и будущих потребителей и выявлять первые зачатки того, что может стать новым направлением или новой модой. Это мир переименований и распознаваний будущего, в котором посредником выступает все тело Кейси как резонатор вездесущих логотипов и в котором отсутствует онтологическое основание. Но фрагментарность и отсутствие связи между общими и частными ценностями приносит то онтологическое облегчение (но не онтологическую безопасность), которое и делает возможным переименование и обновление мира.

Вот теперь вернемся к вопросу о практике обозначений, в частности, к положению Делеза об обозначении как вопросу аффекта. Дифференциация типов практик обозначения охватывает собой весь культурный мир, а культурная парадигма Фуко сосредотачивается не только на значении, но и на аффекте. Если обратиться к работе Делеза и Гваттари «Капитализм и шизофрения», то аффект в их понимании — это прежде всего способ коммуникации, способность оказывать и подвергаться внешнему воздействию. Внешнее воздействие глубоко интериоризировано и представляет собой глубинную энергию, связанную с переходом от одного эмпирического состояния тела к другому, с чем и связывается способность тела к действию. Где двигатель этого перехода? Лиотар размышляет о затихающем после суматошного дня городе и его возобновляющейся на следующий день энергии. Не производит ли ее Машина желаний? Функциональность господствует, человек функционирует, а не желает, желает Машина. Молох требует все новых жертв.

По-прежнему обсуждается вопрос о сращивании значения и обозначаемого. У Деррида знак — это раскол между значением и обозначающим, и ключевой момент, предшествующий этому основополагающему положению, — это след. Значение как определяющая характеристика культуры теряет свой статус. Вырисовывается вербальный континуум, в котором процедура означивания меняет реальность, становясь различными аспектами опыта.

Обратимся к примеру из известной сказки Л. Кэрролла «Алиса в Зазеркалье»:

«— Меня зовут Алиса, а...

— Какое глупое имя, — нетерпеливо прервал ее Шалтай-Болтай. — Что оно значит?

— Разве имя должно что-то значить? — проговорила Алиса с сомнением.

⁹ Jameson F. Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism. Verso, 1991. Chapter 1.

— Конечно, должно, — ответил Шалтай-Болтай и фыркнул. — Возьмем, к примеру, мое имя — оно выражает мою суть! Замечательную и чудесную суть!..»¹⁰

И все же концепция постмодернизма в большей степени историческая, чем просто стилистическая. Конечно, происходят мутационные изменения в самом пространстве культуры. Мутация захватывает не только объект, но и субъект, который становится видимым только в пространстве коммуникации, она и готовит наши органы чувств и наше тело к постоянному восприятию чего-то нового и необъяснимого. Не только оказывается невозможной редукция субъекта к устойчивым основаниям самосознания, но и исчезают трансцендентальные реалии субъекта — Бог, истина, разум, история. Происходит радикальный разрыв трансцендентального и эмпирического субъекта. Поздний капитализм, как никогда, становится освобождающим и динамичным, и в то же время, как отмечает Джеймисон, третье великое распространение капитализма по всему миру (после его ранних захватов национального рынка и старой империалистической системы) демонстрирует его очевидные губительные черты.

Искаженные попытки нового культурного производства не могут возродить прежнее культурное пространство, хотя и вовлекают культурные артефакты прошлых времен в наличное состояние. Старый мир вызывает лишь желчь и иронию, в то время как культурный след и культурный контекст становятся единственными источниками нового смысла. Этим смыслом оказываются открытые еще Марксом товарное производство и товарный фетишизм. Товаром становится все, рушится прежнее здание культуры, и нам ничего не остается, кроме как покупать, покупать и покупать. Сама первооснова образа — Мэрилин Монро теряется, превращается в симулякр, отныне мы встречаемся с ней в клипах, рекламе и т. п. Исчезновение индивидуального объекта порождает распространенную практику попури, коллажа и стилизации, а современная культура может быть представлена грандиозным пространством шопинга. Торговый центр становится пространственной и архитектурной основой современной культуры, вовлекая исторически сложившиеся культурные реалии в организуемое им пространство. Старый культурный центр европейского города сохраняет культурные ценности прошлого, организуя образ на продажу, а рядом с музеями и дворцами соседствуют супермаркеты.

И все же, как отмечают многие современные исследователи, основной проблемой остается то, как описать происходящее с позиций истории, которая подает еще слабые сигналы времени, ожидания перемен и уверенности в будущем. Может, на этом пути удастся преодолеть знаковую бессмысленность жизни и невозможность дискурсивного удовлетворения. Однако история потеряла способность организовать временное многообразие, соединить прошлое и настоящее, хотя дворцы и музеи соседствуют с супермаркетами. Можно применить понятие шизофрении, данное Лаканом, предполагающее определенную эстетическую модель. В этом случае неминуемым оказывается разрыв цепи значений. То, что ранее рассматривалось как обозначаемое-значение, то есть как содержание высказывания, теперь не более чем аффект, чем объективный мираж значения. Когда цепочка этих значений разрывается, тогда

¹⁰ Кэрролл Л. Приключения Алисы в стране чудес. Сквозь зеркало и что там увидела Алиса, или Алиса в Зазеркалье. М., 1991. С. 172.

мы имеем шизофрению в форме отдельных фрагментов или несвязанных обозначаемых. Беспокойство и потеря реальности могут вызвать и эйфорию в высокой опьяняющей и даже галлюциногенной степени, взяв хотя бы современную панк-музыку. Но и в этом случае в сегодняшней социальной жизни превалирует представление об огромной коммуникационной или компьютерной сети как глобальной системы современного мультинационального капитализма. А его технологии предлагают привилегированный репрезентативный способ господства знака, власти и контроля.

Вернуть миру смысл

Вынесенное в заголовок положение звучит как императив эпохи постмодерна — как большой вопрос. Вхождение в коммуникационное пространство и нахождение смысла посредством предпочитаемых дискурсивных практик носит прагматический характер и имеет единственной целью достижение желаемого. Однако, как замечал еще Гераклит, человеку не становится лучше, когда исполняются все его желания. Главной потерей оказывается утрата онтологической безопасности, релятивизация культурных ценностей и установок, что и становится платой за динамизм и производство желаний. Культурное пространство не воспроизводит изначальные, базовые смыслы, которые могли бы способствовать самотождественности субъекта (единство трансцендентального и эмпирического субъекта безвозвратно утрачено). Самодостаточность и ситуативность настоящего разрывают связи настоящего и прошлого. Хаос, растерянность человека перед надвигающимися событиями показывают бессмысленность жизненных ситуаций. Но в этом контексте невозможной становится и проекция будущего: исчезает связка «история — свобода — индивидуальность». Рефлексивные процедуры самосознания духа, которые фундировали у Гегеля шестиве Истории, становятся объектом фундаментальной критики.

Теперь речь идет не об укорененности человека в мире, в истории как объективном развитии событий, а о человеке как самостоятельном субъекте, укорененном, так сказать, в самом себе, в собственных глубинах бытия. Поворот от абсолютного разума к индивидуальному духу показывает изменяющуюся ориентацию философии на проблемы культуры, в которой индивидуальный дух (разум, сознание) находит свою реализацию. Этот поворот весьма отчетливо вырисовывается в работах видного немецкого неогегельянца Германа Глокнера¹¹. Характерно название одной из его работ «Приключение духа» (в противоположность гегелевской работе «Феноменология духа» — описание феноменов духа на пути его самосознания).

Глокнер обращается не ко всеобщему (как проявлению духа), а к единичному. «Постигнуть необходимо то, как человек проявляется как единственный и уникальный. Вот с этим человеком и должен иметь дело философ (от себя заметим, что такой философ превращается в культуролога), переживая первоначально чуждые ему человеческие судьбы. Философ ищет „мир сам по себе“, где действует творческая сила и совершенный духовный труд... надо смотреть на это основное отношение в целом художественным образом проникать в его индивидуальность»¹². Гегелевский панлогизм, поиск всеобщих законов

¹¹ *Glockner H. Das Abenteuer des Geistes. Stuttgart, 1938.*

¹² *Ibid. P. 113.*

истории отводит момент человеческой индивидуальности на задний план. Но чем же определяется творческая свобода индивида? У Гегеля объективный дух действовал через индивидуальное сознание, но сам индивид этого не осознавал. Эту ситуацию Глокнер трактует как разрушающую гегелевский панлогизм, цепочка логических связей обрывается на индивиде, творческая свобода которого подвластна только судьбе, иррациональному.

Человек сам выбирает себе судьбу, выступает как ее творец. Нельзя полагаться на законы исторического развития, которые сами все решают за человека. Глокнер замечает в другой своей работе «Философское введение в историю философии»: «Вера в прогресс человека исчезла. Для Канта и Гегеля, которые в этом смысле были яркими представителями XVIII века, „человечество“ было не только абстракцией, но и живой идеей, которую можно и надо было осуществить. Это мнение устранилось, когда в середине XIX века победило другое: не существует „человека вообще“, так же как не существует „животного вообще“... Тем самым на место прогресса человечества заступают рядоположение и историческая последовательность судеб отдельных народов, рас и личностей»¹³.

Итак, отказ от панлогизма, распространения логических связей на историю и рассмотрение истории как протекание индивидуальных уникальных событий открывало путь к культурологическому описанию разных народов, иное понимание человеческой истории. В разных культурах Дух говорит сам с собой. Дух ведет разговоры сам с собой и для этого в качестве ораторов он использует индивидов. Жорж Батай о философии Гегеля в плане его идеи Истории высказывает следующее. Отталкиваясь от интерпретаций Александром Кожевом гегелевского положения, согласно которому человек есть «смерть, которая проживает человеческую жизнь», и утверждая, что «смерть добровольна», Батай приходит к выводу о том, что в человеке, по мысли Гегеля, есть негативность как принцип действия. Взаимосвязь Негативности и Действия очевидна: одно невозможно без другого, именно импульс негативности движет человека. Вследствие этой негативности человек превосходит природу, т. е. совершает деструктивный акт, и в то же время именно так История движется вперед: «...отрицание Природы... выражается вовне и, выражаясь вовне, реально (в себе) изменяет реальность природы». Тем самым Батай подчеркивает Негативность как движущий фактор: «...сила и неистовство негативности бросают его [человека] в непрестанное движение истории, которая меняет его и которая одна властна осуществить во времени тотальность конкретной реальности»¹⁴.

Возникает вопрос об отношении к античности. Ведь движение Духа — это греческая «пайдейя», развитие сознания, равного разуму. Объективирующая мощь сознания и разум, имеющий смысл, находятся в единстве¹⁵. Человек изначально призван осмысливать и упорядочивать мир, но условием и предпосылкой выступает его осознание себя человеком, восстановление своего идеального образа (М. Мамардашвили). Размежевание с природой, которого не было у античного человека, мстит за себя. «Антропоцентрическая свобода отмечена

¹³ Glockner H. Philosophische Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Stuttgart, 1949. P. 16–17.

¹⁴ Батай Ж. Гегель, смерть и жертвоприношение // Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 250.

¹⁵ Там же. С. 31.

словно каиновой печатью, скептическим самосознанием»¹⁶. Совершенно справедливо замечает Ж. Батай: «Но для Гегеля человеческая реальность, которую он вписывает в средоточие тотальности, весьма отличается от человеческой реальности греческой мысли. Его антропология принадлежит к иудейско-христианской традиции, подчеркивающей в Человеке *свобо-ду, историчность и индивидуальность*. Так же как иудейско-христианский человек, человек Гегеля есть духовное бытие (то есть диалектическое бытие)»¹⁷.

И далее: «...этот отрицающий природу человек не имеет никакой возможности жить вне ее. Ведь он не только человек, отрицающий природу, прежде всего он животное, т. е. та самая вещь, которую он отрицает: посему он не может отрицать Природу, не отрицая самого себя»¹⁸. Волящее действие разума (на первый план выходит практический разум) и человеческая Негативность превращают человека (антропоморфное животное) в орудие самоуничтожения, такая «отъединенность в Природе» обрекает человека на окончательное исчезновение. (Тема отношения античного человека к природе развивается нами более подробно в статье «Триумф и трагедия античного разума»¹⁹).

Разрушение европоцентристской позиции связано с крушением иллюзий о возможности построения рационального и гармоничного мира на принципах разума. В конце XIX — первой половине XX века кризис культуры становится одной из основных тем философствования. В частности у Шпенглера подвергалась сомнению, казалось бы, самая простая и убедительная мысль — об историческом единстве античности и Европы. Она разбивается о твердое убеждение Шпенглера в несхожести различных типов культур, применительно к которой невозможно говорить не только об исторической связи, но и обо всякой преемственности и духовном родстве. Античная культура, традиционно понимаемая как культурное основание Запада, бесконечно далека от нас и не имеет для нас никакого значения. Современный западный человек замкнут в своем одиночестве и находится в скорлупе собственного цивилизационного пространства и окаменелости духа. Поэтому речь должна идти о двух типах культур: античной — аполлоновской и европейской — фаустовской²⁰.

Но другая сторона вопроса состоит в том, что при таком взгляде Европа теряет свои духовные основы, из которых исходили целые эпохи и духовные движения — Возрождение, Реформация, Просвещение. Нет здесь никакой преемственности, не устает утверждать Шпенглер, евклидова математика — это одно, современная — совсем другое и так далее. Провозглашается духовное одиночество Европы, полная оторванность ее от корней и источников, какowymi всегда выступал античный мир. Но самый главный удар приходится по западной гуманистике, в основе развития которой лежала процедура рефлексивной соотнесенности с античной культурой, позволяющая выяснить смысл и назначение европейского человека,

¹⁶ Сергеев К. А., Слинин Я. А. «Феноменология духа» Гегеля как наука об опыте сознания // Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб., 1994. С. 12.

¹⁷ Батай Ж. Гегель, смерть и жертвоприношение // Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 250.

¹⁸ Там же. С. 253.

¹⁹ Драч Г. В. Триумф и трагедия античного разума. // Научная мысль Кавказа. 1999, № 3 (19).

²⁰ Драч Г. В. «Морфология культуры» Освальда Шпенглера // Шпенглер О. Закат Европы. Ростов н/Д, 1998.

обосновать основные ценности Запада: свободу, разум и права человека. Разрушается возможность культурной идентификации современного европейского человека с совершенным миром порядка и меры, и фаустовский человек, лишенный античного зеркала культуры, начинает замечать на своем лице страшные гримасы и звериный оскал.

Запад как культурная целостность получил исходный импульс от греческой цивилизации в антропологической области. Античная культура и цивилизация — это культура агонального (состязательного) типа. Состязательность и возникший на ее основе разум (*ratio* — разум, но и выгода, интерес, счет, подсчет — все это вошло в понятие «рационализм») стали основанием для возникновения европейской культуры. Постоянное социальное обновление, культурное новаторство делают возможным, в частности, одновременное зарождение в Греции истории, философии и художественной литературы. В исторически короткий период времени греки создают шедевры в области науки, искусства и архитектуры, т. е. очеловечивают мир, приспособливают его к человеческим меркам. Философские произведения, трагедия и комедия, лирика и наука — все это в сочетании с необычайным расцветом общественной жизни получило название «греческое чудо». Древний грек действительно создал мир для человека и во имя человека, и этим человеком оказался он сам.

Древнегреческая демократия, в частности, была бы невозможна без развитого личностного сознания, грамотности и правовой подготовки, что в свою очередь требовало рациональной правовой идеи. Мышление греков, провозгласившее победу Логоса над мифом, также отвечало потребностям личностной ориентации человека, порвавшего с традиционными ценностями и обратившегося к разуму и категориальному мышлению как к универсальному способу решения всех проблем и нахождения нового, неожиданного решения.

В этом контексте вполне уместен вопрос о природе отношений между категориями мысли и категориями языка. «Язык придает основную форму тем свойствам, которые разум признает за вещами... под видом таблицы всеобщих и постоянных свойств Аристотель дает нам лишь понятнейшее отражение одного определенного состояния языка. Этот вывод можно еще расширить. За приведенной категоризацией, за аристотелевскими терминами проступает всеобъемлющее понятие „бытие“. Само не будучи предикатом, „быть“ является условием существования всех названных предикатов. Все многообразие свойств: „быть таким-то“, „быть в таком-то состоянии“, всевозможные аспекты „времени“ и т. д. — зависит от понятия „бытие“. Однако и это понятие отражает весьма специфическое свойство языка. В греческом языке не только имеется глагол „быть“ (отнюдь не являющийся обязательной принадлежностью всякого языка), но он и употребляется в этом языке в высшей степени своеобразно. На него возложена логическая функция — функция связи (уже сам Аристотель отмечал, что в этой функции глагол „быть“ не означает, собственно говоря, ничего и играет всего-навсего *соединительную роль*)»²¹.

Совершенно иная картина вырисовывается из разговора Арджуны, отказывающегося возглавить братоубийственное сражение, с богом Кришной. Здесь тоже речь идет о сущем, о разуме, истине, благе и бытии, т. е. имеется рациональная аргументация. И Кришна аргументирует: «Не может возникнуть то, что не есть, не может исчезнуть то, что есть. Граница того и другого видна для зрящих истину. Но знай, что неумничтожимо то, чем распространена эта вселенная: никто не может

²¹ Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 2002. С. 111.

разрушить это неразрушимое. Преходящи лишь тела этого бесконечного, непреходящего, воплощенного и неизмеримого сущего — поэтому сражайся, Арджуна!» Но отсутствует рациональная коммуникация, поэтому не возможен рациональный выбор и свобода:

*Как человек покидает свои изношенные одежды
И надевает другие, новые,
Так пребывающий в теле оставляет старое тело
И входит в другие, новые²².*

Совершенно справедливо замечает Ю. Хабермас: «Речь идет о рациональном выборе средств при заданной цели или о разумном осмыслении целей при наличии определенных предпочтений»²³. Слово (логос), разум (нус) и свобода (элеветерия) сопрягаются в античной культуре. «Необходимы коммуникативные предпосылки универсально расширенного дискурса, в котором по возможности принимали бы участие *все* люди, которые в принципе могли бы им заинтересоваться...»²⁴ Согласно Хабермасу (специалистами в области истории античной культуры эти мысли уже высказывались), в античности господство и подчинение сосредоточены в домашнее-частной сфере (прибежище профессионально-наследственного). Ойко-деспот (широко известная фигура «ойконома») властвует над рабами, слугами, женщинами (или же, добавим, трудится сам); сфера же общественная — это гражданская деятельность свободных на агоре (в суде и народном собрании), поскольку она есть символ свободных взаимодействий свободных людей. Для того чтобы разум стал нормой мироустройства, он должен был прежде стать мерой гражданского самосознания, в едином социально-политическом и духовном пространстве рациональной коммуникации и обретаемой на этих путях свободы.

Культурология как строгая наука

Категориями, которые легли в основание учения о культуре — «природа», «общество», «человек», «разум», «прогресс», оперирует уже Просвещение. Однако тогда же обнаружилась невозможность их гармонического единства. «Разрывы», «зазоры» между природой и культурой не удалось ликвидировать на почве идеалистического историзма. Этот факт можно рассматривать и как неудачу в построении определенной культурно-философской теории, и как крушение некоего культурного проекта, все еще связанного с эпохой Просвещения. Гегель продумывал философию Абсолютного Духа как снятие всех противоречий, в частности «природы» и «культуры», которые в виде проблемы «культуры» и «жизни» были вновь сформулированы, чтобы остаться впредь одной из основных проблем философии культуры вообще. Другие ее проблемы создали противоречия внутри самой культуры, предопределили последующий распад ее внутреннего единства (основой и целью которого служили Бог, Разум, Абсолютный Дух) и противопоставление прежде единых ценностей и идеалов: ценностей науки, например, ценностям морали и искусства и т. д.

Эта все обостряющаяся борьба заставляет говорить о кризисе культуры, ее трагедии, и эта тема входит в современную культурологию, становясь ее постоянным лейтмотивом. Более

²² Цит. по: *Пятигорский А.* Непрерываемый разговор. СПб., 2004. С. 258–260.

²³ *Хабермас Ю.* Демократия. Разум. Нравственность. М., 1995. С. 9.

²⁴ Там же. С. 23.

того, можно сделать вывод, что современное понимание культуры складывалось как осознание кризиса культуры. Обращение к проблемам культурного кризиса, культурных переворотов, культурного регресса и т. д., становится доминирующим в философии конца XIX — начала XX века, осмысление культуры, которое ранее происходило в рамках философии истории и философии культуры, приобретает самостоятельное значение и выводит философию на качественно иной уровень исследования, каким и становится культурологизирование.

Соответственно возникает вопрос о завершении и преодолении проекта модерна с его установками на разум и научный прогресс и рациональными моделями переустройства общества и переходе к постмодерну. Преодолеваются прогрессизм, панлогизм и абстрактное философствование. Поворот в осмыслении судеб европейской культуры, начатый, в частности, Ф. Ницше, стал определяющим в переоценке не только традиционных европейских ценностей, но и понимания культуры как «воли к жизни». Возражения Риккерта и Виндельбанда не поколебали научного мнения и уж тем более не ослабили интереса к глобальной переоценке ценностей. Хотя их призыв отстоять человеческую личность и был услышан, тема кризиса Европы становится доминирующей, начиная со Шпенглера. Речь идет теперь уже не о «закате одного сердца», а о «закате Европы». Самосознание Европы, перефразируя Ницше, в наиболее трагическую ее эпоху — омасовления сознания и подавления личности, человека и господства массовой культуры и создает предпосылки для формирования устойчивого интереса к культурпроблематике и превращения ее в самостоятельную область, достойную внимания интеллектуалов.

Интерес к судьбам культуры выходит за пределы европейской тематики, в научный оборот вовлекается огромный антропологический материал. Культурантропология превращается в универсальную науку о культуре. В поле ее видения попадают проблемы антропологических оснований культуры, равноценности и равнозначности различного типа культур, контакты, взаимовлияние и динамика культур и т. д. Культурологический импульс столь силен, что целые направления философских исследований по существу посвящены одной животрепещущей теме — сохранению культуры. Роль и значение науки, пределы и возможности научного разума и гуманизация научного поиска, новый рациональный разум и проблема жизненного мира, язык как дом бытия и забвение бытия, язык и языковые игры — далеко не все проблемы, которые представлены именами выдающихся философов — Гуссерля, Хайдеггера, Башляра, Витгенштейна.

Культурология, если ее рассматривать как единое предметное поле и совокупность исследовательских практик, — это экспликация культурных смыслов, скрепляющих историческую эпоху в единое целое, делающее возможным экзистенциальное пребывание человека в мире и выбор в культуре, а также воспроизводство культурных значений через структуры самосознания и выбора. Конечно, эпоха постмодерна смещает принятую систему координат, вносит свои корректировки в привычные понятия и ставит последние под вопрос. Но и в этой ситуации культурология с неизбежностью обращается к «археологии культуры», выявляет ее генезис, функционирование и развитие, раскрывает способы культурного наследования и устойчивости, код культурного развития. Культура, в нашем понимании, — это способ хранения, трансляции и обновления социального опыта²⁵.

²⁵ См.: Петров М. К. Язык, знак, культура. М., 1991.

Ситуация постмодерна состоит в том, что структуры самосознания и разум перестают экзистировать и «работать» в ставшем чуждым человеку мире снятого выбора, случайности и заброшенности. Между тем основные формы самосознания дает классическая просвещенческая модель. Cultural Studies превращается в качественную социологию, хотя и видит эти проблемы, но здесь и возникает вопрос об исчерпанности просвещенческой модели культуры и соотношении классики и деконструктивизма. Но общетеоретическая модель (метанарративы) остается привилегией классики, постмодернистские теории лишь разрушают системы. И в этом случае о культуре мы можем, по нашему мнению, говорить как о системе символов, ценностных предпочтений и культурных нормативов, определяющих наличное состояние социума. Если культуру понимать как сохранение, трансляцию и обновление социального опыта, то все три уровня, характеризующая культуру в широком спектре ее формообразований (наука, техника, искусство, религия, философия, политика, экономика, быт и т. д.), в то же время позволяют выявить структуру, целостность культуры и рефлексивные установки «рядового» носителя культуры или заменяющие их мифы и симулякры.

В современной концептуальной сфере вслед за понятием «культура» все чаще следует понятие «дискурс». Более того, достаточно показательным выступает определение культуры «как практики обозначений» (Уильямс). И если Фуко и Деррида признавали существование дискурсивных и недискурсивных практик, то некоторые их последователи заключили, что «все есть дискурс», и тогда, как замечает Джереми Гилберт, «термин „дискурс“ можно понимать как постлогоцентрическое понимание культуры». Действительно, вопрос о культуре в ее современной генеалогии неразрывно связан с эстетическим проектом, а затем и с критическим периода модернити. Например, Раймонд Уильямс и Пол Боуман фиксируют разрыв в представлении о культуре и переходе от значения «воспитание» к значению «определенная классовая ассоциация»²⁶. Соответственно инициирование культурологии как науки связано с изменениями в требованиях доминирующей культуры, каковой была Европа. По мнению Уильямса, современная британская традиция культурологических исследований рождается вокруг представления о популярной культуре и субкультуре рабочего класса. Поскольку речь идет о субкультуре, то неизбежно возникает связь с антропологическими исследованиями национальных и этнических культур. Вторая сторона проблемы «Что такое культурология» выявляется при обращении ко второй части понятия культурология — Cultural Studies, а именно Studies. Как заметил Том Коэн, культурология сводится к историцизму, политике идентичности или же программированию описаний²⁷. И наконец, происходит формирование мифа об автохтонном происхождении культурологии как науки прежде всего в рамках Бирмингемской школы культурологических исследований.

Огромное влияние на современную культурологию оказал Деррида и его теория деконструкции. Он обозначил Cultural Studies как концепт, «годный для всего». Речь шла о том,

²⁶ Williams R. Keywords: a vocabulary of culture and society. Glasgow, 1976; Bowman P. The projection of Cultural Studies. L., 2003.

²⁷ Kohen T., Cohen B., Miller J. H., Warminski A. Material Events: Paul de Man and the afterlife of theory. Minneapolis, 2001.

что культурология, воспринимавшаяся как междисциплинарное поле исследований, таковым вовсе не была. Наоборот, культурология как слабое или поверхностное изучение кино или медиапродукции неинтересна, так же как и сведение ее к антропологии и социологии. Эта эластичность культурологии связана скорее с трансформациями в познавательной парадигме и институциональных изменениях. Отсюда кроссдисциплинарность культурологии и смещение акцентов. Например, один из перформативных представителей нового поколения культурологов Стюарт Холл (Stuart Hall), будучи социологом, оказал значительное влияние на формирование современных культурологических школ по обе стороны Атлантики — Чикагской школы социологии культуры и Британской школы культурного анализа.

Новый ракурс в осмыслении культурологии как науки обозначился в работах Гари Холла, Хиллис Миллера и Гаятри Спивак²⁸. В частности, Миллер говорит о концептуальных трудностях культурологии, замечая, что универсализирующая идея культуры в культурологии может быть настолько все-включающая, насколько виртуально пустой, и может оказаться местом обмена, где Другой становится Тем же. Миллер связывает превращение литературоведения в культурологию и «смещение Гумбольдтианской универсальности в технологизированную транснациональную универсальность, служащую глобальной экономике». Гаятри Спивак также рассматривает роль культурологии и деконструкции в эпоху глобализма. Оба представителя современного культурологического направления выделяют следующее:

1. В соответствии с ориентацией культурологии на настоящее и ее мировым распространением следует и направление исследований.

2. Только переосмысление культурологии как не междисциплинарной области, а действительно гуманитарной науки дает возможность от конкретных искусствovedческих или социологических исследований перейти на новый теоретический уровень.

3. Деконструкция не может быть применима к культурологии, скорее культурология сама должна переосмыслить себя, начиная с собственного объекта — культуры.

4. Необходимо смещение культурологии в сторону философии, вернее, к их соединению.

Основная проблема культурологии на Западе — разрыв между задачей быть критическим исследованием и ее институциональной формы обновления, т.к., по мнению Миллера и Спивак, институциональная смерть культурологии является индикатором разрушения самой логики обновления. Нет ничего старше в западной традиции, чем призыв к радикальному обновлению и разрыву с прошлым. И часто вопрос «Что такое культурология» утрачивает именно этот аспект, обретая лишь номинальный характер. Основная опасность в том, что культурология превращается в разновидность интервенции.

Последовательность, «строгость» культурологии обнаруживается (или же отсутствует) в изучении истории культуры, во многом это прежде всего история науки (наукovedение)²⁹. Научный (европейский) тип культуры проявляет свое унифицирующее воздействие лишь на современном этапе исторического развития, вовлекая в научную орбиту традиционные

²⁸ Hall G. Culture in Bits: the Monstrous Future of Theory. L., 2002; Miller J. H. Cultural Studies and Reading // ADE Bulletin, 117. 1997; Spivak G. Deconstruction and Cultural Studies. Basingstocke, 2000.

²⁹ См.: Наука о науке. М., 1966.

культуры и воздействуя на них, формирует многообразную палитру современных культур (Европы, Латинской Америки, Японии и др.). Главная проблема тут состоит в том, чтобы избежать европоцентризма, монолинейного понимания культурно-исторического развития, в котором европейская культура понимается универсалистски не по своему выходу (вкладу) в культуру современности, а по предполагаемой обязательности (универсальности) путей ее исторического развития. И в то же время воссоздается грандиозная проблема условий научного поиска, культурных оснований и предпосылок сохранения и развития науки как феномена культуры. Только Европа создала современную науку с ее техническими достижениями и мощным индустриальным базисом высокого уровня потребления. Восточные страны «усвоили» научный опыт, произошла «трансплантация» (пересадка) науки в иную культурную среду, и там, где национальная культура показала свою жизнеспособность, наука была адаптирована и вошла в систему образования и производства.

Все эти соображения дают возможность сделать некоторые выводы о предмете и задаче культурологии как научной дисциплины. Ее предметом выступает генезис, функционирование и развитие культуры как специфически человеческого способа жизни, который раскрывает себя исторически как процесс культурного наследования, внешне сходного, но все же отличного от существующего в мире живой природы. Задача культурологии — построить «генетику» культуры, которая бы не только объяснила историко-культурный процесс (в мировом и национальном масштабах), но могла бы прогнозировать его и, в перспективе, управлять им. Поставленная задача предполагает решение следующих фундаментальных проблем: выявление «гена» и «генетического кода» культурных феноменов, т. е. базисных структур, которые ответственны за сохранение и передачу социального опыта; изучение факторов, оказывающих расшатывающее, мутационное воздействие на «гены» культурно-исторических образований, перестраивающих их код в процессе творчества; определение суммарных последствий такого развития как реальной истории «очеловечивания» мира.

Разумеется, такое понимание предмета, задач и программы культурологических исследований требует вовлечения в научный оборот обширного, разностороннего материала из всех областей и сфер социального творчества, однако главным полем исследования в этой синтетической области знания должен стать образ мысли, образ жизни, образ деятельности «рядовых» субъектов истории. Палеоантропологическая реконструкция — наряду с дешифровкой знаковых систем, т. е. семиотическим анализом — поэтому есть и метод, и содержание культурологии как теоретической дисциплины, не сводимой к иллюстративности и описательству и предполагающей строго концептуальный тип формулирования, постановки и решения своих проблем. При этом надо учитывать, что культурология допускает многообразие применяемых методов и соответствующую реконструкцию различных типов культур. Если философия культуры нацелена на ее понимание как целого (всеобщее), то культурология рассматривает культуру в ее конкретных формах (особенное), с опорой на определенный материал. То есть в культурологии как научной дисциплине по сравнению с философией культуры акценты смещены на объяснение ее конкретных форм с помощью теорий так называемого среднего уровня, основанных на исторической фактологии. А философия выполняет методологическую функцию, определяет общие познавательные ориентации культурологических исследований.

Cultural Studies in the Postmodern Age

The titular problem can be reduced to more specific questions and in particular to a question of the specificity of Russian Cultural Studies as a branch of learning and as a science distinctive from Western Cultural Studies. From the point of view of this aspect, what was characteristic of the cultural sciences of the New Time should give its way to a new situation of postmodern. But in the context of this situation we can also speak about a cultural age as a system of symbols, values and cultural regulators which determine the current state of society. Turning to the problems of cultural crisis, cultural revolutions, cultural regress, etc. brings social studies up to a research level of another quality. Cultural Studies are an explication of cultural symbols which turn a cultural age into the whole unity, and this unity makes it possible to make a choice in culture, to reproduce cultural meanings in the structures of self-conscience and choice, and it makes a man's existential being in the world possible as well. The problem is that the structures of self-conscience and mind stop "working" in the alien world of chance and desolation in which a choice doesn't matter anymore. Meanwhile the basic forms of self-conscience are given by the classic model of the Age of the Enlightenment. Western Cultural Studies turn into qualitative Social Studies (though these problems are nevertheless observed by this science), but hence here we can speak about the fact that the classic cultural model of the Age of the Enlightenment doesn't "work" anymore and about the correlation between the classics and deconstruction.

К ВОПРОСУ О СУЩНОСТИ ТАК НАЗЫВАЕМОГО «КУЛЬТУРАЛИСТИЧЕСКОГО ПОВОРОТА» В ФИЛОСОФИИ

«Культуралистический поворот» в философии — одна из содержательных и методологических тенденций ее современного развития. Эта тенденция проявляется наряду с ранее проявившимися похожими, такими, к примеру, как «этический поворот», «антропологический поворот», и отстаивается некоторыми представителями «интеркультуральной феноменологии», в частности Б. Вальденфельсом. Центральной идеей стало существенное изменение представлений о сущности культуры. Теперь ее стремятся понимать не как совокупность предметных структур, а как *основание предметности* — как *форму* или *свободное пространство и время человеческих возможностей*.

Обозначенная ситуация претендует на «новизну» и потому вызывает ряд уточняющих вопросов.

Первый вопрос касается *причины* проявления таких «поворотов» и *цели* их осуществления. При ближайшем рассмотрении становится ясно, что в основе этой методологической трансформации лежит вполне практическая и далеко не новая цель. Речь идет о целесообразности и необходимости *возобновления поисков всеобщего основания*. Поскольку философия модерна видела всеобщность такого основания в «бытии» и тем самым показала свою *практическую* несостоятельность, то постсовременная философия предлагает другой «проект», согласно которому *всеобщность основания проявляется в чем-то более осязаемом и понятном, — в едином социальном пространстве, в «культуре»*.

Отсюда логично следовало бы предположить, что культуру начали трактовать как трансценденцию. Однако этого не произошло. Культура не стала предметом трансцендентального опыта и имеет определенный аксиологический статус. В частности, с ней и только с ней связывают надежды на объединение человечества или хотя бы на более-менее четкую организацию социальной жизни в международном масштабе. В этом видится практическая направленность философского исследования культуры.

Второй вопрос касается *средств* осуществления подобных методологических «поворотов». Оказывается, что перемена в отношении понятий «культура», «этика», «человек» обусловлена известным требованием «отказа от метафизики», выдвинутым в философии постмодернизма. В результате традиционные категории перестали быть категориями в привычном смысле и стали выполнять иные функции. Классическое представление о «единстве» чего бы то ни было — это представление о действительности объединения на основании изначального принципа всеобщности. Это означает, что в классическом представлении была заранее заложена *идея «понимания»*, которая выражала возможность единства. «Единство» потому и действительно (или возможно), что его понимают (или могут понимать). А если его понимают, значит, для этого есть основание. Ныне же «единство» понимается предметно и процессуально; это бесконечный процесс присоединения друг к другу различных предметных конструкций. Это постоянное умножение и рост культурного пространства, которое

сегодня принято называть «глобализацией» и которое отражено в известной формулировке «единство мира — единство культуры». Несмотря на то что формулировка вроде бы содержит классический аспект «понимания», пути, которыми сегодня реально осуществляется задача «единства», указывают лишь на установление пространства *знаний*. Иными словами, такое «единство» ныне осуществляется на основании некоего стереотипного, опосредованного знания культур друг о друге, но на самом деле оно должно осуществляться на другом основании — на *возможности слияния* культур. Причем, это слияние не означает, что представители одной культуры могут легко поставить себя в контекст другой культуры. «Европеец» не может почувствовать себя «американцем», не утратив предварительно свою европейскую идентичность; но даже и утратив ее, он вовсе не имеет никаких гарантий, что его культурная пустота заполнится именно этим содержанием.

«Понимание *другого*» или «становление *себя как другого*» в данном случае означает, что представители *всех* (или *многих*) культур находят такую общую сферу сосуществования, где не происходит подмены одних локальных культурных кодов другими, а есть что-то, не принадлежащее ничему конкретно, но объединяющее все культуры. В такой сфере нет представителей отдельных культурных общностей, есть только представители человеческой цивилизации. Это сфера так называемых «глобальных проблем», т. е. тех, которые не могут быть решены силами локальной культуры. Они касаются возможности жизни человечества в целом, а потому требуют предельных усилий, чтобы понять основание своего единства; только это может дать надежду на успешное решение этих проблем. Предполагается, что это понимание приведет человеческие общности к новому образу жизни: отныне земное сообщество будет жить только в процессе всеобщего решения глобальных проблем; это бесконечный процесс, в котором будет порождаться не только опасность для сосуществования человечества (высокие технологии, экологический дисбаланс), но и новые возможности для его объединения, а значит, выживания. Этот предполагаемый образ жизни будет новым выражением глобального противоречия человечества и мира, а потому будет новым основанием для развития.

Современная философия в очередной раз стремится решить задачу этого фундаментального объединения и понимания. Во всяком случае, это заявлено в изначальной посылке: **«культуралистический поворот» — это тенденция характеризовать все социальные процессы как «культурные», причем не в оценочном понимании, а фактически, как выражение критерия «человеческого».** То есть все происходящее в мире человека является выражением культурного действия, потому что происходит в мире человека, а значит, имеет основание для объяснения и понимания.

В концепции «культуралистического поворота» происходит двойная тавтологическая трактовка культуры. Во-первых, культура выступает *тотальностью*, не имеющей альтернативы. Во-вторых, ее содержание сливается по содержанию с понятиями «мир человека» или «человечество», «социум». Все это, вроде бы, не выходит за рамки логики — ведь границы культуры, если они и есть, это границы человеческого существования. И если есть традиция рассматривать какие-то социальные явления как противостоящие культуре (война, террор, преступность, психические аномалии, чудеса), — это, скорее, противостояние одних *оценочных* суждений другим, но в рамках социального, а значит, культурного пространства.

Однако, как любая другая, концепция «культуралистического поворота» уязвима. И вот почему.

Если мы до сих пор рассматривали отдельные события человеческой жизни — войну, терроризм, преступность — как «стоящие за пределами культуры» и называем их «а-культурными», «анти-культурными», «не-культурными» или «вне-культурными», то такой способ отношения есть выражение противоречивости человеческой сущности, а эта противоречивость, в свою очередь, является выражением трансцендентального основания. Иными словами, как бы мы не представляли себе основание, мы никогда не представим его непротиворечиво и адекватно. Именно противоречие и будет адекватным принципом его восприятия. А потому противоречивость человеческой сущности есть продолжение (или развитие) противоречивой сущности основания в культуре.

Следовательно, можно допускать существование «некультурных» событий в буквальном смысле, как событий, разрушающих пространство духовного и материального опыта, — и тогда они приобретут относительный, конкретно-оценочный характер. А можно рассматривать это как метафизическую или методологическую операцию, и тогда статус «некультурности» события будет безусловным, но символическим. То есть мы можем представить «некультурность» как символ бытийной ограниченности и несоразмерности человека. В любом случае, как бы мы ни трактовали культуру, мы не сможем увидеть в ней адекватное отражение трансцендентального основания. А потому мы стараемся ухватить ее противоречивость через обнаружение ее внутренней структурированности. При этом, стараясь сделать предметное беспредметным, мы не достигаем цели. К примеру, если «культура» — не столько предметное пространство, сколько пространство отношений, то ее можно рассматривать как пространство *позитивных* отношений, то есть отношений, что-либо полагающих, утверждающих. Соответственно «вне-культурное» — пространство *негативных* отношений, то есть отношений разрушающих, отвергающих. *Но тем не менее не разрушающих сам принцип отношения.* Поэтому «культура» и «анти-культура» могут взаимным образом относиться; войны, террор, преступность и проч. сосуществуют с позитивными культурными событиями и даже внутри их, не приводя к исчезновению человеческого мира. Таким образом, представление о единстве культуры есть одно из выражений представления о единстве человеческой сущности, которая так же невыразима непосредственно.

Однако такое взаимное отношение позитивности и негативности человеческой сущности в мире привело с недавнего времени к тому, что появилась необходимость считать противостояние культурного и некультурного относительным, а их единство — абсолютным. Иными словами, тенденция отношения к культуре в последнее время проявляется в том, что сам принцип отношения представляется иначе — как непротиворечивый. Сам факт того, что происходит, объявляется необходимостью. Этим новым принципом отношения становится сама культура. То есть «культура» *есть найденное в очередной раз основание мира человека — «культура» есть синоним «бытия» (или само «бытие»).*

Что это дает философской теории? И соответственно, к чему это может привести в области социальной практики?

Начнем с первого вопроса. *Формально* ничего вроде бы *не меняется*. Выступая в функции «бытия», «культура» обнаруживает в себе все то же противоречие, только по-другому

означенное. Формально основание остается, но содержание в него вкладывается совсем другое. Значит, дело здесь вовсе не в том, каково противоречие культуры или человека, а в том, *зачем человеку нужно менять представления об основании, если противоречие все равно остается*. Ведь зачем-то же он это делает, и делает осознанно, хотя исторический опыт учит его обратному: никакая перемена представлений не влияет на само основание.

Попытаемся это понять. Первое, что ухватывается мыслью, это то обстоятельство, что самые высокие и абстрактные теоретические соображения всегда подкрепляются соображениями утилитаристскими. Можно предположить, что воздвижение феномена культуры в основание бытия обусловлено *желанием человека оправдать свою относительную «некультурность»*. Или же если не оправдать, то хотя бы объяснить и тем самым снять эмоциональное напряжение относительно определенного рода событий. Вполне возможно, что таким образом человечество желает примириться с невозможностью устранить какие-то страшные вещи, которые время от времени потрясают мир. Вообще говоря, это очень старый способ борьбы с невозможными обстоятельствами: чем дольше мы будем объяснять их себе, тем менее страшными, нестерпимыми и нежелательными они будут представляться. В конце концов, мы сами не заметим, как объяснение перейдет в оправдание, а оправдание — в доказательство необходимости. Скажем, можно ведь рассуждать о том, что исторически геноцид проявляется в различных формах, и выводить отсюда какие-то закономерности. Например, геноцид армян в 1920 г. отличался от геноцида евреев и славян во время Второй мировой... Рассуждать можно. Но так ли это существенно, если все это — геноцид? Нужно ли умножать сущности путем дробления единой сущности?

Понятно, что нужды в этом нет. Тем не менее такое дробление сегодня стало устойчивой методологической тенденцией. И вопрос в том, что это дает, к каким результатам приводит, — сегодня уже имеет четкий ответ. Мы живем в поликультурном пространстве, и не столько с точки зрения предметности, сколько с позиции формы мышления и отношения к миру. Социальный мир расслоен, как пирог, и переход из одного слоя в другой на уровне коллективного опыта, на самом деле, не так прост, как это может показаться. Возможно, потому что универсального принципа перехода, видимо, нет и быть не может. Универсален человек, но не общество. А потому «единство мира» все равно остается «единством многообразного», «единством миров». *Относительные цели* в таких мирах, как правило, достигаются очень быстро. И для тех социальных групп, которые своим типом деятельности соотносятся с локальными культурными структурами и имеют предметно ориентированный тип мышления, «культура» действительно выступает основанием мира. Потому что они сами выстроили для себя этот мир и другой мир воспринимают как «другой». То есть не как аналогичный по форме, но с другим содержанием, а как средоточие чего-то принципиально иного по качеству. В результате такие культуры рассматриваются либо как «империи зла» (Р. Рейган), как «угрозы свободному демократическому сообществу» (государство Ирак в интерпретации американской пропаганды) либо как «приоритетные ценности» и даже идеалы, к которым другие почитают за честь стремиться (речь идет о желании отдельных стран быть частью Евросоюза). Для тех же, кто имеет трансцендентально ориентированное мышление, ограниченность такого представления об основании понятна, и они эту ограниченность успешно преодолевают.

Трансцендентальный опыт есть опыт соотнесения отдельной культуры с бытием как таковым, в результате чего представления о прогрессе, совершенствовании и проч. оказываются свободными от ориентирования на другие конкретные культуры. Каждая культурная общность представляется «коллективной личностью», а значит, «ценностью-для-себя» и потенциально — «ценностью-для-других», для тех, кто желает затрачивать усилия на безусловное понимание, на проникновение в основание культуры.

Это ситуация, где «каждому — свое». Древнее библейское изречение как никогда актуально. Нужно лишь постоянно помнить об этом и не навязывать другим культурам определенную позицию. Причем *«помнить»* означает не просто быть формально вежливым или удерживаться от высказывания радикальной точки зрения. *«Память»* в данном контексте выступает способом продления рефлексии и восстановления адекватности ситуации, в которой пребывают представители различных культур. Если нам посчастливилось быть носителями трансцендентального опыта мышления и понимать относительно-прикладной характер других мыслительных опытов, мы должны не только примириться с тем, что есть другие, но и искать способы *взаимной адекватной* оценки наших опытов. Мы должны понимать, что, становясь тотальностью для многих, культура вместе с тем становится абстрактной, деформирует свою сущность, поскольку начинает выполнять несвойственные себе функции; она распространяется на ситуации, где ее нет и принципиально не может быть.

Таким образом, возведение культуры в статус основания в действительности не делает ее основанием. У основания по определению нет альтернативы, а у культуры все же есть. Ведь логика побуждает допустить, что такой мир существует. Это *«природа»*, *«natura»* как некий *«мир без человека»*. В действительности основанием является единство или тождество культуры и природы. Но сейчас происходит тенденция их разъединения, представления их то безотносительными и самодостаточными, то взаимным образом обесмысленными. С одной стороны, «мир без человека» есть абсурд, поскольку физическое пространство без человека не является «миром». С другой стороны, абстрактный характер «мира без человека» делает и культуру как «мир человека» столь же абсурдной из-за отсутствия противоречия. Подтверждением тому служит появление вполне конкретных смысловых структур, отражающих реальные явления как «миры» внутри единого мира культуры: «культура ведения войны», «культура пытки», «культура геноцида».

Нетрудно понять, что появление таких «культурных» феноменов стало возможным вследствие абсолютизации какого-то одного признака. В данном случае это «организация»: культурным представляется все то, что соответствующим образом (само)организовано, упорядочено. «Природа» же — все то, где порядок отсутствует. Но коль скоро можно выделить один конкретный признак, обязательно проявятся и другие. И чем больше их будет, тем более противоречивой будет представляться культура.

Таким образом «отказ от метафизики» повлек за собой и «отказ от диалектики». А это заводит познавательный процесс в тупик, точнее, в состояние антиномии. Если нет ничего, что теоретически может противостоять культуре, мы никогда не сможем объяснить, как получается, что культура сама себе причиняет зло, что она «больна смертью», и проч. Но если мы предполагаем, что культура — лишь позитивный (предметный) способ проявления основания в мире, — тогда понятно, что войны, терроризм, преступность

есть проявления другой стороны этого же основания; можно назвать эту сторону «природой».

И хотя противопоставление «культуры» и «натуры» носит не только онтологический, но и аксиологический (то есть субъективистский) характер, все же не стоит им пренебрегать: человечество осуществляет себя в процессе бесконечного *выбора*, и именно это характеризует его пребывание в мире как *осознанное*. Даже если выбор противоречит законам логики, это доказывает всего лишь ограниченность человеческого рассудка. Но возможность преодоления рассудочной ограниченности в опыте разума позволяет войти в основание и не допустить разрушения человеческого мира. К примеру, если по законам логики человеку положено защищать свою жизнь ради настоящего и жизнь собственных детей ради будущего, это вовсе не означает, что истина только в этом. Если человек способен пожертвовать чем-то вопреки законам логики, это может означать, что он понял нечто большее, чем только законы жизни, и ради этого совершил исключительный шаг. Правда, сложность (и даже невозможность) этого шага для большинства людей состоит в следующем. Во-первых, жертвенность не должна быть проявлением зла в человеке. То есть не должна указывать на его ограниченность, зависимость от внешних обстоятельств. Это должно быть следствие самопреодоления человека. Во-вторых, результат такого поступка относится к разряду «невидимых вещей», а потому далеко не всегда оценивается должным образом со стороны. Ведь гораздо легче жить в мире, где все ясно и предсказуемо, где любое действие совершается с понятной и одобряемой всеми целью, а результат следует незамедлительно и всех удовлетворяет. Но когда в таком мире вдруг, время от времени, возникают мюнхенские путчи или катастрофы 11 сентября, общество теряется в догадках, как могло стать такое, и не подозревают, что оно само, своим стремлением наладить размеренный, предсказуемый и безотказный «механизм» существования породило все это.

«Культуралистический поворот» — не просто очередная модная философская проблема. Ее появление более чем закономерно, поскольку она есть признак проявления *мифа* как формы культуры, и указывает на возрастающую роль мифического отношения человека к миру в нынешнее время. Каждый раз, когда встает вопрос о необходимости того или иного методологического или содержательного «поворота» в философии, все это *различные проявления «мифического поворота» рациональности*. Смысл этого «поворота» состоит в том, что, не имея реальной возможности (основания) для глобального культурного единства, человечество создает *дискурсивную возможность* такого единства. *Миф есть «пространство абсолютного дискурса»*, где любой «зазор» межличностного или межкультурного понимания сразу же затягивается связью слов как «мостиком» от одного к другому. С помощью мифического дискурса можно договориться обо всем, если заранее настроиться на позитивный результат; можно убедить себя и других в достижении нужного результата, если заранее оговорить правила игры.

Таким образом, сводя все к дискурсивности, к проблеме адекватной дешифровки культурных кодов, мы все сводим к проблеме «знания о другом», но опускаем проблему того самого глубинного понимания, которое позволяет встать на место другого. Кстати, мифичность процесса объединения, скажем, большинства европейских государств подтверждается как раз отсутствием этого глубинного понимания и заменой его более понятными и приземленными

целями, — к примеру, удобством перемещения, мирным сосуществованием, едиными требованиями к образовательной, правовой, политической системе и проч. Почему это миф? Потому что он не имеет никакого отношения к специфике культур этих государств. Это все жизненные или «житейские» проблемы. Но ведь можно жить мирно и свободно передвигаться между странами и в отсутствие Евросоюза. Однако во всех этих мероприятиях есть искусственная причинно-следственная связь: если это произойдет, то отсюда обязательно последует то... Как это уже было во времена СССР. Тогда ведь тоже не было глубинного понимания между отдельными культурами. И тоже была вера в то, что распространение идеологической идеи приведет к такому пониманию.

Распад всевозможных «единств» подтверждает их временную зависимость и самонеобоснованность. Но это вовсе не означает, что мифический дискурс есть коллективный самообман. Он — *иллюзия*, необходимая для того, чтобы в социальном мире в целом что-то происходило. Если сегодня нет иного понимания сущности происходящего, надо использовать этот опыт как можно полнее. *Миф есть реальность единства, реальность всеобщности*. Чем обширнее процесс единства культур, тем сильнее вероятность управляющих ими иллюзий. Напротив, чем локальнее, замкнутее культура, тем рациональнее способ мироотношения, тем шире «зазор» межкультурных различий.

Современное отношение к культуре отличается восстановлением первоначального смысла термина «cultura». С одной стороны, это — *искусственно сделанное*, «обработанное», с другой стороны — *«почитаемое»*. Современное отношение к культуре косвенно отражает завышенную самооценку человечества. То, на создание чего затрачивается много усилий, оказывается не просто ценным, но даже и *«спасительным»* для человечества. Но это *«отчужденная спасительность»*, потому что путь к ней лежит через *усилие*, а усилие есть указующее, направляющее и перемещающее смысловые акценты не всегда по направлению к истине. В результате «спасения» требует *«душа культуры»* (Г. Зиммель), а усилия человечества направляются лишь на сохранение *жизни*.

Сегодня уже неактуально убеждение, что «культура есть величайшая неудача человечества» (Н. Бердяев). Однако это не означает, что такое убеждение уже неверно. В условиях перманентного краха многочисленных проектов объединения человечества на культуру возлагаются надежды как на последнюю панацею от всех социальных проблем. Но это лишь потому, что другого решения на данный момент не принято.

M. Y. Savelieva

On the Essence of the So-called “Culturalistal Turn” in Philosophy

“Culturalistal turn” in philosophy — one of substantial and methodological trends of its modern development. It becomes apparent along with such more early tendencies, as “ethical turn” or “anthropological turn”. Arguments in its favor are found in scientific works of B. Waldenfels. The substantial change of ideas on the essence of culture became the central idea of this tendency. Now people aim to understand it not as aggregate of subject structures, but as foundation of subjectivity, — as a form or free space and time of human possibilities. A “culture” is a synonym of “being”. Sense of this “turn” is in the following, having no possibility for global cultural unity, humanity creates a discursive possibility of such unity, creates “space of the absolute discourse”,

where any “gap” of the interpersonality or intercultural understanding is immediately filled by communication of words as “bridge” from one to the other. By means of mythical discourse it is possible to come to an agreement about everything, if beforehand to dispose oneself for a positive result; it is possible to convince oneself and others in achievement of a necessary result, if beforehand to stipulate the rules of a game. Herein one of notable features of modern social world: a “culture” and “anti-culture” coexist; wars, terror, criminality and others are side by side to positive cultural events and even inside them. And, however, it does not result in disappearance of a human world. But such change of the essence of culture results in that, it gradually begins to execute functions unusual to itself. It spreads on situations, where it is not present and can not be, and itself becomes the method of justification of events, which, eventually, will result in the self-destruction of humanity.

В. Д. Жукоцкий, З. Р. Жукоцкая
Нижевартовский экономико-правовой институт
(филиал Тюменского государственного университета)

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРОЛОГИЯ: ОТ БЫТИЯ ИДЕИ К БЫТИЮ ПРЕДМЕТНЫХ ФОРМ

Становление культурологии как науки связано с фундаментальным процессом вычленения предметных форм из общего «потока сознания» классической философии. Хорошо известно, как из натурфилософии (философии природы) путем дифференциации и специализации предмета и методов познания вышло современное естествознание. Аналогичным образом из классической культурфилософии (философии религии, искусства, права) вышла современная гуманитаристика как совокупность культурологического знания. Однако процесс дифференциации и прагматизации гуманитарного знания заходит сегодня настолько далеко, что философия уже не всегда справляется со своей исконной интегративной функцией удержания разбегающихся потоков специализированного знания в орбите целого. Она сама все более специализируется на ограниченном круге аксиоматических и аксиологических проблем.

В этих условиях появляется настоятельная потребность в новом объединительном центре, способном непосредственно соединять интенции сознания и бытия, идеальных устремлений и предметных форм, а также изменяющем самый статус гуманитарной науки, максимально приближенной к жизненному процессу. Таким центром и способна стать *культурология*, в единстве ее теоретического и прикладного значения, выполняющая функции практической или нравственной философии, гуманистической по содержанию и по форме. Отныне бытие идеальной сущности перетекает из замкнутых трансцендентных сфер в предметные формы культуры в их гуманистическом измерении, определяющем культуру как *дом человека*. Гуманизм, взятый со стороны своих онтологических оснований (идеальных устремлений и практических форм), не только разводит философию и культурологию, но и поддерживает устойчивую связь между ними. У этой проблемы различают три аспекта: исторический, теоретический и прикладной.

Оценивая с позиций современности историческое значение марксистской методологии, мы без лишних сентенций обнаруживаем принципиальный *монизм* предметных форм общественного бытия культуры — экономических, политико-правовых, религиозных, моральных, философских, научных. Уже немецкая философская классика вплотную приблизилась к признанию посюсторонности трансценденталии. Кантовский переход от догматического трансцендентализма к критическому сделал необратимой тенденцию прагматизации знания как социокультурного феномена. Стало ясно, что бытие человека есть бытие в культуре, истории, обществе. А они несут в себе как моменты своего постоянства, называемые всеобщим (абсолютным, чистым, идеальным), так и моменты своей изменчивости, модулирующей конкретность (относительность, реальность). Как сказано: «человек есть *мир* человека, государство, общество» (К. Маркс).

Все то, что философский гений выводит в качестве абсолютной истины человеческого бытия, якобы трансцендентной конкретному человеку и его миру, на самом деле — хорошо

упакованная реальность *этого* мира как мира культуры. Культура — это и есть предметная форма мысли, как в стадии своего зарождения, так и воплощения. Свойство конкретного состоит в том, чтобы воспроизводить не только себя, но и свое всеобщее, не только свое настоящее, но и свое прошлое и будущее. Это одна из мировых загадок, а может быть, единственная его загадка: каким образом *одно* способно нести в себе *все*? Каким образом личность вмещает в себя общество, а человек оказывается носителем и творцом культуры? Каким образом филогенез присутствует в онтогенезе и наоборот? Это тот случай, когда познавательный инструментарий религии, искусства, философии и науки непосредственно совпадает с описанием своего предмета — бытия наличных культурных форм в их актуальности и потенциальности.

На поверхности событий лежит лишь тот очевидный факт, что человеческое сознание непостижимым образом сочетает в себе узость и очевидную ограниченность познавательных и ценностных средств с удивительной прозорливостью и способностью выходить за собственные рамки, как за красные флажки, вечно нарушая адамов запрет не вкушать от райского древа. Может быть, история человека и есть история *снятия* покровов (запретов) первичного страха приоткрыть завесу тайны? Но это и история *создания* покровов (запретов) и разного рода занавесок от слишком яркого света неожиданно открываемых истин, когда обнаруживается, что сознание не в состоянии вместить эту глубину и безмерность истины в мире мер и надо во что бы то ни стало приспособить зрение к новизне. Так и живем между «слишком много» и «слишком мало».

Отсюда категориальная определенность *Бога* как антропоморфного знака и символа безмерности в мире мер. Функция религии не в том, чтобы открывать *Бога*, а в том, чтобы дозировать его онтологическое присутствие в нашем мировосприятии, когда наше сознание явно не способно вобрать в себя и нести в себе целое, но и не имеет права забывать о его присутствии. Религия — это философия для бедных, названных почему-то «нищими духом». Как и философия — это религия для тех, кому дана реальность категориального плана мышления. Мыслить можно категориями и понятиями, а можно притчами и «сценами из семейной и общественной жизни». Между ними нет высшего и низшего, бедного и богатого в строгом смысле. Они говорят по-разному об одном. А значит, и философ и ученый на самом деле вовсе не уходят от религии в содержательном смысле, а лишь переводят все ту же проблему (безмерного) в иную плоскость, где шторки, которыми они пользуются от слишком яркого света истины, из иного материала.

Это сочетание различных, но вполне фиксированных познавательных и ценностных средств и есть *культура*, идущая от культуры мысли к культуре поступка и устойчивых форм деятельности. В чисто духовном смысле культура включает в себя виды — науку, философию, искусство, мораль, религию. В духовно-практическом плане она культивирует политико-правовую и социально-экономическую сферы. Но она же не обходится без природы, самого естества, что на первый взгляд самое загадочное и столь же неотвратимое, ибо сказано, что сама природа дана нам сквозь призму культуры и достигнутого уровня человеческого мировосприятия, его теории и практики. Культура, прежде чем позиционировать природу, начинает с ее презентации. Внутреннюю природу человека, его телесность, исследует антропология. Внешнюю природу человека, его географию, постигает естествознание, как

продукт развития социокультурной реальности. Если антропология обозначает начальную точку траектории человека в этом мире, то культурология — его конечную точку, устремленную в бесконечность.

Культура, как создаваемое человеком и для человека, изначально гуманистична, но ограничена естеством внутренней и внешней природы человека. Гуманизм — это солнечный зайчик, пущенный между двух зеркал — антропологического и культурологического измерения человека. Гуманизм защищает человека функционально, отталкиваясь от каждого из них в поиске методологического равновесия. Он защищает человека от давления внешнего с помощью антропологии, но он же защищает его от давления внутреннего с помощью культурологии. Достижимая при этом «кривизна пространства» моделирует бесконечность и неисчерпаемость человеческой воли к самосовершенствованию.

Итак, онтологические основания гуманизма, как ценностной иерархии человека следует искать не только в антропологии, но и в культурологии в широком смысле, включающем в себя всю социокультурную сферу человека с ее предельным основанием в природе. Разумеется, речь идет о *предметных* сферах антропологии и культурологии, а не их теоретическом бытии. Но даже в этом случае остается вопрос: следует ли относить гуманизм исключительно к уровню *сознания* и рассматривать как простую форму мировоззрения, или у нас есть возможность различать гуманизм на уровне *бытия*, выступающего в трех разнородных качествах: природы, социума и культуры?

Природа и *социум* характеризуются объективностью законов своего саморазвития в многообразии предметных форм и тем самым демонстрируют свое безразличие к человеку, свой подчеркнутый нейтралитет, а часто и свою враждебность. *Культура* в этом отношении представляет собой совершенно особое образование. Она не может быть враждебна человеку по определению, и только силой каких-то внешних ей обстоятельств она способна заряжаться отрицательными энергиями. Впрочем, и первое и второе еще требуют своего прояснения.

Современная философия культуры со всей определенностью указывает на антропологические основания культуры. Это значит, что культуру создает *человек и для человека*. Он делает это с полным сознанием и чувством своей ответственности. Культура в этом смысле представляет собой особый очеловеченный вид социума, где принцип телеологии, если и трансцендентен индивиду, но не его человеческой природе, в которой он изначально имманентен. Само понятие «культура» возникает как антитеза понятию «натура». Все, что противостоит естественному, натуральному в качестве искусственного, создаваемого («возделываемого»), получает атрибутивный статус принадлежащего к культуре. Отсюда следует исходное определение: *культура* — это сфера человеческой жизнедеятельности по созданию новой искусственной среды обитания и поддержанию старой, которой нет в природе, но потребность в которой пробуждается в человеке силой антропологических предпосылок и определенного состояния окружающей среды в различных ее ипостасях — природного, социального и культурно-исторического.

Как известно, идея радикального противопоставления культуры и природы особенно характерна для символистского движения, которое онтологический абсолют *символа-знака* подводило не только под всеобщность культуры, но и всеобщность растворившейся в

ней природы. Эта точка зрения не всегда учитывала природные основания самой культуры и потому давала порой подчеркнуто идеалистическую интерпретацию событий. Другая точка зрения исходит из материалистически истолкованных антропологических предпосылок общества и культуры. Согласно этой точке зрения, природа, естество, все то, что дано человеку от рождения, предстает в двух родовых качествах — внутреннего и внешнего: а) в виде человеческой телесности — внутренней природы человека и б) в виде окружающей его среды — внешней природы человека. Тогда единство биологического и географического образует необходимую антропологическую предпосылку становления культуры и человека в культуре.

Это своего рода парадокс, согласно которому культура одновременно, хотя и в разных своих качествах, выступает и целью человеческой жизнедеятельности, и ее средством: чтобы начаться, она уже должна быть. Разумеется, *абсолютной целью для человека является сам человек*, что и задает фундаментальный антропологический статус отношению Я и Ты, где функцию *другого* может выполнять как конкретный человек, так и его интегральный, сначала чисто психологический, а затем и предметно-культурный образ. Однако эта абсолютная цель остается недостижимой вне и помимо культуры, которая выполняет как функцию опосредованного объекта между ними, так и функцию объединяющей их ауры или присущей человеку соборности.

В этом смысле *культура как средство* характеризуется ее качеством приобретенной в истории предметной *предпосылки* для формирования человеческого в человеке, а *культура как цель* характеризуется ее *продуктивностью* и устремленностью к реализации творческого потенциала человека, направленного, увы, в неопределенное будущее. Культура проявляет себя через систему человеческих потребностей и способностей на стороне субъекта и через систему способов их удовлетворения и развития на стороне объекта. Уже одно это позволяет различать *субъективную* и *объективную* культуру, ту, которая усваивается человеком в структурах личности, и ту, которая продолжает окружать его в предметной форме вещей, обстоятельств и процессов, в форме «культурной среды». Таким образом, культура во всех своих отношениях привязана к человеку, к его потребностям и устремлениям, а также способам их удовлетворения и развития. Это значит, что культура призвана быть *гуманистической* по определению. Она не имеет другой цели, кроме человеческого *блага* и развития *личности* в человеке. Другое дело, что ее конкретно-исторические возможности не всегда совпадают с ее исконными целями.

Проблему в этой системе создает наличие внекультурной реальности, которая, будучи инородной, имеет свойство активного вторжения в сферу культуры как бы помимо ее воли. Эти симптомы проявляются как на уровне индивида (его биологии), так и окружающей среды. Все дело в том, что человек живет не только в мире культуры, но и в мире природы и социума. И даже своей телесностью он принадлежит природе и социуму.

Реальность *социума* — это та часть общественной организации, которая возникает не в результате конкретных и сознательных усилий человека, направленных на его благо, как это происходит в культуре, а в результате объективных, порой враждебных человеку процессов движения общественных и, прежде всего, экономических форм. В этом смысле *социум* — это отчужденная часть человеческого мира, которая требует от человека определенных усилий

по ее окультуриванию или очеловечиванию. Таким образом, культура выполняет свою *гуманистическую* функцию, прежде всего, в качестве средства личностного развития человека и достигает своей кульминации в *субъективной* культуре. Но и культура в целом в ее объективном качестве также выполняет гуманистическую функцию, когда защищает человека от внешних нечеловеческих проявлений природной и социальной среды.

Если гуманизм — это интегральная функция культуры, и если гуманно все то, что способствует человеческому благу или развитию личности в человеке, то возникает вопрос: способна ли культура как целое или в каких-то своих особенных проявлениях выступать против человека и человеческого блага подобно природной или социальной стихии? Мы вынуждены отвечать на этот вопрос утвердительно. Это значит, что гуманистическая функция культуры не является просто заданной, не требующей от человека специальных усилий личностного характера, интеллектуального и морального реализма. Например, когда культуры «слишком много» и она слишком нормативна или даже становится репрессивной, а человек не в состоянии интегрировать ее на творческой основе, у него появляется защитная реакция отторжения. По отношению к официальной или «высокой культуре» порой появляется феномен *контркультуры*, который выступает либо как что-то особенное, противостоящее традиционной культуре, либо как универсальный способ обновления уже существующих культурных форм. При этом сам процесс притирки старого и нового в культуре способен порой обретать самые болезненные формы, включая формы *культурных революций*.

Типичный пример *дисфункции* культуры связан со статусом церкви в современном мире. Хорошо известно, что когда-то именно церковь и религия выполняли культуруобразующую функцию, создавали фундамент духовной культуры. Однако в дальнейшем с развитием форм светской культуры (искусства, науки, философии, светской морали и образования) религия и церковь из всеобщности превращались в частичность. В истории культуры этот процесс получил название *секуляризации*, длительного культурно-исторического процесса перехода от доминанты догматической религиозности традиционной церкви к доминанте светской культуры.

Возникла проблема статуса традиционной церкви в национальной культуре. Этот процесс огораживания церковного влияния на общество и культуру был всегда болезненным и не отличался простотой. Он, прежде всего, зависел от готовности самой церкви идти навстречу велениям времени и добровольно уступать место богатству и многообразию развивающейся светской культуры. Когда этого не происходило, возникал конфликт, в котором страдательной стороной выступала церковь. Например, чем догматичнее в себе и чем более привязанной к государству была церковь, тем болезненнее проходил процесс секуляризации, освобождения духовной культуры от церковного диктата.

Дилемма, перед которой оказывается церковь в условиях тотальной секуляризации, воистину титаническая. Она должна либо, изменив своей природе догматического, впустить в себя свежий ветер культурной новации и тем самым сохранить свое равновесие с социально-культурной целостностью, либо, сохраняя верность себе, поставить себя в заведомо отчужденное отношение ко всяким новациям культуры, а значит и к культуре в целом. Наибольшую мобильность в этом вопросе продемонстрировало протестантство и, в частности,

Англиканская церковь. Она не цеплялась за догматические запреты и, лишь притормаживая поступь, старалась идти в ногу со временем. И в частности, с требованиями науки, политики и права. Вот почему английский консерватизм и в наши дни остается авторитетным общественным явлением в своей стране. Сложнее обстояла ситуация во Франции, где Католическая церковь навязывала себя обществу и государству и в результате многовековой борьбы светской культуры с традиционным воинствующим консерватизмом победила естественно светская культура, но уже без должного уважения к традициям. Вот почему в современной Франции нет монархии и старой аристократии, попавшей, как известно, под нож гильотины Великой французской революции.

Наконец, самый контрастный пример такого рода дает история России, где мера догматизма и привязки к государству у церкви была максимальной. Православие и самодержавие в России слишком долго, упорно и болезненно противопоставляли себя новейшим гуманистическим тенденциям развития гражданского общества, светской культуры и свободы личности, и когда потенциал светской культуры гражданского общества достиг критической точки, старая культурно-историческая традиция самодержавия и православия была решительно отброшена в ходе русской революции. Такая ситуация порождает крайности в логике культурного развития: когда старое в культуре воинственно противостоит новому, то рано или поздно между ними происходит болезненная схватка. Общеисторическим способом разрешения этой коллизии выступает не верность какому-либо одному принципу — церковной традиционной культуре либо бурно развивающейся светской духовной культуре, а поиск исторического компромисса между ними, в котором главное — это отказ церкви от непосредственного вмешательства в дела светской культуры при сохранении ее культурно-исторического значения.

Однако что именно в культуре заставляет ее двигаться от старых форм к новым? С одной стороны — это чисто внешний фактор, когда культура выполняет функцию *адаптации* человека (поддержания его константы) к новым условиям социума и природы. А с другой стороны, это происходит в силу внутренних причин саморазвития личностного начала в человеке. Это то, что Андрей Белый назвал «душой самосознающей» или большим «Я», которое по мере вызревания в истории человечества и в жизни отдельного человека обнаруживает потребность во все более универсальных культурных формах. Общий вектор такого развития может быть определен как движение *от догматической религиозности к свободной религиозности* и светской культуре. Ключевым критерием к такому развитию культуры выступает *личность* и потребности ее универсализации.

Остановимся на этом гуманистическом аспекте культуры и ее философской рефлексии. Личность — это особое качество индивида, которое выражается его способностью нести в себе идеальную целостность природы, общества и культуры, находясь в реальной социальной связи с ними. Однако само качество личности исторически изменчиво. Это относится как к выдающимся личностям в истории человечества, так и к рядовому гражданину. Появление новых качеств личности не может быть запрограммировано ни в рамках социума, ни в рамках культуры. Это происходит спонтанно, неожиданно для старых культурных форм, отсюда появляется острая потребность в создании новых, удовлетворяющих новым потребностям личности.

Гуманизм культуры проявляет себя как в качестве культурной *новации*, так и в виде *охранительства* и верности традиции. Это, по сути, два гуманизма, или две головы культуры, обращенные в прошлое и в будущее. Над этим *двуглавым орлом культуры* и должен возвышаться образ, объединяющей их «короны» интегрального или действительного гуманизма, присущего фактической логике движения культурных форм. Сознание каждого из нас, при всех усилиях универсализации, образует частичность по отношению к этой действительной логике совершающегося события культуры — *становления* человека. И в этом состоит еще один аспект *материалистического понимания истории*, которое впервые позволило перевести проблематику идеальных мыслительных форм в плоскость действительных и вполне предметных фактов культуры. Высшая степень субъектной идеальности здесь обнаруживает момент тождества с высшей степенью объектной предметности и воздаст должное личности не силой своей дешевой похвалы, а самим своим деянием, созиданием живой социальной связи.

В рамках современного гуманизма выработаны три подхода к определению личности: *религиозный* — через апелляцию к божественной личности, *либеральный* (натуралистический) — через природные основания человека и его индивидуальность, *социальный* — через понятия общества и социальных отношений как действительной сущности человека (единства внутреннего и внешнего в человеке). Каждый из них стремится к универсализации своих определений, к практическому движению от монолизма к диалогизму¹.

Разделение людей на классы создает проблемы именно личностного развития. Самое страшное разделение «неделимого качества личности» — это разделение его по классовому признаку. В условиях классового антагонизма личность представителя того или другого класса обречена на ущербность, причем до тех пор, пока она не осознает этой своей раздельности и не предпримет конкретных шагов по ее преодолению. Отсюда следует, что теория *классовой борьбы* имеет значение не только в политическом смысле, как способ отстаивания классовых интересов человека труда, но и в гуманистическом смысле, как способ развития личностного начала в человеке. Только выходя за рамки своего ограниченного классового сознания и бытия (будь то бытие пролетария или буржуа), человек способен развивать в себе личность в ее всестороннем гуманистическом значении².

Развитие этого качества, а также самой способности личности выходить за рамки своего узкоклассового бытия достигается благодаря становлению и развитию форм межклассового общения — в том числе (!) и в форме классовой борьбы. Если классовая борьба выступает в виде одной из базовых форм человеческого общения в условиях реального классового

¹ См. об этом: Гуманизм социальный, либеральный и религиозный: проблема диалога: Материалы Республиканской очно-заочной научной конференции с международным участием, посвященной 75-летию Тюменского государственного университета / Под ред. В. Д. Жукоцкого. Нижневартовск, 2006; Жукоцкий В. Д. Основы современного гуманизма: Российский контекст. Учебное пособие. 2-е изд., доп. М., 2006.

² В этом смысле Маркс делал ставку на культурологическую модель пролетария лишь потому, что у него есть жизненная мотивация быть неудовлетворенным этим своим узкоклассовым бытием: его личность естественным образом устремлена к целостности социального бытия, разрушающей классовые перегородки.

антагонизма, то она рано или поздно должна будет посадить субъектов этой борьбы за стол переговоров, где уважаются законные интересы сторон. Тем самым она выполняет важнейшую гуманистическую функцию. Пролетариат (в наше время — символическая фигура *неимущего* класса) сознательно идет на обострение классовой борьбы в том случае, если сталкивается с откровенным классовым диктатом буржуазии в форме ее диктатуры, которая, как мы теперь знаем, способна существовать и в статусе формальной демократии. Таким образом, мы еще раз убеждаемся в том, что политика и политическая культура являются важнейшим фактором исторического развития личности и гуманистической функции культуры в целом.

Онтологические основания гуманизма не могут быть локализованы в какой-либо одной сфере бытия, не изменив своему принципу. Более того, всякая попытка свести гуманизм к сознанию индивида или абстракции идеального (морального или духовного) лишь принижает его действительный статус, который требует человека целиком во всем многообразии его собственных онтологических оснований — природы, социума и культуры. *Именно эта проблема, переведенная в плоскость методологии, разводит философию как науку об идеальных сущностях и культурологию как науку о конкретных предметных формах человеческого бытия. Но она же устанавливает и их ценностное единство.*

История *культурологии* как науки и как учебной дисциплины исполнена драматизма. У всех на памяти недавняя попытка отлучения культурологии от высшей школы и едва обозначенный в этом вопросе компромисс. Причина таких колебаний понятна: такова судьба всех междисциплинарных областей знания — каждый (философ, историк, социолог, искусствовед) тянет в свою сторону, с немалой уверенностью утверждая: «Мое, мое...» Быть может, мучительнее всего этот вопрос отпочкования культурологического знания стоит для философии с ее исконной *философией культуры*. Но и эта ситуация не лишена исторических аналогий. Давно закрыт спор между философией общества (социальной философией) и социологией как самостоятельной научной и учебной дисциплиной. Добрых полвека политических, идеологических и вполне теоретических баталий ушло на то, чтобы признать в правах новую обществоведческую науку со своей методологией и своим предметом исследования. При этом сама философия только выиграла, сделав еще один шаг к своему историческому самоопределению.

Начавшийся в XIX веке процесс *социализации* философии (в ее процессуальности как стиля мышления, стремящегося выйти за рамки своих классических форм) и философского знания (в его продуктивности как атрибута духовной культуры) продолжают осваивать в наше время молодые и бурно развивающиеся науки — политология и культурология. И это дает еще один повод для философской рефлексии. Что есть философия сама по себе, так сказать, в чистом виде? И что она может дать конкретным наукам гуманитарного профиля, обязанным ей своим становлением? Каким образом философия власти или философия культуры, будучи самодостаточными отраслями философского знания, имеющими свое пространство философских универсалий, дают толчок к развитию специальных научных дисциплин, обрастающих своей конкретикой и эмпирической базой?

За последние годы появилось огромное количество культурологической литературы, которое уже своей массой стремится доказать и доказывает свое право на существование. Но это

не снимает само по себе проблемы самоопределения нарождающейся формы гуманитарного знания, поиска эффективных решений содержательной обоснованности культурологии как *специальной науки о культуре*.

Алгоритм перехода от философии культуры к культурологии включает в себя опосредующее звено *культурфилософии*, такой отрасли философствования, которая уже не мыслит себя вне культурологического дискурса. Культурфилософия относится к философии культуры так же, как религиозная философия относится к философии религии. Она освобождает себя от обязательств нейтральности по отношению к своему предмету философствования и заявляет о своем пристрастии к этому предмету, о своей подчиненности ему. Если философия культуры принадлежит философии как целому, то культурфилософия есть акт отпочкования и попытка представить пространство философствования в ограниченных рамках самодостаточности культуры как реальности. Точно так же как религиозная философия стремится ограничить (и подчинить) пространство философствования сферой религии³.

Давно назрел вопрос о признании *академического статуса* культурологии, о преодолении известной инерции и явного консерватизма РАН в этом вопросе. Однако у этой проблемы есть и другая сторона. Это состояние самого образования в современной России. Российская высшая школа переживает один из самых драматических моментов в своей истории. К общей волне безоглядной либерализации и прагматизации образовательных учреждений прибавляются вполне осознанные и целенаправленные действия по включению в так называемый «болонский процесс», взрывающий все здравые образовательные традиции России, включая традиции *универсальности и фундаментальности* образования. На глазах тают великие достижения советской образовательной системы, когда к нам приезжали учиться глубине и основательности постановки проблем образования на общегосударственном уровне. Все более заброшенными становятся концепты *воспитывающего образования* великих педагогов современности. Отсутствие внятной идеологической определенности в позиции государства, призванного в соответствии с конституцией быть светским, но не предпринимающего для этого никаких осознанных усилий, оказывает деморализующее воздействие на всю образовательную систему, все более погружающуюся в мировоззренческий хаос. Все это и многое другое заставляет задуматься над ситуацией, в которой мы оказались, и о наших первоочередных шагах, которые способны вывести из возникшего тупика.

К этому всегда обязывал высокий статус университета как «храма Аполлона», как «царства чистого разума», как *alma mater* и *humanitas universalis*. Никому даже в голову не приходило ставить под сомнение высокую гуманистическую и гуманитарную миссию университета как исключительного, выработанного на протяжении столетий европейской культуры духовного центра по приобщению человека к неутилитарным, вечным ценностям, раскрывающим одну и по-настоящему универсальную истину человечности. Университет в полной мере выражал саму идею образования как процесса, несущего и формирующего «образ» человека, процесса,

³ См. подробнее: Жукоцкий В. Д. Философия культуры — культурфилософия — культурология — история культуры // Философские науки. 2004, № 7.

по точному выражению И. Гердера, «возрастания к гуманности», образующего или созидающего человека, в результате которого образованность становится его «второй натурой».

Однако с тех пор многое изменилось. Все вузы вдруг стали называться университетами, а университеты в духе «болонского процесса» и перехода на бакалавриат стали превращаться в техникумы, центры по подготовке клерков. Образованность специалиста стали измерять тестами, подгоняя мышление творческого человека под возможности его отражения в компьютере. А чтобы поддержать систему высшей школы «в условиях рынка», фактического отсутствия государственной поддержки, стали создавать неимоверное количество коммерческих учебно-образовательных центров, где от действительного образования осталось одно название.

Мировая практика высшего образования давно уже поделила всю систему вузовской подготовки специалиста на три примерно равные части: социально-гуманитарную, общенаучную и специальную, или профилирующую. Не секрет, что за последнее десятилетие тотальной прагматизации, технократизации и утилитаризации общественного сознания эта фундаментальная норма высшей школы оказалась существенно потесненной. В какой-то момент идея *профессионализма* взяла верх над традицией *универсализма*, и в эту брешь устремилось, увы, и хорошее и плохое, а теперь ясно, что плохого оказалось больше, чем хорошего.

Практика концентрации на одном «профилирующем» предмете заметно понизила потенциал интеллектуальной и социальной мобильности выпускников вузов. Возникающий мировоззренческий и нравственный вакуум начинают заполнять бесконечно далекие от образчиков светской культуры разного рода религиозные и околорелигиозные, порой откровенно лженаучные концепты. Причем теперь они уже перетекают из сферы свободного личного выбора в сферу назидаемого и даже навязчивого явления. Появляется ложное впечатление о невозможности внецерковной духовности и нравственности. А за этим впечатлением следуют и столь же ложные действия, уже не способные скрыть мотивацию «нового средневековья».

Все это требует определения целей и задач *всеобщего культурологического образования*. Именно культурология, без всякого противопоставления себя философии, в современных условиях раскрывает в себе колоссальный потенциал *воспитывающего образования*. Совместно с философией она создает смысловой центр для всего блока социально-гуманитарных дисциплин, требующих своей консолидации вокруг ценностей *светского гуманизма* перед лицом вызовов современной эпохи. Если философия апеллирует к содержательной, идеальной стороне мировоззренческих систем, то культурология изучает и формирует предметную и деятельностьную сторону человеческой активности. Новация культурологии в современном социально-гуманитарном знании связана с задачами интеграции разбегающихся потоков научных специализаций, а значит, соответствует и общим образовательным установкам гуманизации и гуманитаризации.

V. D. Zhukotsky, Z. R. Zhukotskaya

Philosophy and Cultural Science: From Life of Idea to Life of Object Forms

Formation of cultural science is connected to process of exarticulation of object forms from the common stream of consciousness. Similarly to the process of emergence of modern natural

sciences from physiophilosophy by differentiation and specialization of subject and methods, modern humanistics has appeared from classical cultural philosophy (philosophy, religion, art, law). However, the process of differentiation and pragmatization of humanitarian knowledge comes today so far, that the philosophy does not cope any more with primordial integrative deductive function of specialized knowledge. It more and more specializes on the limited circle of axiomatic problems. In these conditions there exists urgent need for new unifying centre, capable to directly connect intentions of consciousness and life, ideal aspirations and subject forms, thus varying the status of the humanity. Such centre is capable to become cultural science in unity of its theoretical and applied values.

ПРИНЦИПЫ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОГО ПОНИМАНИЯ КУЛЬТУРЫ

При осмыслении истории культуры возникает вопрос: а каково исходное понимание культуры, историю чего мы изучаем и осмысляем? И в попытках представить себе и оценить нынешнее состояние культуры, в том числе российской, — та же трудность.

В XVIII, да и в XIX веке, при всех различиях во взглядах на культуру, было, в общем, известно, что это такое. Слово «культура» обозначало некую «возделанность» общества, человека и его мира. Возделанность, имевшую в основе своей развитие разумности, просвещенности, нравственности, движения к свободе. Как писал Э. Тайлор: «общее усовершенствование человеческого рода путем высшей организации человека и целого общества с целью одновременного содействия развитию нравственности, силы и счастья человека»¹. Единственным мыслителем, кто сомневался в этом, был Ж.-Ж. Руссо, но его позиция выглядела исключительной.

Развитие культуры представлялось переходным от низших ступеней к высшим, от дикости через варварство к цивилизации. Слово «цивилизация» употреблялось или в качестве синонима в отношении к слову «культура» или как обозначение высшей ступени культурности. Цивилизованность и культурность по смыслу практически совпадали. И хотя уже видели возможности издержек цивилизационного прогресса, цивилизованность и культурность рассматривались как благо. Цивилизованный и культурный человек противопоставлялся человеку дикому, грубому, неразвитому.

Однако некоторые мыслители второй половины XIX века и особенно те, кто размышлял о культуре в начале века XX (после Первой мировой войны), пришли к другим представлениям о культуре и ее развитии. К таким, согласно которым культура вовсе не очевидное благо. В своем развитии она изменяется не только к лучшему. Напротив, конкретные культуры, развиваясь, доходят до стадии цивилизации, которая представляет собой этап вырождения, деградации, загнивания (О. Шпенглер) культуры. Цивилизация при этом продолжает рассматриваться как момент развития культуры, но уже в качестве не высшего ее уровня, а обнаружения исчезновения живой культуры, ее умирания. То, что происходило в жизни Европы, в жизни Западной цивилизации и ее связях с другими культурами явно подтверждало вышесказанное.

Понятие «культура» (тем более «цивилизация») потеряло ореол освященности. Взгляд на культуру как на нечто очевидно полезное и прекрасное показался проявлением исследовательского идеализма и субъективизма. З. Фрейд призывал преодолеть предрассудок, согласно которому культура — самое драгоценное наше состояние.

Плюс к этому прогресс в развитии естественных наук начал сказываться в сфере гуманитарного знания, которое стремилось стать максимально объективным и продуктивным. Общие, благие, чаще всего эмоциональные, рассуждения о культуре и ее явлениях могли

¹ Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 36.

оставаться уделом некоторых исследователей. Но центр исследовательских интересов переместился в поле прагматичного изучения отдельных конкретных явлений культуры (прошлой и современной), которая трактовалась все шире и шире. Под культурой многие постепенно стали понимать весь неприродный мир, все искусственное. Наряду с культурой духовной выделили культуру материальную. Слова «цивилизация» и «культура», так же как «цивилизованность» и «культурность», снова зазвучали как просто синонимы.

Особые позиции остались у последователей неокантианцев и иррационалистов. Для них и сегодня характерно понимание культуры как именно духовной и внимание к ценностям, к их особому «царству», которое и есть основное в культуре. Существенным для обогащения представлений о культуре стало развитие лингвистики и семиотики.

В целом же в XX веке понятие «культура» стало предельно многозначным, утратив всякую содержательную определенность. Недаром по разным подсчетам на сегодняшний день одних определений культуры от 250 до 400 с лишним. Конечно, многие из них близки по смыслу. Разных пониманий культуры значительно меньше. Но часть из них разнится настолько, что, исходя из одного, мы получаем один ряд явлений, которые могут называться культурными, исходя из другого — другой ряд. Тогда вопрос: что же мы изучаем, изучая культуру?

Современные зарубежные и отечественные исследователи, размышляя об этом, различно группируют, типологизируют разные определения и понимания культуры. На мой взгляд, наиболее действенны, во всяком случае, в отечественной культурологии, следующие варианты понимания культуры. Исходящие из простой очевидности, когда вслед за Э. Тайлором могут просто причислять к культуре верования, науку, искусство, нравственность и т. д. Просветительские или полупросветительские, когда под культурой понимают, как и в XIX веке, все разумное, целесообразное, связывают ее с развитием цивилизованности, образованности и воспитания. Одной из самых распространенных в России позиций является предельно расширительная трактовка понятия «культура» как всего, что не природа, всех способов и результатов человеческой деятельности, всего искусственного, в отличие от естественного. Отчасти к этому пониманию примыкают деятельностный, системный и структурно-функциональный подходы. Значим и семиотически-символический подход к культуре, при котором культура понимается как знаковые системы, символическая реальность, социальная информация всех видов (А. Кармин). В последнее время активизировалось понимание культуры как, прежде всего, совокупности ценностей, аксиологическое понимание в разных его вариантах. Вместе с тем некоторые осторожные культурологи стараются обходиться без сколько-нибудь четких и конкретизирующих культуру дефиниций, трактуя ее в самом общем плане, скажем, как духовный опыт человечества.

И все бы ничего, ну, многообразие, так многообразие точек зрения. Может, и хорошо, что так? Да, может быть, было бы и хорошо. Если бы не острые вопросы. Изучением чего мы занимаемся? Историю и теорию чего изучаем? Что мы имеем в виду, говоря о воспитании культуры, сохранении ее ценностей, о кризисах культуры? И так далее. И хотя вряд ли на сегодняшний день возможно достичь единства в понимании культуры, дальнейшие шаги по пути уточнения и развития этого понимания, видимо, необходимы и неизбежны. И прежде всего, надо попытаться осмыслить, каковы могут быть принципы современного подхода к пониманию того, что мы называем культурой. Именно к пониманию. Ибо, что касается

определения, то краткой, емкой и точной дефиниции культуры, устраивающей всех, по-видимому, быть не может. Слишком уж культура сложна, слишком много разного накопилось в содержании этого понятия в результате частого его употребления по делу и не по делу. И вот именно поэтому нужно уточнять понимание культуры, не обольщаясь возможностью обрести истину в последней инстанции.

А что, собственно, смущает в имеющихся на сегодняшний день трактовках культуры, кроме их чрезвычайного разнообразия? Прежде всего, то, что постепенно это понятие так содержательно расширилось, что при рассмотрении жизни человека и общества не осталось места для некультуры и для бескультурия. Термин «культура» совсем утратил определенность. За пределами его содержания осталась разве что природа, да и та только тогда, когда в ней нет ни следа человеческого присутствия. Все признают: культура — то, что не сама по себе природа, и только. И если выражаются сомнения в принадлежности к культуре каких-либо явлений жизни общественной или индивидуальной, сразу раздаются возгласы недоумения, как, например: «Сведение культуры только к ценностям ведет к исключению из нее таких явлений, как преступность, рабство, социальное неравенство, наркомания и многое другое. Но ведь из песни слова не выкинешь: подобные явления постоянно сопровождают человеческое бытие и играют в нем немаловажную роль»².

Наверное, безусловное и абсолютное сведение культуры к чему-либо, хотя бы и к ценностям, при полном игнорировании ее содержательного богатства — нецелесообразно. Но причислять к культуре те или иные феномены на том основании, что они постоянно сопровождают человеческое бытие и играют в нем немаловажную роль, — тоже довольно странно. Разве к культуре относится попросту то, что постоянно присутствует в неприродном и существенно для его бытия? Разве из утверждения, что культура — не природа, следует, что все неприродное и есть культура?

Все-таки, чтобы хоть как-то определять, что есть культура, надо ограничить содержание этого понятия (и не только за счет противопоставления «культуры» и «натуры»), избегая его аморфной всеприложимости. А для этого естественно попытаться увидеть, что в неприродном бытии человека и человечества не имеет смысла именовать культурой. Это необходимо, так как многие исследователи настаивают на том, что и любовь, и ненависть, и жертвенность, и преступление, и машины и сентименты и т. д. и т. п. — все культура. И порядочность и предательство — явления культуры. Что-то здесь очевидно настораживает. Ученых мужей пугает сама мысль о том, что культура есть несомненно что-то хорошее, положительно значимое, действительно ценное. Но ведь уже в исходной древнеримской оппозиции «культура» — «натура» содержалось представление не просто об обработанности, возделанности природы, но и о ее совершенствовании. Да и сегодня, что мы печемся о сохранении культуры и ее ценностей, если преступность, наркомания, орудия пыток и пыточные технологии — тоже феномены культуры? Их тоже надо сохранять? Почему и в каком смысле нас беспокоит даже возможное отсутствие культуры, ее кризисы, упадок?

² Кармин А. С. Основы культурологии. Морфология культуры. СПб., 1997. С. 16.

Думается, в нашей жизни есть множество явлений и процессов, для обозначения которых не обязательно употреблять термин «культура». Есть и то, что недаром именуют антикультурой, контркультурой, бескультурьем, наконец. А есть еще и понятие «прогресс» и другое понятие «цивилизация». Особенно последнее.

Культуру и цивилизацию то отождествляют, то противопоставляют. Иногда в цивилизации видят момент развития культуры, ее возвышения или деградации. При этом чаще всего генезис культуры связывается с самым началом становления человека и человечества, а появление цивилизации и цивилизованности — со становлением государств и городов. Но предпосылки явлений, называемых сегодня цивилизацией (и цивилизованностью), культурой (и культурностью), обнаруживаются в самой глубокой древности. Рассматривая период антропосоциогенеза, время становления человека и общества, и даже эпоху первобытности, очень трудно, однако, отделить одно от другого, вычленив нечто собственно культурное или цивилизованное. Сложно определить, моментом цивилизованности или культурности стало, например, табуирование. Станислав Ежи Лец спрашивал: если людоед ест ножом и вилок — это прогресс? Наверное, прогресс, но чего? Культуры? А. Швейцер, соглашавшийся определять культуру в качестве «прогресса человека и человечества во всех областях и направлениях», видимо, справедливо ввел ограничительное условие: к культуре относится не любой прогресс, а лишь тот, что служит «духовному совершенствованию индивида как прогресса прогрессов»³. Для определения чего-то как момента цивилизованности (того же людоедства с ножом и вилок) такое ограничение не обязательно. Достижения цивилизации могут не только использоваться, но и создаваться с античеловеческими целями. И это касается любых эпох. Вообще непонятно, почему, к примеру, появление машин относят к достижениям цивилизации, а «изобретение» простейших орудий к культуре. Разве лук и стрелы не цивилизовали человечество? Разве открытие искусственного добывания огня оказало менее цивилизующее действие, чем открытие электричества? И окультуривающее тоже, ибо цивилизация сама по себе не античеловечна. Ее отличие от культуры не в том, что она губительна, а культура превосходна.

Возможно, правы те, кто из критериев цивилизации (и цивилизованности) особо выделяет «практицизм», которым не отличаются культура и культурность. Под достижениями цивилизации, во всяком случае сейчас, мы недаром разумеем то, что создается для человеческой пользы, комфорта, удобства, и то, как это создается (техника, технологии изобретения, организационные формы, нормы общежития и т. д.). Понятно, почему полезны водопровод, машины или такое общественное устройство, как государственная власть. Но очень трудно, если не невозможно, сказать для чего и как «создаются» совесть, деликатность, такт, терпимость, порядочность и т. д. Конечно, культура тоже обеспечивает нечто, порождая духовное богатство. Но, видимо, прав был С. Л. Франк, говоря о том, что культуру нельзя рассматривать в качестве средства для чего-то. Действительная нравственность никак не практична, хотя безнравственные люди используют, например, чье-то благородство.

А вот мораль, как общественные нормы, ближе к цивилизованности: это обществу удобно, и только опосредованно и не всегда индивиду. Хорошо, когда то и другое совпадает. А если нет?

³ Швейцер А. Культура и этика. М., 1973. С. 103.

Не случайно выражение «моральная культура» некорректно, «не звучит», а «нравственная культура» — звучит нормально. И. Кант отмечал, что: «Благодаря искусству и науке мы достигли высокой степени культуры. Мы чересчур цивилизованы в смысле всякой учтивости и вежливости в общении друг с другом. Но нам еще многого недостает, чтобы считать нас нравственно совершенными. В самом деле, идея моральности относится к культуре; однако применение этой идеи, которая сводится только к подобию нравственного в любви к чести и во внешней пристойности, составляет лишь цивилизацию»⁴.

При этом одно с другим тесно связано, как и вообще цивилизация и культура. То, что мы именуем цивилизацией, создает возможности для бытия, развития, обогащения культуры. Взять хотя бы появление письменности, кино и многое другое. Кроме того, в каких-то отношениях цивилизованность и культурность могут совпадать и совпадают-таки. Те же нормы морали могут быть внутренне усвоенными, пережитыми, стать для человека до известного предела своими и проявляться в их соблюдении как культурность, в качестве реализуемых ценностей культуры: добра, справедливости, милосердия. Ведь эти нормы, во всяком случае, многие из них, утверждаются в обществе в результате неких прорывов, изменений в культуре. Когда, скажем, начинает осознаваться ценность человеческой жизни и призыв «не убий» наполняется гуманистическим ценностным смыслом, а не только прагматическим.

Вообще то, что достижения цивилизации зачастую используются против человека и человечности, свидетельствует не о порочности цивилизации и тем более цивилизованности, а как раз о низком культурном развитии человечества или конкретного общества. Об этом следует помнить в современной России, где цивилизация и цивилизованность нередко трактуются как нечто противопоставленное культуре. Ополчаясь на цивилизацию западного типа, порой вместе с водой выплескивают и ребенка. Дело-то обстоит не так, что мы сохраним самобытную русскую культуру, только если откажемся цивилизоваться на западный манер. Потому что никакой особой русской, или американской, или африканской цивилизованности не существует. Пренебрежение же к достижениям цивилизации опасно. По-видимому, нам следует поменьше хвастаться своей слабо реализуемой в обычной жизни духовностью. И попытаться размыслить, как, не утратив возможностей духовного развития, все же цивилизоваться. Отсутствие достаточной цивилизованности, не только материально-вещной, но и политической, правовой, создает дополнительные трудности в развитии культуры и культурности. Понятно, что никакая цивилизованность сама по себе культурности не обеспечивает (и с ножом и с вилкой можно оставаться людоедом). Но недоцивизованность — тоже не подарок. Она ведет к тому, что культура если не умирает, то едва живет, только «вопреки», спасаясь от невыносимого бытия и донкихотствуя в борьбе с ним.

К собственно культуре, таким образом, не обязательно относить не только бесчеловечные или античеловечные по сути явления, которые могут быть зверскими, скотскими, если хотите природными, даже если иметь в виду вторую природу, порождаемую развитием цивилизаций. Культура — это разные формы действительно человеческих отношений с миром. Совсем не обязательно относить к ней все достижения цивилизации, успехи научно-технического,

⁴ Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Хрестоматия по культурологии. Самосознание мировой культуры. Т. 1. СПб., 1999. С. 76.

социально-политического, организационного, бытового прогресса. Не обязательно просто включать в культуру вещи, создаваемые людьми: орудия, оружие, посуду, утварь и т. д. Так называемая «материальная» культура — весьма условный термин, не более того. Ибо слово «материальная» употребляется в данном случае в нестрогом значении, фиксируя не материальность, а вещьность, предметность бытия феноменов культуры. Да и не самих этих феноменов, а, скорее, их носителей. Ведь если быть точным, материальной культуре должна противостоять идеальная. Если под материальной понимается вещественная, предметная, тогда в оппозиции к ней должна быть невещественная, не предметная. Однако все как-то овеществлено, опредмечено, и смыслы и чувства. И в феноменах культуры культуролога интересует не материя, не вещество, а дух. Культура — духовна в принципе. Ибо: «Сферой, противоположной природе, является дух во всех формах его проявления, в частности в форме культуры (или цивилизации)»⁵. Культура, таким образом, понимается в качестве одной из форм проявления духа. Проявляться дух может и в вещах, и в процессах, которые могут одухотворяться. И именно это пытается обнаружить культуролог в вещах, рассматриваемых как явления культуры. И при этом всегда надо иметь в виду, что духовное — не синоним культурного. Духовность еще не означает культурности. Недаром в процитированной выше статье из философской энциклопедии в скобках замечено, что дух может проявиться и в форме цивилизации. А «Различие между культурой и цивилизацией состоит в том, что культура — это выражение и результат самоопределения воли народа или индивида („культурный человек“), в то время как цивилизация — совокупность достижений техники и связанного с ними комфорта»⁶. Думается, правда, что цивилизация — совокупность достижений и ценностей, порождаемая не только техникой, но и разумом, мыслью и, в связи с этим, особой организацией жизни.

Понимание культуры Э. Б. Тайлором, или близкое к нему, развивается и уточняется во вполне современных, в том числе и «деятельностных» подходах к культуре, важнейшим для которых является то, что культура — это совокупность способов и продуктов человеческой активности. Вполне современно и семиотическое или информационно-семиотическое понимание культуры как мира знаков и символов, как социальной информации, сохраняемой и накапливаемой в обществе (А. С. Кармин), как «символической реальности (Л. Уайт).

В каждом из этих представлений и пониманий фиксировано нечто существенное для культуры. Однако, пожалуй, только у Тайлора (неявно) и у просветителей (очевидно) присутствует момент понимания культуры как *особой* неприродности. Это немаловажно. Как было отмечено ранее, уже у древних римлян, кроме противопоставления природе, в слове «культура» содержался смысл «возделанности» — улучшения, совершенствования. А по отношению к человеку и обществу — не просто «возделанности», а культивирования с позитивной, а не любой направленностью. При объективистском, позитивистском подходе к культуре (в стремлении сделать культурологию наукой на манер других наук) этот смысл ускользает, затеняется, если вообще удерживается. Совсем исчезает при этом то, что постепенно проявилось и закрепилось в понятиях «культура» и «культурность» — смысл гуманности, очеловеченности, деятельности ли, информации ли, если речь о культуре. Культура, в которой, как и

⁵ Краткая философская энциклопедия. М., 1994. С. 364.

⁶ Там же. С. 229.

(по мысли Маркса) в отношении мужчины к женщине наглядно проявляется то, «в какой мере человек стал для себя человеком...», и «обнаруживается, в какой мере *человеческая* сущность стала для него естественной сущностью, в какой мере его *человеческая природа* стала для него природой»⁷.

Говоря о культуре, выявляя ее специфичность, надо иметь в виду не просто обработанность, возделанность человеком природы, вещей, самого себя, своих действий и их результатов, а особый характер обработанности возделанности — особое одухотворение мира. Особое в том смысле, который подчеркивал А. Швейцер, то есть направленное в сторону очеловеченности, облагороженности мыслей, чувств, настроений, намерений и их выражения вовне, закреплении их в действиях, нормах и идеалах жизни, в вещных носителях культуры.

Иногда очень резко возражают против такого понимания культуры, считая, что оно излишне субъективировано, лишено определенности. Ведь очеловеченность (облагороженность), ее смысл, степень, характер могут пониматься весьма по-разному в разное время, в разных условиях и регионах, разных возрастных группах, социальных слоях, да и просто разными людьми. Что является человеческим и ценным для меня сегодня, то может восприниматься как античеловечное и антиценное другим человеком или мною же завтра. Но это так и не так. Так, потому что неизбежный момент субъективности в понятиях «человечность», «благородство», «ценность», «культура» очевидно присутствует. Впрочем, как и в понятиях «добро», «совесть», «красота», «истина» и т. д. Но из этого не следует ни того, что все эти понятия бессодержательны, ни того, что о них невозможно размышлять. То, что стоит за такими понятиями, трудно поддается (или вообще не поддается) анализу, исследованиям методами естественных наук. Ведь в данном случае мы имеем дело с феноменами не просто даже духовными, а ценностными, которые ну никак нельзя сделать чистыми объектами изучения, в смысле их независимости от всего субъективного.

Все-таки мы справедливо отказываемся считать людоедство явлением культуры, хотя не все люди оценивали и оценивают его как нечто бесчеловечное. Понятие культуры лишается сущностного смысла, если в него просто (и совершенно объективно) включать вообще все то, что и как делают люди, все способы и результаты их деятельности, всю человеческую деятельность без разбора. Важна именно духовно-ценностная составляющая этой деятельности.

Мне представляется поэтому вполне разумным подход к определению культуры Г. П. Выжлецова, который пишет, что культура: «1) высшая степень облагороженности и очеловеченности природных и социальных явлений, условий жизни и межсубъектных отношений, освоенная живущими и переданная последующим поколениям; 2) сфера реализации ценностей...»⁸

Правда, и в этом определении, на мой взгляд, не все удачно. Во-первых, непонятно, что такое «межсубъектные» отношения. Во-вторых, вряд ли целесообразно говорить только о высшей степени облагороженности, очеловеченности разнообразных явлений жизни. По-

⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 115.

⁸ Выжлецов Г. П. Аксиология культуры. СПб., 1996. С. 146.

видимому, поле культуры предполагает наличие разных степеней культурности, разных уровней самой культуры. Кроме того, любое определение культуры, в том числе и это, неизбежно неполно. В одной-двух фразах не удастся целиком охватить все богатое содержание такого сложного и развивающегося феномена, как культура.

Не претендуя на то, что нам удастся то, что не удалось пока никому, примем за исходное для дальнейших рассуждений близкое к позиции Выжлецова и учитывающее предварительные замечания понимание культуры. Будем исходить из того, что культура, в сущности, — это обработка, оформление, одухотворение, облагораживание людьми окружающей среды и самих себя, своих разнообразных отношений, своей деятельности: ее процессов, целей, способов, результатов.

Когда мы в таком ракурсе характеризуем культуру, то предполагается именно особое оформление природы (предметно-вещной среды), самого человека: его тела, движений, мыслей, чувств, намерений, действий, отношений с другими людьми. Оформление, имеющее ценностный смысл, ценностное содержание, потому что: «... культура начинается там, где духовное содержание ищет себе верную и совершенную форму»⁹.

Культура в известном смысле и есть форма — воплощение духовного содержания в особой знаковости, во внешнем виде вещей, предметов, в оформленности действий в обрядах, ритуалах, этикете. Через то, что называется обычаями, традициями, сохраняются и передаются именно формы поведения, отношений. И это очень важно. Ведь даже направленность на «себя дорогого», свой эгоизм легче преодолевать в существующей форме, когда как бы механически совершаешь то, за чем стоит нечто более глубокое, чем само внешнее действие. Это, например, касается уважительных форм отношения к старшим, галантных форм выражения любви. Культура дает формы, вступающие в жизнь. И если есть, скажем, чувство любви, то ему легче выразиться, проявиться в отработанных формах культуры (формах ухода за собой), которые достаточно вариативны и дают возможность индивидуализации поведения. Смысл последней не сводится лишь к возможности личного самовыражения. Как отметил Г. Зиммель: «индивидуализация означает также, и, быть может, прежде всего, ответственность человека перед самим собой, которую он ни на что не может перенести и от которой его никто не может освободить»¹⁰. Если речь идет о любви, то в индивидуализованной оформленности чувства содержательно выявляется личная ответственность за любимое человеком существо.

Культурная оформленность, таким образом, определенно содержательна. Если человечности как содержания нет, то нет и культуры, но возможна форма, подобная культурной (с другим содержанием), имитация культуры, то, что называют псевдокультурой. В форме же культуры должна быть выражена какая-то из граней очеловеченности, облагороженности бытия. Э. Кассирер считал, что: «Главная задача всех форм культуры состоит в том, чтобы создавать всеобщий мир мыслей и чувствования, мир человечности...»¹¹

⁹ Ильин И. Основы христианской культуры. Собр. соч. Т. 1. М., 1993. С. 291.

¹⁰ Зиммель Г. Избр. Т.2. Созерцание жизни. М., 1996. С. 104.

¹¹ Кассирер Э. Критический идеализм как философия культуры. // Культурология XX век. Антология. М., 1995. С. 140–141.

Итак, принципиальным для развития современного понимания культуры представляется следующее. Выявлять особенности неприродности культуры, избегая ее чрезмерно расширительного понимания. При этом, по-видимому, целесообразно рассматривать культуру и ее явления в качестве именно духовных сущностей. Конечно, и философам и культурологам необходимо уточнять современные смыслы понятий «дух», духовность», духовное». Требуется четче определиться с местом культуры в сфере духа и прояснить содержание понятий: «ценности жизни», «духовные ценности» и «ценности культуры» в их соотношении. Важно и дальнейшее осмысление различий и взаимосвязи между тем, что мы называем культурой (и культурностью), и тем, что именуется цивилизацией (и цивилизованностью). И наконец, продолжить исследование культуры как особой формы человечности.

V. P. Bolshakov

Principles of Development of the Concept of Modern Culture

Diversity of concepts and definitions of culture makes it difficult for the scientists to understand each other and to teach in the field of cultural studies. This crisis of interpretations is being slowly overcome. Some principal points are to be taken into consideration:

- the scientific interpretations of social life have to overcome the dichotomy “culture-nature”. There is great variety of social phenomena and components of daily social life which are of non-biological origin. There is a need to introduce a new concept of culture as a phenomenon with its own unique origin;
- one of the possible ways to overcome the crisis of cultural interpretations is to open a new direction of scientific research. I mean the real importance of finding out distinctive difference between culture and spiritual life, culture and civilization.
- cultural interpretations have to reveal unique value characteristics of culture.

КУЛЬТУРОЛОГИЗМ КАК СВОЙСТВО СОВРЕМЕННОГО НАУЧНОГО ЗНАНИЯ

Новое свойство гуманитарного мышления стало ощущаться в последнее время как результат быстрого и широкого распространения культурологического знания в соотнесении со знанием общенаучным. До недавних пор культурологизм смотрел на академическую науку через Высокую Стену и не чувствовал в себе сил и возможностей не только претендовать на обозначение необходимой степени научной мысли, но и надеяться на востребованность своих концепций, знаний и технологий. Сейчас эта ситуация преодолена. Но нелишне вспомнить, что отношения науки и культуры многосложны по своей природе. А в наши дни их дискуссионность приобрела конфликтно-кризисное состояние, когда за культурой закрепились стихия субъективности и произвола, а за наукой — сфера безусловной объективности, с одной стороны, и культурного равнодушия, разрушительной всетерпимости, отсутствия индивидуальных пристрастий и собственно научного внимания к проблемам культуры — с другой.

Конфликт знаний и впечатлений, закономерностей и эмоций в разные исторические времена приобретал разнообразие формы, которые наиболее часто менялись в XX веке при бурном развитии и отчаянных попытках самосохранения культуры. Это был хотя и мучительно трудный, но во многом также плодотворно-обновляющий процесс.

В свое время Д. С. Лихачев очень точно отметил, что «История культуры есть не только история изменений, но и история накопления ценностей, остающихся живыми и действенными элементами культуры в последующем развитии»¹. Положение современной культуры определяется, в частности, тем, что источником упомянутых живых и действенных элементов для нее стала не только и не столько (!) предшествующая культура, сколько практически социальный опыт (новый эмпиризм) и наука, с которой культура вступала то в спор, то в примирение, включая ее в сферу своих возможностей. И если в 60-е годы прошлого века существовала интенция «Наука вместо идеологии», то в наши дни ирония по поводу «Культуры вместо науки» выглядит крайне деструктивной.

Изменение культурных оснований побуждало к упорному поиску исследовательских стратегий. Уже во второй половине XX столетия было очевидно, что гуманитаристика не замечает отмеченных тенденций и увязает в описательности отдельных частей или в их соотнесенности с социально-общественными процессами различных культурных эпох, которые все больше теряют свою неповторимость, унифицируясь в стереотипных формулах, оценках и заключениях. Идеологический модуль, служивший своего рода универсальной научной отмычкой, хотя и привел к декультурологизации научного знания, тем не менее активизировал появление разнообразных аналитических альтернатив.

¹ Лихачев Д. С. Избранные работы: В 3 т. Л., 1987. С. 26.

В 1962 г. вышла книга Томаса Куна «Структура научных революций», где американский ученый указал на антигуманитарный компонент современной науки² и подчеркнул значение научного сообщества как логического субъекта научной деятельности. Вскоре французский философ Мишель Фуко в знаменитом труде «Слова и вещи» высказался по поводу изменения пространства знания за счет его отношения к реальности, собственной достоверности и обоснованности, а также вновь заметил недостаточную гуманитарную компоненту человеческого бытия.

Проблема взаимосвязи изучаемого и переживаемого, видимого и высказываемого актуализировалась и в отечественной науке. Д. С. Лихачев, в частности, предложил методику *приближенных описаний*³, когда отбрасываются частные подробности об истории отдельного факта культуры, при этом акцент делается на создании мегаобраза эпохи.

Активно востребованной оказалась концепция *диалогического слова* М. М. Бахтина.

Большой интерес и широкий научный отклик вызывали сообщения о *знаково-символической* природе культуры тартуской школы исследователей во главе с Ю. М. Лотманом.

Поиском единства самых различных дисциплин и их синестезирующих возможностей занялась ленинградская Комиссия по *комплексному изучению художественного творчества* во главе с Б. С. Мейлахом. Эти и многие сходные изыскания свидетельствовали, прежде всего, о необходимости появления культуры высоких мыслительных и свободных форм.

Следует подчеркнуть, что отмеченные инновационные направления развивались в русле научного академизма, создавшего заслуженно высокую репутацию гуманитарной школы. Но фундаментальность, основательность, масштабность, стабильность, достоверность, надежность, добросовестность — все эти сущностные свойства академического образа мыслей оказались недостаточными в грянувшую эпоху изменений, а порой и невыдержанными в единстве, о котором идет речь.

«Думается, — писал в начале 90-х Сол Беллоу, — интеллектуалы сознательно отвернулись от тех проявлений жизни, которые не вписывались в концепцию современной науки и которые с высоты нашего опыта представлялись беспочвенными. Сила духа... в современной жизни не имеет под собой почвы, ее считают глубоко субъективной. Писатели тем не менее продолжают делать ставку на реальность этой силы. Но интеллектуалам об этом практически нечего сказать»⁴. Принципы классической науки, ее монизм, стали расшатываться под действием нового мира, внезапно потерявшего свою одномерность и многообразно воздействовавшего на непрístupные ранее твердыни. Возникла экзистенциальная необходимость в культурологии. Монофакторный, узкодисциплинарный подход к познанию мира практически уже не давал нового материала. Наука все больше становилась эманацией культуры, т. е. ее символической, достаточно выразительной формой, но часто лишенной культурной семантики. Достаточно вспомнить нашумевший спор «физиков и «лириков» 60-х гг.

² *Feyerabend P. Consolation for the Specialist // Criticism and the Growth of Knowledge. Ed. I. Lakatos, A. Musgrave. Cambridge, 1970. P. 212.*

³ *Лихачев Д. С. Там же. С. 27.*

⁴ *Беллоу С. Писатели, интеллектуалы, политики: воспоминания о главном // Иностранная литература. 2005, №12. С. 204.*

прошлого столетия, действующих лиц единого смыслопорождающего пространства. Сегодня этот конфликт видоизменился: культурологизация стала объективным ответом на тотальную идеологизацию и технизацию.

В 90-е гг. стали появляться новые, неизвестные ранее свойства гуманитарного знания. Неспешность сменилась программным динамизмом. «Чистота» отдельного сегмента науки вытеснялась искусством объединения различных образов и идей, созданием разнообразных концептов или даже концептосфер. Эвристичность, проектность, парадоксальность, креативность — все это означало обновление. Особое место в культурологии заняла философия слова, выявление его понятийного ядра и многослойных смыслов.

Появилась потребность *фасцинированной* науки, вызывающей доверие общественности, обладающей свойством привлекать и удерживать внимание не только узкого круга специалистов, но и широких слоев населения. Не сегодня замечено, что культура — это вид добровольного принуждения, к которому человечество приговорило себя, чтобы оторваться от животного мира. Но не следует забывать, что именно культура порождает множество форм, обогащающих природу и требующих своего изучения.

Все это расширило диапазон исследовательских маршрутов культурологии, которая занялась, перефразируя Леонардо да Винчи⁵, не только творениями науки, но и бесконечно многим из того, чего наука никогда не создавала и что, объединяясь с нею, означало гуманитарный ренессанс.

Подобные претензии отнюдь не вели к «дилетантизму и верхоглядству» культурологии или к ее паранаучности, как это поспешили объявить приверженцы старых традиций, но указывали на ее потенциальную глубину, не осознаваемую в полной мере еще и по сей день. Научный монизм оказался активно потеснен идеей культурологического холизма, передающей стремление создать целостную картину современного мира. Генерирующая и интерпретирующая культурология стала силой, способной объединить знание и субъективный опыт.

Тем самым отечественная культурология послужила препятствием для путаных и отвлеченных рассуждений по поводу феноменов современного мира, провоцирующих конфликты и разногласия, но не приближающих к истине. Она сама восставала против приближенности, путаницы и неразберихи в своем научном аппарате. «Интересно, как повели бы себя физики, — не без иронии писал Лесли Уайт, — если бы у них существовало столько же различных представлений об энергии!»⁶, сколько мы имеем о сущности и употреблении термина «культура».

Уже не споры живописцев с поэтами или музыкантов со скульпторами, как во времена Возрождения, не просветительские рассуждения о границах живописи и поэзии, как в лессинговском «Лаокооне», а новая, аудиовизуальная эра, соединившая поэзию и живопись, музыку и компьютер, открывшая дополнительные возможности человека, определила необходимость гуманитарной науки, основанной на синтезе, связывающей все разорванные нити, обобщающей факты, восстанавливающей их взаимосвязь, но также формирующей

⁵ Да Винчи Л. Суждения о науке и искусстве. СПб., 1998. С. 7.

⁶ Уайт Л. А. Понятия культуры // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. СПб., 1997. С. 17.

способность к проникновению, требующему духовной тонкости и понимания, эмоционального переживания культурных смыслов. Великие творения народного духа от Парфенона до рубленных русских церквей появлялись из сходного стремления к миру и согласию.

Перенос всего, что хоть как-то работало на поставленные цели, воздействие и проникновение разнородного материала, было уже не просто случайными технологиями научной трансплантации в культурологию или некими культурологическими импликациями в официальную науку, но выражением потребностей интегративного мышления, сформированного не одними научными гипотезами, а добытыми на их основе частицами истины, пробившей себе дорогу сквозь толщу умозрительности формульных построений, социально-ритуальных фраз, идеологически-этикетных действий.

Возникший культурологизм научной методологии стал означать совокупность свойств, обеспечивающих ее продуктивность внутри контекста культуры как прошлого, так и современности, создающих интеллектуальное равновесие в их сходной значимости. Разумеется, одновременно изучать устоявшиеся явления и явления в стадии становления не плодотворно, но, оказавшись вместе, они маркируют тенденцию, выявить которую без их сближения не представлялось возможным.

Стало очевидно, что суждение о культурологии как исключительно модной, амбициозной науке на «злобу дня», а следовательно, не серьезной, не несущей новые знания и не имеющей своего объекта изучения, ибо он безмерен (пресловутые 500 определений культуры, о которых пишут во всех учебниках!), оказалось поспешным.

Но... «существует два класса людей, — заметил Т. С. Элиот, — говорить с одними трудно, говорить с другими — тщетно. Второй — более многочисленный и упрямый, чем это может показаться вначале, ибо он представляет состояние ума, в которое все мы склонны впадать вследствие природной лени, — включает в себя тех, кто не способен поверить, что положение вещей когда-либо изменится по сравнению с существующим в данный момент. Время от времени — возможно, под влиянием убедительных слов какого-нибудь проповедника или публициста — они могут переживать мгновения тревоги или надежды, однако непобедимая инерция воображения заставляет их продолжать вести себя так, будто ничто никогда не изменится. Те, с кем говорить трудно, но, возможно, не тщетно, — это люди, верящие, что великие перемены должны произойти, но толком не знающие, что в них неизбежно, что возможно, а что — желательно»⁷.

Отсутствие активного интереса и необходимого уважения к научным возможностям культурологии во многом объяснялось еще тем, что вхождение в ее логику требует универсального знания, которого часто еще недостает современным представителям узкопрофильных научных интересов, склонным к эзотерике, «цеховым» тайнам и терминологическому воляю. Появление интегрального ученого воспринималось как абсурд и снижение профессионализма. Подобное мнение распространено и по сей день.

Кроме того, в современном обществе достигла критической отметки точка зрения, высказанная Леонардо в другие времена и по другому, казалось бы, поводу: «Та наука

⁷ Элиот Т. С. Избранное. Т. 1–2. Религия, культура, литература. М., 2004. С. 14.

полезнее, плод которой наиболее поддается сообщению»⁸. Поскольку культурология довольно долгое время не могла определить свою конечную цель в словах и понятиях, то ее поспешно занесли в ранг маргинальных, околонучных созданий гуманитаристики, хотя в действительности именно культурологии предстояло спасение или возрождение последней.

Дело в том, что нынешнее перевернутое состояние гуманитарного знания, характеризующееся раздробленностью, хаотичностью, отвлеченностью, возникло «от идей», которые стремительно сменяют друг друга, не задерживаясь ни в общественном, ни в виртуальном сознании, не только не порождая шедевров, способных воплотить накопленный человечеством опыт, не создавая универсальных духовных систем, подобных «Феноменологии духа» Гегеля или «Капиталу» Маркса, но, напротив, искажая культурный фонд маловразумительными спекулятивными, необоснованными фундаментальными проектами. Характеризуя состояние постсоветской гуманитаристики, Борис Дубин справедливо отмечает, что она часто воспроизводит внешние признаки науки, «но по сути является не наукой, а скорее *culture critics*»⁹.

«Осадная культурология» передала опыт своей вполне легитимной преемнице, перед которой сразу встало множество крупных научных проблем. Но культурология не живет за счет априорных конструкций. В этом она идет за отцом механики Ньютоном, один из трудов которого так и назывался «Гипотез не измышляю». Она изучает «творения творцов», то есть достижения ученых и художников, истолковывающих, отражающих, воссоздающих предметы и явления природы как в прошлые, так и в наши дни. Каузальность устанавливается в ней не из хронологической последовательности. Она может появиться на основе аллюзивных отношений, ассоциаций, очевидного сходства или даже парадоксально-парадигмального сближения. Эта наука являет собой принципиально новый уровень освоения действительности — финальную стадию синтеза в диалектической триаде «факт — артефакт — концепция». Ее задачей является создание образного строя современного научного знания, а в спектр ее исследовательских стратегий органично входят такие определяющие науку прошлого подходы, как описательность, историчность, фактографичность. В ней нет деления на старое и новое, она одновременно традиционна и современна, привержена старым формам и воплощенным в них идеям, но вместе с тем авангардна и даже произвольна. Этот *мыслительный анархизм* более всего эпатировал приверженцев традиционалистских устоев.

Он, собственно, означал свободу и раскованность мысли. Вот почему появление современной отечественной культурологии не без основания было воспринято как замена идеологии, основанной лишь на бытии человека в социуме. Культурология стала даже не столько интегративной дисциплиной, сколько пространством активного обмена идеями, знаниями, навыками, образами, символами и т. п. При этом академизм и культурологизм призваны стать отпором дилетантизму.

⁸ Да Винчи Л. Суждения о науке и искусстве. СПб., 1998. С. 8.

⁹ Опыт креативных начал. Хроника научной жизни // Новое литературное обозрение. 2006, № 77 (1). С. 519.

«Наука тем более благородна, чем более достоин предмет, на который она распространяется», — говорили в эпоху Ренессанса¹⁰. В культурной антропологии человек и есть «древний малый мир», запечатлевший в себе величие большого мира, его вобравшего, — это творец культуры, благодаря которому она не вписывается в стадиальные или детерминистские схемы. Она даже в каком-то смысле является протестом против конкретных этапов или лимитирующих законов своего развития.

Ограниченность современного научного знания о человеке удручает. Кажется, что все открытое в мучительном, многовековом опыте самосознания ушло в вечность, откуда нет возврата всему узанному, а напоминанием о нем остаются лишь ветшающие памятники искусства, бессильные перед временем, перед самой большой загадкой на Земле о сути человеческого бытия. Чарльз Таунс, недавний лауреат премии Темплтона за труды в области сближения позиций науки и религии, сформулировал сходную проблему следующим образом: «Все люди, в том числе ученые, считают, что обладают свободой выбора, тогда как логическая наука говорит и доказывает им, что свободы выбора нет, но человек почему-то уверен, что имеет свободу воли и выбора, — что дает ему такую уверенность? И что такое разум, что есть человек? — ведь об этом почти ничего не известно. Мы должны задуматься об ограниченности своих знаний, должны быть более смиренными перед нашим незнанием, чтобы нам открылось гораздо большее»¹¹.

Культурология ставит своей целью сублимацию такого знания, поскольку ее научный стиль познания мира включает описание проявлений человека, постижение его внутренних и внешних свойств, особенностей поведения, реакций на общественные и природные явления, трансформируемые в культурные формы. В ней присутствует момент имманентной саморефлексии ученого, который сам в себе осознает объект и субъект своего исследователя. Вот почему это созидаящая и одновременно рефлектирующая по поводу этого созидания наука. При этом ей удается создать особый эффект научной аутентичности, т. е. пребывания ученого в центре исследуемой проблемы. Нынешнее состояние фундаментальной науки таково, что не затрагивает человека, а существует независимо от его усилий и надежд. Культурологизм в принципе изменяет эту ситуацию. Ее сопричастность всего со всем порождает соучастность всему, особую форму научного единения.

Философия культуры и культурная антропология составляют сердцевину культурологической науки, значительность которой исходит из ее основных тем — мировоззрения, мироустройства и других, значительных для людей проблем. Общечеловеческий язык мысли и чувства также доступен этой науке, а в известном смысле она играет роль стимула человеческого развития.

Итак, культурологизм предстает как вид неогуманизма, в котором наука о природе соединяется с наукой о человеке. Главным завоеванием культурологии является именно это соединение сущности и существования, закономерности и отдельного факта, формы вовлеченности и формы связи между участниками культурного сообщества. В онтологическом рассмотрении культура — это способ жизни. Человек как детерминанта научно-культурных

¹⁰ Да Винчи Л. Суждения о науке и искусстве. СПб., 1998. С. 25.

¹¹ Цит. по: Бухарев Р. Наука и религия совместимы // Литературная газета. № 27 (6076). С. 14.

отношений может стать основой для формирования целостной картины мира, в котором он восстановит свое предназначение творца, а не разрушителя. Для этого необходим поворот сознания, сила которого способна сравниться с энергией разумности и целесообразности Вселенной.

Но подобный поворот человеческого сознания возможен в режиме активного диалога науки с культурой. Ассоциация, аргумент и рефлексия, объединяясь в культурологическом поиске, создают особый стиль, очевидный в современной французской философии, но вызывающий иронию отечественных философов, отвыкших от выразительного и субъективного выражения мысли, принимающих интеллектуальный фьюжн, сближающий все со всем, за порождение злосчастного постмодернизма. Осознанием научного культурологизма стало то, что собственный тернистый путь ученого к истине чаще бывает вернее, чем столбовая дорожка, которой движется толпа. «Человек культурный» как особый тип личности очень необходим современной России, испытавшей практически одновременный социально-исторический, экономический, мировоззренческий и сильный культурный шок. Оказалось, что образ такого человека весьма проблематизирован, подражателен, лишен самодостаточности и национальной уникальности. Определение культурного — важнейшая национальная задача, означающая целую предметную область, где отсутствуют исследовательские разграничения и конфликты научных парадигм, но очень ощутима динамика интеграции.

Соотнесение современного человека с мировыми культурными ценностями, представляющими вершину и квинтэссенцию человеческого духа, исследуется совокупными усилиями психологов, педагогов, искусствоведов, антропологов, но при обязательном участии культурологов.

Жизнь в широком культурном контексте — это сфера, где реальное, воображаемое и осознанное составляют в них нерасторжимое единство, рождающее новое качество реальности. «В итоге, — писал М. Мерло-Понти, — если стираются различия а priori и эмпирического, формы и содержания, чувственные пространства становятся конкретными моментами глобальной конфигурации, каковой является единственное пространство, и способность приближаться к нему нельзя оторвать от возможности от него отделиться, вычленив одно из чувств»¹². Культурологический инсайт (*англ. insight* — проницательность, понимание) объединяется с научной интуицией, создавая методологию знания, основанного на субъективном опыте. Социокультурный тип такого субъекта стремится к обладанию важным качеством, которое можно определить словами Жана Люка Нанси «Быть множественно единичным» (так называется его книга 1996 г.).

Методологический полифонизм не означает отрывочности, разорванности научных результатов, основой чего служит достоверность культурного опыта исследователя. Феномен культурологического *чутья* ведет ученого к дологическим формам восприятия и толкования культуры на *ощущенческом* уровне, а научная традиция предстает как «воспоминание, направленное вперед» (С. Кьеркегор).

Экстракультурологические пути способствуют сближению огромной и разнородной фактографии. И здесь культурология *со-*временна и *со-*пространственна, то есть не признает

¹² Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 285.

временных или территориальных границ, если за ними обнаруживаются факты, отвечающие нынешнему содержанию жизни. Затем наступает этап интеркультурологического подхода, ведущего к проблемам теории культуры, философского обобщения. Но теория и философия культуры не становятся тождественными эквивалентами культурологии, а лишь научными результатами, своего рода ее исследовательским продуктом.

Как появляется культурологизм? Как воспитывать его в виде свойства научной мысли? Эти вопросы встали во весь рост перед нынешним образованием, где очевидны инфляция знания и кризис культуры. Культурологический императив современности означает движение «изнутри вовне». Имманентно присущее достаточно узкому кругу людей качество культуры необходимо сделать общим, или более распространенным? И хотя в культуре лучше всего поддается изучению и оценке то, что публично (манеры, поведение, речь, этические нормы и т. п.), большое место в ней занимает прежде всего невидимое, внутреннее.

Культурология распространяет свои идеи ныне в условиях культурной *турбо-среды*, неустойчивой, плохо предсказуемой, неопределенной, немотивированной, но очень динамичной и агрессивной. Ее трудно определять в терминах масскульты или контркультуры. Здесь уже нужны новые культурологические технологии изучения и воздействия этого феноменального явления, описание и типологизация многообразных культурных моделей. Эволюционно-фактографический принцип изучения культуры не может определять собой все содержание обучающих программ. В них должно войти то, что создает принадлежность к культурному сообществу, а это отнюдь не наспех усвоенной стандарт знаний, но способность эти знания использовать не только для собственной пользы. Лесли Уайт, определивший культурологию как «науку, изучающую символические предметы и явления в экстрасоматическом контексте»¹³, подчеркивал, что значимость любого культурно-научного феномена раскрывается именно в контексте, а не в исторической хронологии.

Культурологический сайентизм находится еще в долгу перед образованием, экономикой, техникой и подобными научными сферами, поскольку не имеет системы ответов на вопросы об их культурологических методах и культурных функциях в обществе. Задача ученых изучать культуру, но не для того, чтобы списать по ведомству отвлеченных понятий, а чтобы сделать ее практически осязаемой, вполне конкретной и определенной. К сожалению, понятие личной культуры за последнее столетие определяется лишь количественным набором артефактов. И если он достигает установленной цифры, то с личной, а значит, и с общественной культурой все в порядке. Если же опускается ниже установленной черты, то есть основания бить тревогу. Так, по сути, обсуждаются школьные программы по литературе. Образовательный культурологизм снимает подобную установку. Минимум знаний, конечно, необходим, но его соблюдение не формирует культурные потребности личности, не определяет способ мышления и формы поведения, не создает «ментальный инструментарий» (Люсьен Февр), отсутствие которого так ощутимо.

Активнее всего научному осмыслению подвергается сфера быта и повседневных человеческих отношений. Этот перекосяк служит отчасти откликом на рецидивы старой социальной науки, однако нынешнее забвение культурологических проблем общества чревато еще

¹³ Уайт Л. А. Понятие культуры // Антология исследований культуры. СПб., 1997. С. 27.

большими осложнениями. В романе Лоренса Дарелла «Клеа» есть знаменательная метафора — «молитва перед зеркалом», что может означать отказ культуролога от понимания Другого в его инаковости, подстановку на место Другого собственной персоны, своеобразный научный нарциссизм.

Но не только отмеченное явление лежит в основе этой тенденции. Быт стал сферой современной индивидуации, на его основе распространяется возрождающаяся *само-бытность*. Анализ культурологизированных событий повседневности, перекодирование на современный язык смыслов вечных культурных ценностей, обнаружение их рядом с человеком, опыт активного самопознания, междисциплинарное обогащение идей — все это входит в семантическое наполнение культурологизма.

Удивительное в обыденной жизни, которое открыто современной гуманитаристикой, относится также и к возвышенной стороне человеческого бытия. В наши дни культура утратила «способность давать советы», что отмечал еще Вальтер Беньямин¹⁴, и сменила траекторию своего воздействия. Теперь его путь идет не от застывшего культурного истока к повседневности, а от другой точки отсчета — от прозаической, но цивилизованной действительности к миру культурных идей. Конечно, этот путь долог и извилист, но здесь важно не допустить самоаннулирования культуры и сохранить последовательность и поступательность движения, которое реализуется в культурных формах.

Когда в 1968 г. был снят фильм «Еще раз про любовь», рецензенты, защищая право создателей на свободные сцены, возмущенно писали: «Нельзя же обнимать *гражданские добродетели* и целовать *духовные богатства?*»¹⁵ Через сорок лет мы вправе переиначить это вопрос: «Нельзя же только жить плотью в стихии первородного инстинкта?» Дионисийский импульс из далеких ныне 60-х гг. дошел к нам в виде полнейшей победы над аполлонизмом, теперь для возрождения последнего нужны мощные культурно-духовные, социальные и политические факторы.

Не вполне еще разработаны также механизмы культурологической интеграции. Это, конечно же, осознание *аналогичности*, описание сходства смыслов, форм и функций культурных фактов в различных, самых широких контекстах. «Идея, что концептуализация задается контекстом возможностей, давно и хорошо известна своей плодотворностью», — пишет Г. Л. Тульчинский в предисловии к книге М. Эпштейна «Философия возможного»¹⁶. Сюда же можно отнести особый вид *редукционизма*, но не в устоявшемся значении сведения высших форм к низшим, а в смысле обнаружения культурных элементов в тех сферах жизни человека и общества, где они уже давно таковыми не осознаются. Культура понимается, таким образом, как особый вид бытия, неотделимый от гетерогенной сущности самого человека. Культурологический редукционизм как форма культурного детерминизма способен на практике осуществить гуманитарную интеграцию, необходимость которой всеми осознается.

Единство в культурологии предполагает сохранение инаковости многообразных культурных элементов, а также их взаимодействие, т. е. *интерактивность*. Интегративность,

¹⁴ Беньямин В. Озарения. М., 2000. С. 263–267.

¹⁵ Пажитная Л., Шрагин Б. Кого любить? // Искусство кино. 1967, №3. С. 74.

¹⁶ Эпштейн М. Философия возможного. СПб., 2001. С. 11.

порождающая универсализм, от которого отказались другие науки, возложил на культурологию тяжесть многих гуманитарных вопросов. Каким же образом она может взять на себя сумму столь сложных теоретических проблем, не превратившись в нового научного монстра? Необходимо суммирование возможностей в могуществе субъекта, одновременно отсутствующего и присутствующего в объекте своего исследования. Необходим новый тип научного мышления, устраняющего противоречие между разумом и интуицией, между коллективным и индивидуальным опытом, между внутренним и внешним мирами.

Культурологизм может вести к научному продолжению, подхватив какой-то гуманитарный аспект важной актуальной проблемы, к ее дополнению и обогащению за счет обращения к культурному контексту, включающему как ее предысторию, так и последующее развитие. Научные *сиквелы* и *приквелы* — более достойный продукт творческих усилий, чем разнообразные художественные «фэнфики», хотя и последние активно заявили о своем праве на существование. Культурологическое доисследование идей — это путь к созданию той самой целостной картины мира, о которой мечтает человек, живущий в многомирье. Научно-креативные и исследовательские возможности порождения нового из старого огромны. Это подобно истории об аргонавтах, которые по ходу плавания меняли части, детали своего «Арго», не поменяв его имени и формы, так что в итоге они оказались на совершенно новом корабле. Культурологи-аргонавты стоят перед сходной задачей.

Кроме того, у культурологии также есть множество шансов опередить свое время, предсказать научные темы, поддержанные впоследствии специальной наукой. Здесь эвристические просторы культурологизма как стиля научного мышления весьма обширны. Они основаны на *другом взгляде* культуролога, на его способности увидеть привычное и устоявшееся в иных науках с новой точки зрения, в неожиданном ракурсе. Вот почему культурологизм достаточно широко представлен в научных провокациях, но и сам *провокативен* в своих поисках культурной составляющей, способной соединить разрозненные факты и знания. Конечно, в основе культурологизма содержится вечный кантианский вопрос о границах его возможностей. Но пока не хочется думать о пределах, поскольку не реализованы открывшиеся перспективы.

Культурология несводима к прикладным наукам, поскольку за ней стоит феноменальность культуры. Как вид теоретической ориентации она тем не менее предстает на современном этапе результатом сближения теории и практики, материального и духовного, снятия дихотомии «традиция-новаторство», заменяя их устоявшимися и инновационными формами. Возникнув в борьбе противоположностей, культурологизм стремится к их единству, не смущаясь тем, что посягает на один из незыблемых законов диалектики. Но ведь научное знание обладает свойствами порождающего мира.

Создание культурологической картины мира после механистической, сотворенной наукой Нового времени, и социологической, подготовленной новейшей философией, является важнейшей научной проблемой, обусловленной общественно-антропологическими факторами. Новая концептуальная модель необходима для выстраивания всей гуманитарной парадигмы, для распространения культурологической идеологии на важнейшие процессы и явления современного социума, а точнее, для нового сближения понятий «человек — культура — общество».

Культурологизм, появляясь как результат изучения культуры, наследует ее свойство превращаться из сотворенного продукта в творящее начало.

V. A. Fortunatova

Cultural Perception as a Characteristic of Scientific Knowledge

At present basic terms of cultural science have been formulated, and the most significant patterns established. And what is more important, this science contains enormous humanitarian potential. Complexity, multi-aspect analysis, and division of different branches of modern scientific knowledge lead to isolation of its various trends. This division can be overcome by means of universality of the cultural approach. The principles of division and regrouping cultural facts into new concept classifications, composing the basis of theory of cultural genesis, are connected with interpretation and reflection. The type of argumentation, applicable in the process of reflection, was considered to be unconvincing, inauthentic. Cultural perception of new consciousness is able to lead to novel heuristic and creative abilities of human activity.

Л. В. Никифорова
Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена
(Санкт-Петербург)

ТЕОРИИ ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА И ЗАДАЧИ КУЛЬТУРОЛОГИИ

Теоретическое знание выступает ключевой категорией в проектах постиндустриального общества. Это основной ресурс, источник всех нововведений, основа политики и интеллектуальных технологий управления. Однако знание, каким бы оно ни было, есть способ, который ведет к цели. Общество, полагающее теоретическое знание основным ресурсом, предполагает способность не просто к развитию, но к формированию самой логики развития, законов и методов возможных обновлений, а значит, не может не преследовать цель, обоснованную научно.

В отличие от концепций других типов общества, сформированных постфактум, путем анализа и реконструкции прошлого, концепция постиндустриального общества была попыткой научного прогноза и планирования. Необходимость построения научного проекта будущего была вызвана осознанием «пределов роста» индустриального общества. Приговор, вынесенный индустриальной цивилизации, связан с исчерпанностью ее ресурсов, и дело не только в ресурсах природных. «Разоблачение» рациональности как движущей силы модерна, проведенное в неклассической гуманитарной традиции, включало «разоблачение» тотальности властного дискурса, анализ парадоксов демократии как формы политического, приговор массовому обществу, в которое превратился народ — источник суверенитета. Все это свидетельствовало об исчерпанности социума.

И только потом прозвучал сигнал об исчерпанности биосферы. Предельно кратко цели будущего были сформулированы в докладе Римскому клубу «Пределы роста» (1970)¹. Результаты математических моделей, показавшие надвигающийся коллапс биосферы, поставили вопрос радикально — речь идет не о лучшем или худшем будущем, но о самой возможности будущего. Общество вынуждено мобилизовать все свои ресурсы, чтобы «всего лишь» выжить. Это возможно при серьезном ограничении производства и потребления в жизненно необходимых пределах, но возможны два варианта — справедливый и несправедливый. Будущее для всех, для всего человечества или будущее для избранных (т. н. «теория золотого миллиарда»). В настоящей статье теория постиндустриального общества рассматривается с точки зрения проблемы справедливости и очерчивает круг задач культурологии.

Теория постиндустриального общества пережила две волны, рубежом принято считать 1990-е годы — массовое распространение компьютерных технологий и сети Интернет, что можно рассматривать как наступление постиндустриального будущего. С точки зрения проблемы целей общества рубежом стал уход СССР с политической сцены.

В целом ряде работ 1960–1970-х годов цели общества формулировались вполне отчетливо, и социальная справедливость в них присутствовала императивно. Взгляд в будущее был умудрен подведением итогов модерна — необходимость справедливого будущего была

¹ Пределы роста / Под ред. Д. Медоуза и др. М., 1991.

фундирована критикой индустриального общества в его западном, капиталистическом варианте².

«Разоблачение» рациональности модерна включало сомнение в рыночной модели хозяйства, которая на протяжении всего XIX и большей части XX века понималась как естественная: движение к рынку мыслилось как прогресс, формирование товарно-денежного хозяйства как неизбежность, как естественный процесс на пути модернизации. Разоблачение идеи саморегулирующегося рынка связано с «открытием» того, что естественной средой человека является не рынок, а общество. Как показал К. Поланьи, естественной моделью хозяйства является «оесопо́тіа», домашнее хозяйство, основанное на внеэкономических стратегиях — взаимной поддержке и перераспределении. Подчинение социальных задач экономическим интересам — удовлетворению личной выгоды, мотиву прибыли — в историческом плане уникально. «Рыночное общество заслуживает критики не потому, что оно основывалось на экономике — последняя представляет собой в известном смысле необходимый фундамент любого общества, — а за то, что в основе его экономики лежал принцип эгоизма. Подобная организация экономической жизни является совершенно неестественной и необычной — в строго эмпирическом смысле чего-то *исключительного и уникального*»³.

К. Поланьи считал, что формирование идеи и практики саморегулирующегося рынка стало исключительной особенностью западной цивилизации. Закономерным следствием, системообразующим компонентом свободного рынка стала бедность — в одном обществе при наличии избыточного потребления в одной его части, другая может быть обречена на вымирание (т. н. абсолютная бедность). «Страшным» итогом индустриальной цивилизации К. Поланьи считал вывод о несовместимости свободного рынка и общества. По его мнению, экономика саморегулирующегося рынка ведет не к формированию какого-либо другого типа общества, но к гибели общества как естественной среды существования человека. Свободный рынок, в котором в пределе в товар превращается все, способен разрушить *все* социальные связи.

Открытие общества К. Поланьи считал важнейшим заветом будущему. В этом смысле следует понимать высказывания социологов и экономистов, рассматривавших в качестве цели общества само общество⁴. По существу, это и есть необходимость справедливого пути в будущее, поскольку человечество может выжить только как общество, а общество возможно только как система взаимной поддержки.

Обсуждение проблемы справедливости было связано с определением критериев «достаточной и достойной» жизни «за пределами роста», с необходимостью отказа от навязывания потребностей, навязывания мотивации, от избыточного потребления. Как писал Дж. Гэлбрэйт, человек нуждается не в более или менее комфортном жилье, но в жилье, не в разнообразной пище, но в пище. Ситуацию, «когда существует нехватка жилищ

² Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., 2003.

³ Поланьи К. Великая трансформация. Политические и экономические истоки нашего времени. СПб., 2002. С. 269.

⁴ Гэлбрэйт Дж. Экономические теории и цели общества. М., 1979. С. 34. См. также: Rawls J. A. Theory of Justice. Cambridge (Ma), 1971.

и медицинской помощи, а мужские дезодоранты имеются в изобилии», он называл непристойной⁵. «Достаточные» или «неизбежные» потребности человека в пище, одежде, крыше над головой, в медицинском обслуживании, образовании носят не абстрактный, но конкретно-исторический характер. Без них в современном обществе невозможна свобода как право выбора своего образа жизни, как право автономного суждения. Решающую роль в отсечении навязанных потребностей и обеспечении неизбежных должно было сыграть государство, способное остановить разрушительные последствия рыночной экономики. Тем более, что в XX веке экономика «переросла» свободный рынок, он, как писал Дж. Гэлбрэйт, остался только в учебниках по экономике как иллюстрация исключительного случая.

Целью индустриального общества принято считать «производство вещей», принято также считать, что с этой точки зрения нет большой разницы между капиталистической и социалистической системами. Социализм, считал Д. Белл, альтернативный капитализму путь индустриального общества, сформированный другими стратегиями, но преследующий одну цель: оба типа общества заняты накоплением прибыли, «пусть одно скорее для государства, чем для частных лиц»⁶.

Иначе подошел к этому вопросу И. Валлерстайн в своем анализе миросистем. «Raison d'être капиталистической экономики — бесконечное накопление капитала, основанное на изъятии прибавочной стоимости у одних и перераспределении в пользу других»⁷. Накопление капитала как основная цель деятельности и конкурентная борьба как ее основная стратегия повлекли за собой, по мнению И. Валлерстайна, не только формирование рыночного типа хозяйства с автономной личностью в качестве субъекта деятельности, но и формирование рационального типа мышления, науки как способа овладения природой, государства-нации как суверенной единицы политического процесса и в целом — капиталистической миросистемы как геополитической реальности.

Несправедливость представляется И. Валлерстайну, как и К. Поланьи, сущностным качеством капиталистической миросистемы. Повторю, бедность это не переходное состояние экономики, не побочный продукт, а системообразующий компонент капиталистической экономики. Валлерстайн не сокрушается по этому поводу, но констатирует, что капиталистическая миросистема это система, «инструменты которой приспособлены к тому, чтобы в среднесрочной перспективе вознаграждать тех, кто считает главным делом накопление капитала, и карать всех тех, кто пытается отстаивать другие приоритеты»⁸. Бесконечное накопление капитала реализуется экзистенциально как неравенство сильного и слабого, структурно и исторически как неравенство собственников капитала и наемных рабочих, метрополий и колоний, стран-лидеров и стран периферийного и полупериферийного капитализма. «Такой мир есть мир победителей и побежденных, ...мир тех, кто имеет, и тех, кто не имеет, тех, кто достиг успеха, и тех, кто взирает со стороны»⁹.

⁵ Гэлбрэйт Дж. Экономические теории и цели общества. М., 1979. С. 286.

⁶ Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество: Опыт социального прогнозирования. М., 1999. С. 97–98.

⁷ Валлерстайн И. Конец знакомого мира. Социология XXI века. М., 2003. С. 189.

⁸ Валлерстайн И. Там же. С. 176.

⁹ Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество: Там же. С. 553.

Социалистический лагерь был «антисистемой», вынесенной за пределы капиталистического мира. То есть он был оформлен тем же «всемирным процессом» — накоплением капитала и бесконечным увеличением прибыли¹⁰, но стал реваншем класса побежденных, и потому цели его альтернативны — построение общества социальной справедливости. Правда, формы советской справедливости Валлерстайн считал уродливыми.

Пока был жив Советский Союз, опыт развития регулируемого рынка, рынка без свободной конкуренции нельзя было не учитывать. Более того, путь в будущее связывался преимущественно с государственным регулированием экономики. Д. Белл с его идеей меритократии представлял собой исключение. Причиной тому не идеологические симпатии или антипатии отдельных ученых, но фундаментальный вывод о губительности свободного рынка для общества и о необходимости строить будущее на основе социальной солидарности. Тем более, что «пределы роста» индустриального общества были уже осознаны.

После того как СССР прекратил свое существование, идея социальной справедливости была снята с повестки дня. Она не была оспорена или переосмыслена — не могу назвать ни одной работы, в которой бы на философско-культурологическом уровне обосновывалась ее несостоятельность. Развернувшаяся критика советского проекта не отменяет значимости социальных, внеэкономических целей общества и не опровергает «презумпцию несправедливости»¹¹ мира свободного рынка. Осужден метод построения справедливого общества, но не сама идея. Однако исчезновение с политической карты государства, в котором граждане были обеспечены достаточными социальными благами, где была преодолена бедность, стало неартикулированной санкцией на смену теоретического курса.

Книги Э. Тоффлера, Ф. Фукуямы построены на принципиально других позициях. Несмотря на различие тем, в них обсуждаемых, они составляют единую картину. Общество будущего стало определяться приблизительно так: за «пределами роста» наступает новый виток эволюции, в котором малая часть человечества пойдет по пути дальнейшего развития, большая часть окажется в эволюционном тупике. Речь идет не о том, что кто-то более достоин будущего, но о том, что кто-то «избран» в будущее (merit — избранный), что есть некие природные закономерности, которые помимо разумной воли определяют «прогрессивность» или отсталость отдельных людей и целых сообществ.

Для Э. Тоффлера характеристиками человека, «избранного» самой природой к будущему, стало его отношение к пространству и времени, определяемое как «новая темпоральность». Ее симптомы — стремление к динамичному темпу жизни, умение чувствовать себя комфортно в вихре перемен, способность покинуть любое место (в т. ч. место работы, дом, родину, профессиональную или любую иную иерархию), умение разорвать всяческие социальные связи (профессиональные, семейные, гражданские), психологическая способность не придавать всему этому серьезного значения — быть «чужим среди чужих»¹².

¹⁰ Под миросистемой И. Валлерстайн понимал исключительно капиталистическую систему, охватившую к концу XX столетия весь мир // Валлерстайн И. Конец знакомого мира. Социология XXI века. М., 2003. С. 178.

¹¹ Гэлбрэйт Дж. Экономические теории и цели общества. М., 1979. С.110.

¹² Тоффлер Э. Футурошок. СПб., 1997. С. 144.

Проблема изменения природы человека под действием технологического прорыва второй половины XX века была поставлена еще на первом этапе постиндустриальной теории. Так, Г. Маклюэн размышлял о «расширении человека», о грядущих изменениях центральной нервной системы под действием электронных технологий. Однако проблема селекции человечества Маклюэна не занимала, более того, он не сомневался, что новый «формат» человеческой природы связан с повышенной ответственностью, совестью человечества в мире, в котором больше нет периферии и невозможна самодостаточность¹³. Тоффлер разрушает гордиев узел: человек постиндустриального общества — это человек тотально безответственный.

Главный сюжет всех книг Тоффлера — обвал социальных связей, не только традиционных (семья, род, профессия), но и модернизированных (государство, партия, класс, социальный слой). Тоффлер утверждает: цепляться за эти связи бесполезно, надеяться на них бессмысленно. Разрушение привычного социума есть очевидный симптомом уже наступившего будущего, постиндустриальная волна не просто уже пришла, но «вломилась» в двери настоящего, человеку осталось только приспособливаться к ней.

Однако то, как описывает Э. Тоффлер наступление будущего, выглядит скорее разрушением социума под действием уже разоблаченного индустриального прошлого. Все то, что было понято как действие целерациональности и ее постепенное разрушительное расширение, объявлено Тоффлером без какой-либо научной аргументации симптомами «третьей волны», фатальными в силу своей принадлежности к будущему. Напомню, из К. Поланьи следует, что становление индустриальной цивилизации происходило как борьба разрушительной идеи саморегулирующегося рынка и терапевтической идеи протекционизма, унаследованной от традиционной цивилизации. Поланьи, на основании научной аргументации и научной методологии, предлагал осознать необходимость «лечения» общества, разрушенного рациональностью. Э. Тоффлер не оспаривает эту идею, не переосмысляет ее, но просто отбрасывает.

Ф. Фукуяма, повторяя Тоффлера, объявляет разрушение социальных связей прогрессом в области социальных норм, «творческим разрушением», хаосом, из которого последует новый порядок. «Великий разрыв» — моральный упадок, распад семьи, шквал преступности, деградацию и деиндустриализацию он описывает как пропасть между ценностями индустриальной и постиндустриальной эпохи. Здесь скрыто то же противоречие — так должен выглядеть окончательный разрыв между ценностями традиционной эпохи и саморегулирующимся рынком при полном отсутствии терапевтических мер третьей стороны. Это не наступление новой волны, а торжество хорошо известного саморегулирующегося рынка, который пожрал все источники своего развития.

Пафос второй постиндустриальной волны связан с тотальным отказом от общества. В рамках индустриальной цивилизации, враждебной по отношению к «естественным» и традиционным социальным связям, общество, тем не менее, не осознавалось в качестве врага. Несовместимость рыночной системы и общества была теоретически осмыслена в ходе «рассставания с модерном». Ф. Фукуяма и Э. Тоффлер предлагают не просто смириться с разрушением общества, но и активно способствовать этому процессу.

¹³ Маклюэн Г. М. Понимание медиа: Внешнее расширение человека. М., 2003. С. 70.

Они не опровергают, но отвергают важнейшие тезисы, выдвинутые на этапе критики модерна. Все то, что тогда составляло проблему, требовало раздумий и вело к горьким выводам, во втором постиндустриальном проекте приветствуется как будущее. «Великий разрыв» — это полный отказ от философского опыта осмысления модерна и одновременно отказ от первого постиндустриального проекта.

Фукуяма совершенно определенно пишет о несовместимости принципов социальной поддержки и либеральной демократии. Фундаментальными принципами либерализма являются права собственности и свободного экономического обмена¹⁴. Социальное неравенство, как неотъемлемый признак либеральной демократии, производно, по Фукуяме, от биологического неравенства: «Люди от природы не равны, относиться к ним как к равным — значит не утверждать, а отрицать их человеческую сущность»¹⁵. Окончательное торжество либеральной демократии, наступившее благодаря «банкротству» социалистического проекта, представлено как «общая эволюционная закономерность» — «существует некоторая Универсальная История, ведущая в сторону либеральной демократии»¹⁶.

В работах Фукуямы предложены и характеристики «прогрессивной» человеческой особи: агрессивность как «естественная» природа человека и четко осознаваемый экономический интерес, позволяющий безболезненно расстаться с «интеллектуальными миражами» всех форм протекционизма¹⁷. Взаимоотношения между людьми строятся на основе рационального сотрудничества, приносящего взаимную выгоду в конкурентной борьбе¹⁸. Здесь содержится заодно и концепция «гражданского общества». Общества, в котором «каждый предоставлен сам себе. И каждый знает, что этого *самому себе* — мало»¹⁹. Над гражданским обществом не довлеет никакое объединяющее начало: предполагается, что индивид свободно меняет цели, а мораль является его частным делом²⁰. Гражданское общество — это слоттердайковский «мир-для-себя», где стремлению к личной выгоде неизбежно сопутствует цинизм.

Общество и гражданское общество — это не две формы общества, исторически сменяющие одна другую. Это общество и не-общество. С одной стороны — общество как исторически сложившаяся система обязательств, как внеположенная человеку реальность, в которую он «вброшен» в момент рождения, и не считается с ней не вправо. В этом случае в жизни человека в той или иной степени актуализированы все историко-культурные эпохи, и он ответствен не только перед современниками, но и перед предками и потомками. С другой стороны, гражданское общество — полный отказ от обязательств и создание вместо них искусственных, временных связей, не влекущих за собой ответственности.

В «Великом разрыве» Фукуяма, аргументируя агрессивность в качестве «естественной» черты прогрессивного человечества, привел пример из жизни шимпанзе. Человек происходит

¹⁴ Фукуяма Ф. Конец истории или последний человек. М., 2004. С. 85.

¹⁵ Там же. С. 434.

¹⁶ Там же. С. 95.

¹⁷ Там же. С. 177.

¹⁸ Фукуяма Ф. Великий разрыв. М., 2003. С. 238-239.

¹⁹ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб., 1998. С. 44.

²⁰ Гражданское общество: истоки и современность / Под ред. И. И. Кальной, И. Н. Лопушанского. СПб., 2002. С. 31-32.

от шимпанзеобразных предков, но не все шимпанзе эволюционировали в направлении прогресса. Карликовые шимпанзе «бонобо», пишет Ф. Фукуяма, были эволюционной альтернативой. «Эти животные — мечта либерала»: самцы бонобо гораздо менее агрессивны, менее склонны к насилию, особи вступают между собой в гетерогенные и гомогенные партнерские связи. Отсутствие агрессивности у бонобо сделало их тупиковой ветвью эволюции²¹. Похоже, что люди, обладающие агрессивностью и преодолевшие рутину социальных связей, имеют шанс эволюционировать. Остальных ждет участь «бонобо» или, шире, природной среды, которую «новое поколение»²² людей покинет, но может использовать в своих целях.

Может показаться, что это концепция переключается с идеями «естественных законов» Просвещения. Хорошо известно, что социальная философия эпохи Просвещения строилась на предположении природной агрессивности или природной незлобивости человеческого существа либо, другой вариант, природной склонности к обмену. Бездоказательность исходных положений была в результате «разоблачена» и вменена Просвещению в вину. С некоторых пор природа человека не допускает однозначных и прямолинейных определений, в этом и заключается сложность современной научной ситуации. Авторы новой постиндустриальной волны отвергают, не затрудняясь полемикой, всю современную антропологию. Но они не возвращаются и к Просвещению.

Еще одним обязательным условием пропуска в будущее признано материальное благосостояние. Эта мысль, рассыпанная у Э. Тоффлера и Ф. Фукуямы, «собрана» в работах В. Л. Иноземцева. Внеэкономическую мотивацию постэкономической деятельности (потребности в самореализации и самосовершенствовании) В. Л. Иноземцев вслед за Тоффлером называет «постматериальной» мотивацией. «Человек, освобожденный от необходимости постоянного поиска средств для удовлетворения материальных потребностей (material needs) получает возможность осваивать и культивировать в себе иные человеческие потребности (human needs) во всем их многообразии»²³. Но не надо думать, что все так просто, и человек, добившийся материального благополучия, способен заняться творческой самореализацией. Нет.

«Как известно, надутилитарный тип мотивации распространяется не столько у тех, кто добился значительных материальных успехов в течение жизни; напротив, как отмечает Р. Ингледарт, „по самой природе вещей, постматериалистами становятся чаще всего те, кто с рождения пользуется благами, именно это в значительной степени и объясняет их приход к постматериализму“; люди же, с юности стремящиеся добиться экономического успеха, впоследствии гораздо реже усваивают творческие модели поведения и становятся носителями постматериалистических идеалов»²⁴. Требуется материальное благополучие в нескольких поколениях, чтобы мотивация деятельности была совершенно освобождена от необходимости решать материальные проблемы, только тогда можно говорить о свободной мотивации.

²¹ Гражданское общество: истоки и современность. СПб., 2002. С. 31–32.

²² Иноземцев В. Л. Расколота цивилизация. Наличествующие предпосылки и возможные последствия постэкономической революции. М., 1999. С. 12.

²³ Иноземцев В. Л. Пределы «догоняющего» развития. М., 2000. С. 59.

²⁴ Иноземцев В. Л. Расколота цивилизация. С. 148.

Необходимость благосостояния в нескольких поколениях он объясняет еще и тем, что «оптимальные возможности современного образования даются человеку еще в детском возрасте, а не тогда, когда он уже осознает себя недостаточно образованным; помимо этого способности человека нередко обусловлены наследственностью человека, развивающейся на протяжении поколений»²⁵. Внеэкономические ценности индустриальной эпохи, например, ценности советского проекта, пишет В. Л. Иноземцев, были мобилизационными, а, значит, никак не могут быть призваны свободными.

Теория постэкономической цивилизации В. Л. Иноземцева, а он более других представителей отечественной науки знаком с идеей постиндустриального общества, провозглашает социальное неравенство естественным и полностью оправданным. Имеется в виду неравенство между «классом интеллектуалов», элитой современного общества, уже живущей постэкономическими ценностями, и «устойчивым низшим классом», связанным с индустриальным и доиндустриальным производством и с необходимостью добиваться материального благосостояния. Перераспределение доходов в пользу «класса интеллектуалов» и растущий разрыв между бедностью и богатством в современном мире является, как пишет В. Л. Иноземцев, не целью деятельности элиты, а побочным результатом ее творческой самореализации²⁶. Более того, «В рамках современной этики не находится серьезных инструментов для обоснования несправедливости подобного положения вещей (т. е. для обоснования несправедливости сложившейся несправедливости. — Л. Н.; курсив автора), т. к. она объективно проистекает из реализации людьми (постиндустриальной элитой. — Л. Н.) своих неотъемлемых прав на развитие и совершенствование собственной личности в формах, которые непосредственно не направлены на создание препятствий для развития других человеческих существ»²⁷.

Итак, первая волна постиндустриальной теории была научной попыткой поиска альтернатив индустриальному обществу. Поиск будущего был сопряжен с пониманием сложности культуры как сферы непосредственно человеческой, целью и единственной возможностью было признано сохранение общества как общества, т. е. системы социальной солидарности, взаимной поддержки.

Новая волна может быть названа научной с большой натяжкой. Это не наука как ответственный акт познания, но идеология — оправдание существующего положения вещей, программа «продлонгации тенденции» на основе догматизированных тезисов. Исходные положения «новой волны» не являются научно аргументированными, не отсылают к научной традиции — они целиком отвергают гуманитарный опыт XX века. Целью «новой волны» является несправедливое будущее, для обоснования которого выработана новая эволюционная теория. Не только богатство и бедность, но знание и информация, творчество и труд, «новая темпоральность» и социальная ответственность описываются в категориях прогрессивной и тупиковой ветвей эволюции. Неравенство признано естественным, а потому непреодолимым результатом культурной динамики.

²⁵ Иноземцев В. Л. Расколота цивилизация. С. 565.

²⁶ Там же. С. 13–14.

²⁷ Иноземцев В. Л. Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспектива: Учебное пособие для студентов вузов. М., 2000. С. 194.

Перед гуманитарной наукой в целом, не только перед культурологией, стоит выбор, он связан с четким осознанием предельных оснований и предельных целей своей научной деятельности.

Напомню, что научное знание, пережившее постмодерн, не является больше объективным и безличным. Научное знание лично. Оно, как писал М. Полани, лишает ученого невинности — лишает возможности переложить ответственность на абстрактную теорию²⁸. Ученый ответствен перед обществом не только за выработку своей теории, но и за доверие к чужой.

Культуролог может присоединиться к «новой волне», предлагая проекты «разорванного общества», занятого конкурентной борьбой, может искать новые линии разрыва, углубляя пропасть между ветвями «эволюции». Можно «разоблачать» идею социальной справедливости на примере самых разных исторических эпох. В этом отношении теория постиндустриального общества, возможно, еще открыта. Подобные разработки могут рассчитывать на гранты, стипендии, могут стать основами новых гуманитарных технологий. Но работа на разрыв общества возможна лишь при условии искренней веры в торжество несправедливости. Иначе это будет ложь — по-житейски вполне понятная, с научной точки зрения недопустимая.

Другой путь — работать над цементированием общества, размышлять над проблемами справедливости, теоретически доказывать ответственность как сущностное качество человека, «разоблачать» стратегии успеха, конкурентной борьбы, компетентности, гражданского общества и создавать культурологию бедности, сомнения, неуверенности. В конце концов, наше общество познакомилось с этим богатством совсем недавно и многому наивно доверяет.

Но, возможно, выбора уже не осталось. По мнению В. Л. Иноземцева, эволюционный отбор закончен и пропасть, разделяющая нас и постиндустриальный рай уже непреодолима.

L. V. Nikiforova

Theories of Postindustrial Society and Objects of Culturology

The first wave of the theory of postindustrial society was an attempt of scientific search for scenarios of the future, it took into account “disclosures” of rationality and exhausting the industrial project. The objective was to find possibilities of a fair society. The new wave isn't a scientific search, but ideology. Here the moot points aren't refuted, but they are rejected and the idea of injustice is dogmatised. New theory of evolution is proposed to be proved. Wealth/poverty, creative work/labour, “new temporality”/social responsibility, success/despair are described in categories of progressive and dead-end branches of evolution. Social inequality is declared to be natural, and therefore, insuperable result of cultural dynamics. The scientific knowledge of postmodern that means the sincerity (M. Polani), belief in ultimate basis an objects of scientific search, implies the responsibility not only for possible results of its theory, but, also, for the someone else's confidence. Two postindustrial waves are incompatible, that means the culturologist must realize that his investigation either works for confirmation of an unjust project, or for implementation of justice.

²⁸ Полани М. Личностное знание. М., 1985. С. 279.

Э. С. Маркарян

*Институт философии, социологии и права
Национальной академии наук Республики Армения,*

Международная ассоциация содействия созданию стратегий выживания и развития

КУЛЬТУРОЛОГИЯ В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ

Вступительные замечания

Одна из главных стратегических целей, которую я ставлю сегодня на данном этапе своей научной деятельности, состоит в том, чтобы способствовать существенному повышению статуса и роли культурологии в общей системе наук. В том, что это вполне реально достижимая цель, можно убедиться, ознакомившись с исходными материалами недавно организованного в Ереване Международного симпозиума, который был посвящен обсуждению новых глобальных вызовов и угроз международной безопасности в начале XXI столетия (22–25 ноября 2004 г.). Он был проведен с целью нахождения способов предотвращения стремительно надвигающейся глобальной экологической катастрофы. На этом симпозиуме был предложен, по мнению его участников, спасительный принцип перехода от стихийного, крайне деструктивного, диспропорционального и нестабильного типа развития современной цивилизации к гуманистически направляемому типу ее развития. Для данного принципа характерна четкая целевая установка, ориентированная на самосохранение человечества, его цивилизационного устройства.

Можно с уверенностью сказать, что подготовка и проведение первого в мире подобного важного мероприятия, на котором удалось обсудить исходные ключевые проблемы глобальной стратегической экологической безопасности, стало возможным, прежде всего, благодаря ряду сопряженных, взаимозависимых и взаимодополняющих друг друга интегративных теорий культурологического профиля. Они нашли свое систематическое выражение в принципах общей культурологической теории, традициологической теории, теории современной мировой машинной цивилизации, теории культуры международных отношений, теории научно-образовательной культуры.

Особо следует выделить принципы партнерских отношений между народами планеты, которые являются производными от теории культуры международных отношений. Дело в том, что лишь посредством выработки и претворения в жизнь данных принципов окажется возможным диалог и кооперация между этими народами с целью совместной борьбы против общих смертельных угроз, поиска путей выхода из все более углубляющегося планетарного кризиса. Не менее важны для достижения этих целей принципы культуры взаимоотношений между основными группами наук, способные обеспечить их интегративное взаимодействие. Ведь лишь благодаря такому типу взаимоотношений наук возможна выработка комплексной, все более совершенствующейся стратегической программы выживания-развития человечества. Эти принципы систематически изложены в Программном докладе отмеченного симпозиума, английская и русская версии которого были подготовлены заблаговременно и посланы в опубликованном виде его участникам с целью развязать активную дискуссию.

Вообще стремление обосновать значимость той науки, которую представляешь, вполне закономерно и естественно. Основная проблема, однако, состоит в том, чтобы при этом можно было бы руководствоваться объективными критериями оценки значимости рассматриваемой науки. Цель, которую я ставлю в этом докладе, состоит, как раз в том, чтобы постараться представить веские аргументы особой значимости культурологического знания, коренящейся в его поистине уникальном предмете изучения.

Присущая мне система культурологических взглядов стала формироваться постепенно, прежде всего, в процессах критического освоения дисциплинарных установок культурной антропологии США и, в определенной степени, британской социальной антропологии. Наиболее полно мое отношение к этим областям знания изложено в большой заглавной статье «Проблема целостного исследования культуры в антропологии США», заказанной Институтом этнографии АН СССР при подготовке труда «Этнология в США и Канаде» (Маркарян, 1989)¹. В статье, прежде всего, критически была переосмыслена установка, касающаяся понимания соотношения понятий «общество» и «культура».

Очень показательной с этой точки зрения была совместно написанная статья крупнейших представителей антропологии и социологии США того времени Альфреда Кребера и Талкота Парсонса «Понятия культуры и социальной системы» (Kroeber, Parsons, 1958). В ней они, в частности, указывают на наличие антропологов и социологов, которые все еще не видят необходимости проводить различия между культурой и обществом. Но даже тогда, когда эти различия признаются, считают авторы, антропологи и социологи занимают разные позиции. Социологи обычно рассматривают системы культуры как нечто производное от социальной системы, антропологи же чаще всего считают социальную систему лишь частью более широкого целого — культуры.

То, что Тэйлором и Боасом именовалось культурой, пишут они, Конт, Спенсер, Вебер и Дюркгейм называли обществом. При этом и те и другие имели в виду в данном случае одно и то же, а именно — аспекты человеческого поведения, которые не зависят от биологических закономерностей²

1. Путь к предметному самоопределению культурологии и базовые функции культуры

Подобный размытый подход мне с самого начала показался неприемлемым в первую очередь в силу отсутствия четких объективных критериев различения общества и культуры. Их поиск привел к разработке трехмерной системной модели, призванной установить три исходные точки зрения позиции рассмотрения общественной жизни людей, их деятельности. Благодаря данной модели и был получен четкий критерий различения общества и культуры. Первой работой, в которой были изложены принципы обсуждаемой модели, явился доклад, подготовленный для седьмого Всемирного социологического конгресса в Варне в 1970 г., «Об элементной структуре общества» (Маркарян, 1970). Доклад вышел в свет и на английском языке.

¹ Маркарян Э. С. Проблема целостного исследования культуры в антропологии США // Этнология в США и Канаде. М., 1989.

² Kroeber A., Parsons T. 1958. The Concept of Culture and of Social System // American Sociological Review. Vol. 23, October. P. 582–583.

Первая позиция модели, фокусируя внимание на индивидуальных и коллективных субъектах человеческой деятельности, призвана ответить на вопрос: кто осуществляет деятельность?

Вторая позиция, акцентируя внимание на различных сферах и видах деятельности, призвана дать ответ на вопрос: в каких областях общественной жизни осуществляется данная деятельность?

Третья же позиция, фокусируя внимание на способах (технологиях) деятельности, призвана дать ответ на вопрос: как, каким образом и при использовании какой системы средств осуществляется деятельность людей?

Очень важно иметь в виду, что эта многомерная модель позволяет, помимо всего прочего, выделить три исходных класса элементов общественной жизни людей, органическое сопряжение которых и позволяет представить ее как целостную функционирующую и развивающуюся систему. *Кроме того, она четко высвечивает категорию человеческой деятельности, призванную выразить общее процессуальное поле общественной жизни людей, а также производное от нее понятие социальной практики.*

Руководствуясь данной моделью, можно с определенностью сказать, что социология — это наука о коллективных и индивидуальных субъектах человеческой деятельности и социальных связях, взаимоотношениях между данными субъектами. Что касается культурологии, то она призвана исследовать те способы, посредством которых становится возможной деятельность ее многообразных субъектов. Таков был предложенный мною вариант теоретического обоснования самоопределения культурологии как дисциплины.

Культурология с этой точки зрения — это наука о феноменах культуры, цивилизации, их общих и локальных исторически вырабатываемых типах, законах воспроизводства и изменений данных феноменов. Культуру при этом следует считать родовым по отношению к цивилизации явлением. Цивилизация возникла в ходе длительной эволюции культуры, в результате которой ею были приобретены качественно новые атрибуты, такие как государство, социально-классовая стратификация, письменность, урбанизация и ряд других.

Культура выступает в качестве универсального надбиологического способа (технологии) осуществления человеческой деятельности. В этом состоит ее общая генеральная функция. Для того чтобы она выполнялась, требуется осуществление целой серии конкретных базовых, взаимозависимых функций. Именно культурой обеспечиваются стимуляция, мотивация, программирование, исполнение деятельности людей. Благодаря культуре многообразные исторически выработанные ее типы, включая различные государственные образования, воспроизводятся и изменяются. Культурой также обеспечиваются и средства, посредством которых происходят взаимодействия между индивидуальными и групповыми субъектами человеческой деятельности, а также между ними и физической, биологической природой.

Особый интерес представляет проблема соотношения общих и индивидуальных (локальных) типов культуры, их сравнительного исследования. Однако я не буду рассматривать данную проблему и сошлюсь на другие свои работы, в которых этот круг вопросов достаточно подробно обсуждается (см., например, Маркарян, 1969, часть вторая; 2004, главы 2.3, 2.5). В главе 2.3, в частности, подвергается критическому анализу односторонняя концепция

С. Хантингтона³. Очень большой интерес представляет также проблема специфического способа обобщения при индивидуализации культур⁴.

Обсуждая проблему предметного самоопределения культурологии, особо хотелось бы указать на неправомерность расширительной интерпретации культурологической теории, фактически ведущей к ее отождествлению с любыми теоретико-культурными построениями. Такая интерпретация весьма характерна для современной российской культурологии. В качестве примера можно взять книгу «История культурологических теорий» С. Н. Иконниковой⁵, дружеские отношения сотрудничества с которой у меня начались более тридцати лет назад.

Во втором разделе книги, который называется «История культурологии в лицах: биографии и творчество», характеризуются взгляды многих исследователей, рассматриваемых как культурологов. В их числе: И. Г. Гердер, Н. Я. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби, П. Сорокин, Н. К. Рерих, Ю. М. Лотман, А. Швейцер, И. Хейзинга, А. Тоффлер, Л. Уайт. Сам по себе этот раздел книги дает очень много полезной и важной информации о рассматриваемых исследователях. Проблема, однако, состоит в том, что они не являются культурологами в собственном значении этого слова. Поэтому, мне думается, что было бы гораздо точнее при последующих изданиях книги назвать ее иначе, к примеру, «Очерки истории теоретических подходов к культуре».

Суть проблемы состоит в том, что культурология — это особая наука, призванная систематически исследовать культуру (и цивилизацию) как особый класс явлений, формации, которые они образуют, их эволюционные общие и отличительные черты, законы и механизмы воспроизводства и изменений данных систем.

Подобная наука стала складываться лишь за последние десятилетия XX века. И первый шаг в направлении обоснования такой науки посредством принципа выделения особого класса культурных явлений был сделан Лесли Уайтом⁶. Правда, ему не удалось разработать принципы общей культурологической теории. Однако общая постановка этой проблемы Уайтом и многие высказанные идеи оказали значительное стимулирующее воздействие на процесс разработки основ такой теории (подробнее см. Маркарян, 1983)⁷.

Высказанные выше мною мысли относительно культурологии ставят перед ней гораздо более высокие и строгие дисциплинарные требования. Однако они в своей совокупности выступают одновременно в качестве потенциальных условий существенного повышения ее роли и статуса в мире, особенно рассмотренные в контексте глобальной стратегической безопасности!

В свете всего сказанного ни одного из названных выше исследователей, кроме Уайта, как бы ни был значителен их вклад в понимание различных аспектов культуры, цивилизации, нельзя назвать культурологом в строгом значении слова. Не являются ими даже Шпенглер и

³ Маркарян, Э. С. Очерки теории культуры. Ереван, 1969. С. 61-62.

⁴ Там же. С. 65.

⁵ Иконникова С. Н. История культурологических теорий. СПб., 2005.

⁶ White L. A. The Science of Culture: A Study of Man and Civilization. N.Y., 1949.

⁷ Маркарян Э. С. Теория культуры и современная наука. М., 1983.

Тойнби, оказавшие огромное воздействие на исследование культуры, цивилизации. Они являются не культурологами, а философами истории, причем исследовавших лишь локальные единицы высших культур, цивилизаций и оставивших вне поля зрения общие тенденции социокультурного процесса. Культурология же, как уже было сказано выше, призвана рассматривать единый процесс в органическом сопряжении общего и локального.

2. Феномен культуры и проблема особого естественного порядка, который характерен для общественной жизни людей

Вычленение указанных в первом разделе функций в их целостности потребовало исследовательской работы, проводимой около четырех десятилетий. Зато проделанная работа позволила разработать также и модель деятельности с очень широкими обобщающими возможностями. Дело в том, что она приложима с определенными модификациями также и к развитым биологическим системам и обоснованы исключительные междисциплинарные потенциалы, которые таятся в изучении феномена культуры. Далее, именно благодаря предложенному пониманию культуры удалось в контексте современного научного знания обосновать наличие особого естественного порядка жизни, т. е. задачи, решить которую в ином историческом контексте, в контексте возникновения новой науки в XVII веке безуспешно стремилась человеческая мысль посредством выдвижения идеи социальной физики. Очень важно в связи с этим подчеркнуть, что именно благодаря культуре на планете сформировалась особая социокультурная природа. Она выражает особый естественный порядок жизни, который иногда называли раньше второй природой. Однако при этом не учитывался ее культурогенный характер.

Исходя из сказанного, принципиально ошибочно трактовать культуру в качестве некоего искусственного явления, как это нередко делается. К сожалению, фундаментальная проблема общества как естественного порядка была подменена в последние десятилетия вопросом соотношения естественного и искусственного в процессах деятельности людей. Сама по себе эта понятийная схема хотя и представляет интерес, но она переводит внимание совершенно в иную плоскость, особенно при постмодернистской дезинтегрированной интерпретации знаний о социокультурной действительности (см. Маркарян, 2000)⁸. Достаточно подробно проблема общества как естественного порядка и сопряженные с нею проблемы обсуждаются в отмеченном выше Программном докладе (см. Маркарян, 2004)⁹.

Продолжая анализ, очень важно также учесть, что культура является именно тем особым феноменом, который делает возможным своеобразное проявление в обществе фундаментальных законов мироздания, жизни, а также общих и специфических законов того естественного порядка, который образует жизненная активность человечества. И вот это поразительно сложное и многоликое явление обычно сводится к одному из его многообразных компонентов — к искусству. Более того, эта широко распространенная традиция во многих

⁸ Маркарян Э. С. Науки о культуре и императивы эпохи. М., 2000. С. 40–42.

⁹ Маркарян Э. С. 2004. Программный доклад для Международного симпозиума: Новые глобальные угрозы международной безопасности в начале XXI века. Переход к направляемому развитию цивилизации как условие выживания человечества. Ереван. С. 32–40.

странах, в том числе и в России, закрепляется институционально, будучи выражена, в частности, в Министерстве культуры.

Вместе с тем очень важно иметь в виду, что наряду с данной традицией существует другая, возможно, еще более распространенная традиция — использование понятия культуры практически во всех сферах деятельности. Так, например, говорят о политической, научной, образовательной, финансовой, экономической культуре, о культуре войны и культуре мира. И отмеченные две диаметрально противоположные традиции сосуществуют, и это воспринимается как некая норма. Причем никто не обращает внимания на крайнее несоответствие отмеченных традиций. *Между тем если культура действительно важнейший феномен общественной жизни, то такое сосуществование является совершенно ненормальным. Более того, на мой взгляд, это создает поистине абсурднейшую, иррациональную ситуацию. Она говорит о многом. В частности, о том, как мало ценятся знания о данной жизни и в наше время, а также о столь часто встречающемся поразительном невежестве, о том типе жизни, который характерен для человеческого общества. Осознание данной ситуации дало мне основание для вывода о познавательной западне, в которой оказалось человечество.*

Все сказанное выше ставит весьма сложные, но вместе с тем исключительно важные задачи перед культурологическим знанием XXI века. Совместное решение, как раз и позволит существенно повысить его дисциплинарный статус и престиж, причем не только в России и Армении. Необходима активная пропаганда культурологии как науки во всем мире.

Кое-кому может показаться, что данные задачи слишком амбициозны, а поэтому явно неосуществимы. Психологически это можно понять, если учесть традиционно изолированное, весьма незавидное по своему статусу место культурологии, да и всего обществознания в общей системе науки. Ведь нередко отношение к этой группе наук бывает столь пренебрежительным, что вообще ставится под сомнение сам научный характер знаний об обществе и культуре! Но времена меняются, соответственно меняется и отношение к данным знаниям и начинает осознаваться их потенциально огромное значение в современную эпоху.

Факт такого осознания имел место относительно недавно в России на уровне научной элиты страны. Думаю, что многие из присутствующих здесь помнят об Обращении российских ученых к зарубежным ученым в 2003 г. «Как сохранить земную цивилизацию»? К нему присоединились и многие известные политики. Некоторое время спустя оно было опубликовано в «Парламентской газете» от 26 февраля 2004 г. В этом Обращении содержится очень важное обобщение. Согласно ему, те решения, которые были приняты «Саммитами Земли» 1992 г. в Рио-де-Жанейро по среде и развитию, а также в 2002 г. в Йоханнесбурге по устойчивому развитию, практически мало что значат и не могут быть претворены в жизнь без соответствующих теорий в области общественных наук.

Будучи полностью согласен с данным утверждением, я полагаю, что ими являются, прежде всего, теории, имеющие сугубо культурологическую природу — общая теория культуры и ее дисциплинарно выделенная составляющая теория, призванная исследовать формирование, функционирование, динамику традиций (традициология), теория современной мировой цивилизации, культурология и традициология науки, теория научно-образовательной культуры. Разработка принципов этих и ряда других областей знания была осуществлена в

Армении в рамках Международной ассоциации содействия созданию стратегий выживания (АСВР). Как раз благодаря сопряжению отмеченных областей знания и удалось подготовить отмеченный ереванский Международный симпозиум.

Именно поэтому столь важным для перспектив развития культурологии и является анализ ее возможностей в контексте глобальной безопасности. Данный контекст может стать очень эффективным средством выявления огромнейших познавательных, а также прикладных стратегических возможностей культурологии. Об этом весьма убедительно свидетельствует опыт подготовки и проведения данного симпозиума.

Очень важно учесть, что предложенный им принцип гуманистически направляемого развития цивилизации и может стать способом ее сохранения. Кстати сказать, именно данный принцип, судя по всему, открывает путь к устойчивому обществу и его развитию. В свете сказанного я, как председатель ереванского Международного симпозиума, повторяю свое предложение лицам, которые подписали указанное Обращение, способствовать тщательной экспертизе выводов и обобщений, сделанных его участниками. Одним из способов такой экспертизы может стать проведение в модифицированной, более масштабной форме аналогичного симпозиума в России.

Кстати, для этого можно использовать то обстоятельство, что 2006 г. год является годом Армении в России (он является также и годом Армении во Франции). Учитывая сказанное, я предложил в число планируемых мероприятий межгосударственного уровня в России этого года включить научный и стратегический гуманитарный проект «Новые глобальные вызовы и угрозы международной безопасности в начале XXI века». Иначе говоря, это проект проведения в России ереванского Международного симпозиума по гуманистически направляемому развитию цивилизации. В ходе работы над данным проектом мною проведена существенная работа по усовершенствованию программы симпозиума, который рассчитан уже не два дня, как в 2004 г., а на три дня. Был развит также и текст рекомендаций, принятых его участниками. Он выражен в виде проекта таких рекомендаций при проведении аналогичных симпозиумов в России, во Франции, а также и во многих других странах.

3. Традициология как чрезвычайно важная составляющая культурологии и научно-интегративные предпосылки ее формирования

Возвращаясь к характеристике цикла культурологических дисциплин, хотелось бы особо выделить традициологию. Она заслуживает того, чтобы на ней остановиться специально. Важна же данная теория именно в силу того, что ею задаются принципы, объясняющие, каким образом воспроизводится и изменяется сама культура, а тем самым и общественная жизнь людей в целом. Это исключительно важная проблема, дающая ключ к пониманию законов и механизмов общественного развития. Ее можно назвать проблемой воспроизводственной динамики социокультурных систем.

Имеются основания утверждать, что разработка традициологических принципов явилась настоящим прорывом в область самоорганизации общества. Стержнем самоорганизации общественной жизни и жизни в целом следует считать воспроизводство жизненных процессов и их изменения. Рождение традициологии произошло в ходе подготовки и обсуждения

установочного доклада для круглого стола «Узловые проблемы теории культурной традиции» (Маркарян, 1981). Он был проведен в Москве в 1980 году. Материалы его были опубликованы в журнале «Советская этнография» в 1981 г., № 2 и 3.

Будучи участником многих научных совещаний разного уровня, я не припомню более продуктивной, насыщенной и интересной дискуссии, чем та, которая развернулась на этом круглом столе. Рассматриваемый круглый стол может послужить примером прекрасной организации научного совещания. Огромную лепту внес в организацию данной дискуссии Кирилл Васильевич Чистов, который в тот период был главным редактором указанного журнала. Огромное значение имел продуманный подбор участников дискуссии. Она вызвала настолько большой интерес, что на базе опубликованных материалов были организованы их обсуждения во многих городах страны. В Будапеште же был проведен Международный симпозиум, посвященный системному изучению традиций (Proceedings, 1992)¹⁰.

Говоря об теоретических основаниях традициологии, хотелось бы обратить внимание на проблему, с которой я столкнулся при их разработке. Казалось неоспоримым, что при выработке принципов традициологии необходимо дать такое интегративное определение традиции, которое было бы способно обеспечить его объемное и содержательное соответствие понятию культура. Проблема, однако, состоит в том, что сразу добиться такого соответствия оказалось невозможно. С этой проблемой я столкнулся, когда, отталкиваясь от определения культуры как универсальной технологии (способа) человеческой деятельности, я попытался дать интегративное определение традиции. Она была определена как любой групповой стереотип деятельности, базирующийся на научении.

Суть проблемы состоит в том, что в то время как культура является уникальным способом организации общественной жизни людей (а также гипотетически возможных сообществ живых существ на иных планетах, которым присущ социокультурный тип организации), традициями обладают и психически достаточно развитые виды животных. Поэтому общее определение традиции охватывает не только культурные традиции, но также и соответствующие групповые стереотипы деятельности животных. Поскольку выше была затронута проблема вземных цивилизаций, то целесообразно отметить, что я довольно много занимался ее исследованием, полагая, что данный тип исследований позволял преодолеть геоцентризм при осмыслении феномена культуры. Мне казалось, что это может способствовать достижению большей строгости понимания ее земного проявления. Исходя из сказанного, я завершил свой опыт разработки основ общей культурологической теории разделом, посвященном проблеме космозации феномена культуры.

Можно с уверенностью сказать, что истоки любых традиций коренятся в тех или иных инновациях, порожденных биологическими особями или человеческими индивидами. Такие инновации, пройдя отбор в соответствующих коллективах, а также, будучи приняты и стереотипизированы в них, превращаются в традиции. Важно при этом отметить, что в традициях аккумулированы определенные массивы жизненного опыта, носителями которых являются указанные особи и индивиды.

¹⁰ Proceedings of the International Symposium on System Study of Tradition / World Futures. The Journal of General Evolution. Vol. 34, № 3–4.

В мире животных единственным способом приобщения к опыту, который несут в себе традиции, является имитация. В человеческих же сообществах, помимо имитации существуют и иные способы, посредством которых происходит передача опыта, который несут в себе традиции. Фундаментальное значение в данной связи имело возникновение членораздельной речи, посредством которой оказывалось возможной передача гораздо более сложных массивов жизненного опыта как особого вида информации. Именно благодаря сложнейшей системе традиций как раз и были созданы информационные основы всей общественной жизни людей.

Следующим по своему значению способом передачи особого вида жизненного опыта явилось возникновение письменности. Радио, телевизор, компьютер и ряд других способов передачи этого вида информации создали совершенно новые возможности для использования механизма человеческих традиций.

Наиболее полно мои взгляды о традициях изложены в программном докладе, который был подготовлен для Ереванского симпозиума. В нем четыре главы первой ее части специально посвящены традициологической проблематике (Маркарян, 2004, 1.2–1.5)¹¹. Эта область знания породила целый ряд фундаментальных понятий, а также гипотез, заслуживающих самого пристального внимания. Таким понятием, например, является «жизненный опыт». В нем выражена сама субстанция жизни (см. Маркарян, 2004, 1.5)¹². Впервые эта идея была сформулирована мною в Программном докладе, подготовленном для Международного симпозиума в Будапеште, посвященному системному исследованию традиций (Proceedings, 1992)¹³.

Среди отмеченных выше значимых научных гипотез я бы выделил идею функциональной эквивалентности системы традиций и клеточной теории организации жизни (Маркарян, 2004, 1.2)¹⁴. Основанием для такого обобщения явилось понимание того, что как клетка, так и традиция являются элементарными единицами воспроизводства жизни. Вместе с тем они несут в себе внутренние источники ее изменений, выраженные в мутациях и рекомбинациях генов, с одной стороны, с другой же, в инновациях, а также в рекомбинациях массивов жизненного опыта, аккумулированного в различных традициях.

Целесообразно в этой связи привести выдержку из выступления на круглом столе К. В. Чистова. Любой стереотип, согласно ему, являющийся составным элементом определенной культуры, чтобы стать таковым, должен обладать свойством не менее важным, чем стабильность, — пластичностью, своеобразным полем (диапазоном) вариативности. Стереотипы актуализируются в типовых ситуациях. Еще древние греки знали, что никакая ситуация не может повторяться абсолютно точно во всей конкретности («дважды не войдешь

¹¹ Маркарян Э. С. Программный доклад для Международного симпозиума: Новые глобальные угрозы международной безопасности в начале XXI века. Переход к направляемому развитию цивилизации как условие выживания человечества. Ереван, 2004.

¹² Маркарян Э. С. Там же.

¹³ Proceedings of the International Symposium on System Study of Tradition. World Futures. The Journal of General Evolution. Vol. 34, № 3–4.

¹⁴ Там же.

в один поток»). Поэтому проблема стереотипа в любой сфере культуры — это, помимо всего прочего, также и проблема его многократной применимости, способности к модификациям. И модель стереотипа, и его конкретное воплощение в вещи, в акте поведения, в речевой реализации могут варьировать многократно (Чистов, 1981). Я бы к этому добавил, что данное свойство традиций служит базисом для порождения инноваций.

Можно с уверенностью сказать, что традициология — это уникальное порождение научной мысли, которое было осуществлено в СССР. Культурология также получила свое реальное развитие в СССР, но сам термин и идея культурологии были предложены Вильгельмом Оствальдом и независимо от него Лесли Уайтом. Однако как термин, так и идея традициологии, а также и систематически разработанные ее теоретические основы были продуцированы в Советском Союзе (более подробно об исследовании феномена традиции см.: Осипова, 1985¹⁵; Лурье, 1997¹⁶).

Подобный научный прорыв не мог произойти сам по себе, ему предшествовали весьма интенсивные исследования, а также обсуждения, острая полемика, которыми так были насыщены 70–80-е гг. Кроме того, с начала 60-х гг. около десяти лет культурологические исследования в собственном значении этого слова осуществлялись индивидуально, затем они приобрели коллективный характер в результате создания в 1973 г. по моей инициативе двух организационных структур. Одной из них явился Отдел теории культуры при Институте философии и права АН Армянской ССР, другой же — Комиссия по теоретическим проблемам культуры при Научном совете по истории мировой культуре АН СССР. Идея же целесообразности создания такой Комиссии была предложена председателем данного Научного совета академиком Б. Б. Пиотровским. Если первую структуру следует расценить в качестве первого в мировой практике центра фундаментальных культурологических исследований, то вторая структура была призвана организовывать междисциплинарные дискуссии по наиболее актуальным и важным проблемам культурологии в различных научных центрах СССР.

Говоря об индивидуально осуществленных исследованиях, начатых на стыке 50–60-х гг., я хотел бы упомянуть не только пробуждение во мне огромного интереса к феномену культуры, но также и к принципам системного исследования в науке и управленческой практике. Основной парадокс при этом состоял в том, что хотя данная практика так или иначе имеет непосредственное отношение к обществу, в рамках того широкого движения системных исследований, которое стало разворачиваться во всем мире, никто обычно даже не пытался принципы системного подхода прилагать к общественной жизни людей. Во мне же как раз в этот период и зародилась подобная «крамольная мысль». Более того, я решил посвятить свою диссертацию на соискание доктора философских наук методологии системного исследования общественной жизни людей. Культуре в данной работе уделено значительное место.

Упомянутая выше совместная статья А. Кребера и Т. Парсонса весьма убедительно свидетельствовала об отсутствии в мировой науке строгой системы исходных категорий общества и культуры при изучении общественной жизни людей, в частности, о той неопределенности, которая царил в антропологии и социологии США. Исходным же должно быть понятие

¹⁵ Осипов О. А. Американская социология о традициях в странах Востока. М., 1986.

¹⁶ Лурье С. В. Историческая этнология. — М., 1997.

человеческого общества как специфического типа жизни. Культура же, как важнейшая его составляющая, призвана служить способом регуляции и осуществления характерных для данной жизни процессов деятельности. Полагаю, что подобная постановка вопроса как раз и задает принципиальные требования к построению основ культурологической теории. Именно из логики, задаваемой указанной категориальной схемой, и проистекает функциональный подход, присущий моей культурологической концепции.

Диссертацию я защитил в 1967 г., в Москве в Институте философии АН СССР, выразив в ней отмеченные исследовательские установки. Уже в процессе подготовки диссертации у меня возникла острая потребность в проведении исследования, посвященного генезису культуры в контексте общественной жизни и присущего людям типа деятельности. В скором времени мне удалось провести такое исследование. Основные результаты его я опубликовал в своей книге «О генезисе человеческой деятельности и культуры» (Маркарян, 1973)¹⁷. Данное исследование не только подтвердило мою позицию, но и дало новые аргументы, усиливающие ее.

Еще до этого мною были опубликованы две работы: книга «Очерки теории культуры» (Маркарян, 1969)¹⁸ и брошюра «Вопросы системного исследования общества» (Маркарян, 1972)¹⁹, в которых популярно были изложены основные выводы указанной докторской диссертации. Под воздействием идей и обобщений, сделанных в этих трех работах и ряде опубликованных в это время статей, главным образом в журнале «Вопросы философии», возникла острая и длительное время не затихающая дискуссия по вопросу о том, что есть культура? Поскольку же данный вопрос органически был сопряжен с вопросами о природе общественной жизни людей, их активности, то дискуссия эта оказалась весьма многоплановой.

В свете сказанного я хотел бы напомнить о господствующем тогда понимании в стране культуры, сводимой обычно к системе ценностей и воспринимаемой аксиологически, лишь как положительное явление. Осознавая, что такое понимание культуры является непреодолимым препятствием на пути построения научной, достаточно строгой культурологической теории, я при этом невольно вспоминал некоторые идеи Лесли Уайта. Хотя культурологическая концепция Уайта и оказалась уязвимой в ряде важных пунктов (см.: Маркарян, 1983), им был высказан ряд очень ценных мыслей, которые настолько запечатлелись в моем сознании, что постоянно стимулировали культурологический поиск на том этапе моей научной деятельности.

Так, признавая успехи, которых достигли науки о природе, Уайт вместе с тем отмечал, что участь и судьба людей на нашей планете находится в зависимости не только от умения измерять галактики, расщеплять атом, разрабатывать новые лекарственные препараты. По его мнению, будущее человечества непосредственно определяют социальные, политические, экономические системы культуры. Когда-нибудь «открытие культуры», утверждал Уайт, будет по своему значению оценено историками науки так же высоко, как создание гелиоцентрической системы и клеточной теории.

¹⁷ Маркарян Э. С. О генезисе человеческой деятельности и культуры. Ереван, 1973.

¹⁸ Маркарян Э. С. Очерки теории культуры. Ереван, 1969.

¹⁹ Маркарян Э. С. Вопросы системного исследования общества. М., 1972.

Возвращусь, однако, к оживленной дискуссии, которая началась по вопросу о том, что есть культура и какие функции она призвана выполнять в процессах функционирования и развития общественной жизни людей. Она заслуживает пристального внимания, поскольку в ходе ее сформировалось широкое и влиятельное в то время направление мысли в области общественных наук СССР, а затем и некоторых других стран. Ее базис образовывали проанализированные выше идеи, касающиеся того, какова природа феномена культуры. В дальнейшем, после создания традициологии, данная дискуссия приобрела еще один вектор проявления. Кстати, первые фазы дискуссии и некоторые исследования 70-х гг. сыграли очень важную роль в разработке традициологических принципов. Постараюсь показать это на конкретном примере своей книги «Интегративные тенденции во взаимодействии общественных и естественных наук» (Маркарян, 1977)²⁰.

Кстати, данная книга в целом была порождена другим, значительно более широким, причем уникальным для мировых научных процессов движением, которое имело место в стране в 70–80-х гг. Имеется в виду движение, ориентированное на интеграцию общественных, естественных и технических наук. Советский Союз был единственной страной, в которой была выдвинута подобная задача. Понятие междисциплинарности, которое используется обычно на Западе, хотя само по себе важно, но явно недостаточно в данном случае, ибо интеграция наук — это высший, наиболее трудно достижимый вид междисциплинарного взаимодействия наук. В отмеченной книге выражено авторское видение этого вида научного взаимодействия. С другой стороны, в ней отражено мое видение того, как возможно вписать культурологию в процессы интегративного взаимодействия основных групп наук, которые сами по себе призваны выразить качественно новую фазу, в которую вступают научно-образовательные системы.

В наибольшей степени этот круг вопросов касается четвертой главы книги. Хотелось бы особо обратить внимание на ее шестой раздел: «Некоторые аспекты сравнительного анализа информационных основ социокультурного и биологического типов организации». Именно в ходе подготовки этого раздела и зародилась во мне идея общей теории традиций и их динамики. Можно с уверенностью сказать, что без общего интегративного контекста обсуждаемого исследования данная теория вряд ли была бы создана. И вообще сам факт сопряжения дискуссии по вопросу о природе культуры и движения по интеграции основных групп наук имел исключительно большое значение для выработки моей культурологической концепции.

География отмеченной дискуссии о природе культуры была очень обширна — от Прибалтики до Сибири, однако центральным ее звеном был Ленинград и его окрестности. Проведенных там научных встреч самого разного уровня было так много, что позже, стремясь установить их общее число, я каждый раз сбивался со счета. На этих встречах-дискуссиях мною было приобретено множество единомышленников, многие из которых, к сожалению, ушли уже из жизни. Сейчас, в ходе работы над этим докладом, их образы встают предо мной.

Само по себе единомыслие отнюдь не означает отсутствие разногласий. Например, с полным основанием своим единомышленником я могу назвать М. С. Кагана, удивительно

²⁰ *Markarian E. Machine Industrial Civilization Dynamics and Strategic Survival Imperatives / Rio Earth Summit. Special Issue. Yerevan, 1992.*

многогранного, интегративно и гуманистически ориентированного исследователя, с которым у меня установилась очень тесная дружба с 1971 г. Восприняв предложенное мною определение культуры как специфического универсального способа человеческой деятельности, он тем не менее расходился со мной в интерпретации самого понятия «способ». Каган трактовал само явление «способ» лишь как способность и навыки осуществления деятельности, не включая в него ее объективированные формы (см. Каган, 1994)²¹. Я же полагал, что данные формы должны необходимым образом быть включены в универсальный способ (технологии) деятельности.

С этой точки зрения наиболее близка мне была позиция З. И. Файнбурга из Перми, также обладавшего широким интегративным интеллектом. Он полностью солидаризировался с той позицией, что культура является также особым способом деятельности, который пронизывает все ее ступени — цель, процесс, результат — именно как ее код, алгоритм, ее специфическая характеристика, отличающая ее от биологической активности (Файнбург, 1984)²². Пользуясь этой постановкой вопроса, мне хотелось бы привлечь внимание к необходимости осмысления проблемы того, как осуществляется сопряжение людей как биологических существ и культуры как особого способа их деятельности. Эта проблема является одной из тех, которые еще очень слабо изучены в науке. Хотя она не раз и ставилась, в частности, в рамках фрейдизма, но предлагавшиеся решения вряд можно считать достаточно корректными. Культурологи как раз и должны стать основными застрельщиками многостороннего и корректного решения данной проблемы, поскольку она имеет весьма большое теоретическое и прикладное значение. Лично мне представляется, что этот вопрос должен стать одной из граней комплексной, весьма многосторонней проблемы — интегративного взаимодействия социокультурных и биологических наук. Эта проблема обсуждается в главе 1. 2. Программного доклада. Она там значится как Вторая фундаментальная проблема социокультурных наук (см.: Маркарян, 2004. С. 33–35)²³. В этой же главе характеризуются предпосылки такого взаимодействия.

4. Вклад культурологии в изучение системы науки и образования

Следующая проблема, которую хотелось бы рассмотреть сквозь культурологическую призму, по сути дела является продолжением начатого разговора. В данном разделе будет обсужден круг вопросов, связанных с системным анализом научно-образовательного комплекса. Наука и образование органически сопряжены друг с другом, особенно в современную эпоху. Причем они не только тесно связанные, но и взаимозависимые явления. Необходимо, однако, суметь концептуально адекватно выразить данную связь и взаимозависимость. Наиболее активным, динамичным и определяющим элементом в этой связке является наука. Поэтому она должна идти первой и в тех случаях, когда речь идет также и о названии относящегося к ним ведомства, скажем министерства.

В течение последних лет активно обсуждается общее Европейское движение, которое ориентировано на модернизацию высшего образования. Это движение началось в 1999 г.

²¹ Каган М. С. Философия культуры. СПб., 1994.

²² Файнбург З. И. Наука как системообразующий элемент культуры. Опыт. 1984.

²³ Маркарян Э. С. Программный доклад для Международного симпозиума.

в Болонье в результате подписания Болонской декларации. В силу сказанного данное движение было названо «Болонский процесс». Это процесс создания странами Европы сопоставимого единого образовательного пространства.

Принципы Болонского процесса признают большую роль науки и рассматривают ее как движущую силу образования. Однако научная составляющая представлена в присущей ему системе взглядов не совсем адекватно. Так, основной категорией, которая используется для характеристики науки, является понятие «исследования». Между тем характеризовать лишь посредством этого понятия науку это примерно то же самое, что использовать для характеристики образования лишь понятие обучения. Хотя обучение и выражает саму суть образования, лишь благодаря данному понятию невозможно охарактеризовать образование институционально. Это оказывается возможным лишь посредством выделения соответствующих научных дисциплин. Сказанное касается и науки, ибо исследования проводятся в рамках определенных дисциплин, причем предметом таких исследований вполне могут быть и междисциплинарные проблемы.

Другая уязвимая точка концептуальной схемы, характерной для Болонского процесса, выражена в отсутствии категории, которая была бы способна выразить органическую связь и взаимозависимость науки и образования. На мой взгляд, эту функцию способно выполнить понятие научно-образовательной культуры. Основание любой научно-образовательной культуры образуются приоритетами развития науки и образования, доминирующими для каждой эпохи реальными способами производства и использования научных знаний и специалистов.

Методологическое преимущество данного понятия состоит, в частности, в его способности дифференцировать и целостно отображать исторически выработанные типы науки и образования. Данная способность дала возможность выделить в Программном докладе (см. Маркарян, 2004, 3.4–3.5) два эволюционно последовательных типа научно-образовательных культур.

Первый из них — монодисциплинарный тип, второй же — междисциплинарный, который только-только формируется. Для первого типа характерна односторонняя специализация, второй же тип должен базироваться на интегративной специализации. С целью обоснования крайней необходимости преодоления односторонней специализации я в отмеченной книге, посвященной интегративным тенденциям в науке, счел целесообразным привести в свете сказанного мысли Макса Планка, основателя квантовой теории физики.

«Наука, — писал Планк, — представляет внутреннее целое. Ее разделение на отдельные области обусловлено не столько природой вещей, сколько ограниченностью способности человеческого познания. В действительности существует непрерывная цепь от физики к химии через биологию и антропологию к социальным наукам, цепь, которая ни в одном месте не может быть разорвана, разве лишь по произволу» (см.: Маркарян, 1977, 10, 11)²⁴.

Представляется, что преодоление произвольных разрывов в научно-образовательной культуре возможно лишь при интегративном взаимодействии основных групп наук. Лишь тогда

²⁴ Маркарян Э. С. Интегративные тенденции во взаимодействии общественных и естественных наук. Ереван, 1977.

на смену принципу односторонней специализации знания придет принцип интегративной специализации. Что касается второго типа, то он начал формироваться лишь в середине XX столетия после создания кибернетики, как первой общенаучной теории, посредством которой была пробита первая брешь в «стене» монодисциплинарной научно-образовательной культуры. И именно благодаря этому принципу возможно выразить систему науки и образование как целостное культурное образование (подробнее о данной смене культурных парадигм в области науки и образования см. Маркарян, 2004, 3.4).

Хотя монодисциплинарный тип научно-образовательной культуры возник еще в XVII веке, он и в наши дни продолжает доминировать в мире. Что касается междисциплинарного ее типа, то он стал формироваться лишь в середине XX столетия после создания кибернетики, как первой общенаучной теории, посредством которой была пробита брешь в «стене» первого типа научно-образовательной культуры. Думается, что выводы этого анализа могут быть полезны для развития Болонского процесса.

Говоря о взаимодействии основных групп наук в контексте культурологии, я не могу не рассмотреть данную проблему сквозь призму состава культурологического сообщества. То, что оно состоит из представителей общественных наук, это вполне естественно. Но в данном сообществе есть выходцы из других групп наук. Я хочу показать это на примере очень яркой личности. Ею является Юрий Андреевич Жданов. Очень хорошо помню, как, будучи членом-корреспондентом в области химии, Ю. А. Жданов в 70-х гг. профессионально заинтересовался теорией культуры. Его книга «Сущность культуры», написанная в соавторстве с В. Е. Давидовичем²⁵, стала в то время одной из наиболее известных в стране в области теории культуры. Кроме того, будучи длительное время ректором Ростовского университета, он не раз выступал инициатором организации многих междисциплинарных встреч по культурологической проблематике. Об этом нельзя не вспомнить в связи с 1-м культурологическим конгрессом.

5. Постсоветская российская и армянская культурология сквозь призму принципа кумулятивности в развитии научной теории

Мне хотелось бы привлечь внимание к процессам, которые произошли в российской культурологии 90-х гг., к процессам, которые, на мой взгляд, нарушили нормальное развитие культурологической теории. В отличие от развития искусства, носящего эволюционно дискретный, прерывистый характер, для развития науки характерна, наоборот, кумуляция, непрерывность, постоянное наращивание продуцируемых результатов. Это одно из важнейших свойств, законов нормального развития научной теории. И именно нарушение данной закономерности произошло в развитии культурологии России. Это произошло в силу разных причин, но, прежде всего, по-видимому, в силу глубоко кризисного характера первой фазы постсоветской эпохи. Внешне все, казалось бы, обстояло благополучно. В то время как армянская культурология, которая в особо тяжелых условиях данного кризиса оказалась в крайне плачевном состоянии, российская культурология, наоборот, стала приобретать значительную общественную популярность. Это проявилось, в частности, во множестве

²⁵ Давидович В. Е., Жданов Ю. А. Сущность культуры. Ростов н/Д, 1979.

публикаций, включая, помимо индивидуальных работ, внушительные издания справочного энциклопедического характера, объемистые коллективные сборники, в организации различных конференций, семинаров.

Непосредственная форма нарушения законов нормального развития научной теории в области культурологического знания России выразилась в общей коллективной амнезии, которая охватила сообщество культурологов России с начала 90-х гг. Она проявилась в предании забвению, за отдельными исключениями, теоретико-культурных исследований и достижений 60–80-х гг., а также того общего культурологического направления в области общественных наук СССР, о котором говорилось выше. Как уже было отмечено, оно стало складываться в 70-х гг. Одновременно для тенденции развития культурологии России было характерно обращение к различным концепциям культуроведения Запада. Данные тенденции систематически выражены в моей книге «Науки о культуре и императивы эпохи», подготовленной в связи с юбилейными культурологическими чтениями в Москве и в Санкт-Петербурге (см. Маркарян, 2000)²⁶. Поэтому вряд ли стоит подробно обсуждать данную тему.

Лучше я выражу некоторые свои мысли о состоянии культурологии в Армении. Культурологические исследования в Армении в обсуждаемый период, несмотря на общее плачевное состояние в стране, в руководимых мною структурах оказались способны ответить требованиям кумулятивного развития научной теории. В результате достижения предыдущих десятилетий не были преданы забвению. Это дало возможность для выхода на новые рубежи. Они были связаны с разработкой теории современной мировой цивилизации, ее динамики в условиях глобализации и планетарного кризиса. Не исключено, что именно в силу сказанного данной теорией, в частности, впервые в мировой практике на вооружение были взяты три принципа (способа), посредством использования которых могут быть преодолены данная и иные кризисные ситуации. Они выражены в диагностировании вызванных ими нарушений, в выявлении и устранении (или нейтрализации) их первопричин (подробнее об этих принципах см. Маркарян, 2004, 3. 2.). Приложение этих принципов применительно к глобальному кризису были названы мною *ключевыми стратегическими проблемами выживания-развития человечества*.

В свете сказанного, думается, что самым главным является использовать культурологический конгресс для поиска и нахождения способов взаимообогащения разделившихся русел культурологического развития. В основе же такого объединения должно быть использовано общее русло развития культурологии предыдущих десятилетий. Возможно, следует создать специальную группу, включающую представителей культурологии России и Армении. Ее цель должна состоять в сопоставительном анализе и оценке процессов раздельного развития этих русел для приведения их в соответствие с реалиями эпохи и требованиями глобальной и национальной безопасности.

6. Проблемы стратегически ориентированной реформы системы ООН

В Армении культурологические исследования осуществлялись в рамках двух организационно сопряженных структур: в Международной ассоциации содействия созданию

²⁶ Маркарян Э. С. Науки о культуре и императивы эпохи. М., 2000.

стратегий выживания и развития (АСВР) и в Отделе теории культуры. В 1992 г. последний был преобразован в Отдел ключевых стратегических проблем выживания-развития. Главный стимул для разработки теории мировой цивилизации возник в ходе моего сотрудничества с Международным фондом за выживание и развитие человечества, созданного в 1987 г. В рамках этого фонда я стал разрабатывать проект «Императивы экологического выживания и наука: Поиск новой стратегии». Проект был опубликован на английском и русском языках в качестве специального выпуска очень представительного Глобального форума по окружающей среде и развитию в целях выживания, состоявшегося в 1990 г. в Москве (Маркарян, 1989)²⁷.

Эта публикация явилась первой работой, в которой была изложена моя концепция современной мировой цивилизации. Вслед за ней последовал мой доклад, подготовленный для «Саммита Земли» ООН в Рио-де-Жанейро в 1992 г. по среде и развитию. Я участвовал в нем в качестве члена делегации Армении. На данном саммите отмеченный доклад «Динамика машинно-индустриальной цивилизации и стратегические императивы выживания развития» был опубликован в качестве специального выпуска данной конференции ООН (Markarian, 1992)²⁸.

Проведение обсуждаемого «Саммита Земли» было обусловлено все более углубляющимся планетарным кризисом человечества, т. е. его болезненным, патологическим состоянием и путям выхода из него. Несмотря на это, в программных документах саммита не были задействованы три отмеченных выше базовых способа (принципа) лечения патологий жизни, в том числе и общества — диагностирование характерных для ее нарушения, выявление их первопричин и нахождение способов их устранения.

В докладе мною была поставлена двуединая задача: во-первых, характеристика стихийного, все более стремительного, крайне деструктивного, диспропорционального развития машинно-индустриальной (машинной) цивилизации и, во-вторых, крайняя необходимость задействовать описанные выше принципы при подходах к планетарному кризису, а также и к другим кризисным ситуациям. Следует отметить, что мною в середине 80-х гг. был разработан проект регионального эколого-ноосферного эксперимента, известного в литературе как проект РЭНЭ. В книге, посвященной данному проекту, мною было обоснована необходимость создания в мире целой системы эколого-ноосферных зон (Маркарян, 1986). Возвратившись из Рио-де-Жанейро, я решил взяться за рассмотрение проблемы стратегического реформирования системы ООН, используя возможности культурологии. Данная проблема исключительно важна для будущего человечества. За последние десятилетия эта проблема постоянно воспроизводится, однако трактуется она весьма односторонне — лишь как изменения в составе членов Совета безопасности ООН. В действительности же это проблема создания адекватной управленческой структуры, способной стратегически направить народы планеты по спасительному пути, пути, который бы обеспечивал самосохранение человечества и его дальнейшую эволюцию на планете.

²⁷ Маркарян Э. С. Проблема целостного исследования культуры в антропологии США.

²⁸ Markarian E. Machine Industrial Civilization Dynamics and Strategic Survival Imperatives.

Речь идет о приобретении требуемой культуры стратегического управления миром. В конце 90-х гг. вышла моя книга «Capacity for World Strategic Management. The Forthcoming Reform of the UN System through the Prism of Evolutionary Survival Imperatives» — «Способность к стратегическому управлению миром. Предстоящая реформа ООН сквозь призму эволюционных императивов выживания» (Markarian, 1998). Она изначально была подготовлена на английском языке в силу самого ее предмета исследования.

На мой взгляд, в условиях глобализации, т. е. перехода человечества от прежнего дисперсного состояния в состояние глобальной взаимозависимой системы, ООН, используя язык аналогий, призвана выполнять функции «центральной нервной системы» применительно к глобальному сообществу людей. Следует учесть, что формирующаяся глобальная система на сегодняшний день исключительно противоречива. При этом она включает в себя общества, находящиеся на разных уровнях социокультурной эволюции. Но, несмотря на все это, данное сообщество представляет единое образование. Более того, имеются основания утверждать, что на наших глазах формируется некий глобальный социокультурный организм, образуемый особо тесным взаимодействием народов с общей эволюционной судьбой. Системно-эволюционный анализ происходящих процессов позволяет также сделать вывод о возникновении уникального и исключительно важного явления. Дело в том, что обсуждаемые процессы знаменуют собой формирование новой, глобальной единицы эволюции социокультурного типа жизни. Значение данного феномена еще предстоит обсудить.

В свете сказанного становится понятным поистине фундаментальный характер проблемы гуманизации мировой цивилизации, ибо именно она, ее соответствующие институты выступают в качестве регуляторов всех этих процессов. Хочу проинформировать в этой связи, что в Программном докладе для ереванского Международного симпозиума проект РЭНЭ предлагается возможное комплексное средство гуманизации мировой цивилизации. Им является проект РЭНЭ (Маркарян, 2004, 2.4).

Особую роль в разрешении глобальных проблем современности стали приобретать встречи руководителей семи индустриально наиболее развитых стран и России. Прошлогодняя такая встреча в Шотландии была посвящена угрозе проблеме потепления климата планеты, в центре внимания недавно состоявшейся встречи их лидеров в Санкт-Петербурге явилась круг проблем энергетической безопасности планеты. Что касается следующей встречи «восьмерки», которая состоится в Германии, то ее повестка дня, насколько известно, еще не определена точно, но, судя по всему, и в этот раз она не будет посвящена проблеме глобальной экологической безопасности.

Поскольку игнорирование этого вопроса может иметь необратимые трагические последствия, то я предлагаю коллективно задуматься над причинами такого игнорирования со стороны соответствующих мировых, региональных, национальных институтов. Интуиция мне подсказывает, что отсутствие адекватных теоретических знаний о культуре играет далеко не последнюю роль в данном случае, если рассматривать проблему в научном ракурсе. Это тем более важно сделать, поскольку время, отпущенное на предотвращение глобальной экологической катастрофы составляет всего лишь около двух

десятилетий, согласно проведенным, в том числе и в России, достаточно авторитетным исследованиям (см.: Медоуз и др., 1994²⁹; Федотов, 2002³⁰).

7. Принципы стратегического подхода к борьбе с терроризмом как одной из форм культуры насилия

Не обойдена на ереванском симпозиуме и проблема активной борьбы с международным терроризмом. *Более того, в Программном докладе предложен оригинальный подход борьбы с этим зловещим символом эпохи, который выражен в идее перехода от оперативного подхода борьбы с терроризмом, к подходу стратегическому.* Суть вопроса в данном случае состоит в том, что источники этого вида терроризма коренятся в глубинных противоречиях цивилизации нашего времени, которые во многом определяют ее деструктивную природу. Дело в том, что наличный эволюционный тип этой цивилизации способствует порождению чувства ненависти и нетерпимости, столь часто присущим людям, их этническим, национальным группам, религиозного фанатизма, явлений безработицы, нищеты, преступности (включая коррупцию), политики двойных стандартов и других. Все это образует питательную почву и для террористической деятельности. Пока данные источники продолжают существовать и взаимно воздействовать друг на друга, терроризм и другие проявления насилия будут воспроизводиться и усиливаться.

Для подлинно эффективной борьбы против терроризма необходимо серьезнейшим образом задуматься над путями устранения или нейтрализации отмеченных и других порождающих его источников. Решить же эту задачу в принципе возможно лишь путем замещения идеологии насилия, содержащейся в базисных блоках современной цивилизации, посредством ее соответствующего гуманистического преобразования. Это двуединый путь: одним из важнейших результатов гуманизации цивилизации как раз и станет ликвидация общих идеологических основ насилия. Именно данные процессы и способны обусловить все большее и большее снижение террористической активности в мире.

E. S. Markarian

Culturology in the Context of Global Security

The measures, which could promote essential increase of the status of culturology, are extremely important, because it studies the most important phenomenon of human social life. However, it seems that increasing the status of culturology in a proper way would become possible only if one could prove that this science has genuine global importance and irreversible solution of the key survival and development strategic issues of humanity. Is it possible, in principle, the achievement of such a goal? Taking into account the great difficulty of this task, the author nevertheless considers it as soluble, under definite conditions. Moreover, in theses 9 and 10, a particular pattern of its solution is suggested. But this process should be started by substantiation of the idea that culture is the most important phenomenon of human society. And the inference that our ancient ancestors

²⁹ Медоуз Д. К., Медоуз Д. Л., Рандерс Й. За пределами роста. Предотвратить глобальную катастрофу, обеспечить устойчивое развитие. М., 1994.

³⁰ Федотов А. П. Глобалистика. Начала науки о современном мире. М., 2002.

succeeded to overcome the biological mode of life organization through the elaboration of culture, should become the initial argument in favor of such substantiation. In accordance with the position of the author, culture is a universal super-biological mode (technology) of implementation of human activity.

It is just to culture that the activity of human beings is stimulated, motivated, programmed, implemented. Culture is mode of reproduction and changes of its historically worked out patterns of organization, including state formations. Culture also makes possible the interaction between individual and collective subjects of human activity, as well as their interaction with physical and biological nature and the fulfillment of numerous other functions. It is very important to stress that the concept of culture is irreplaceable. In the light of the above-said it is a real paradox that in the world are dominating very narrow perceptions concerning the phenomenon, which is called upon to fulfill such crucially important functions in the processes of implementation of human activity! The tradition of reduction of culture to fine arts is very typical in this case. As a result of such inadmissible, extremely arbitrary interpretation of the concept of culture, human beings deprive themselves of the most important category of social sciences, the category, which potentially has not only greatest theoretical, but also an applied strategic significance.

ВЕКТОРЫ И ОРИЕНТИРЫ КУЛЬТУРОЛОГИИ В ПРОСТРАНСТВЕ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Современный этап развития гуманитарного знания характеризуется обновлением научного языка описания и объяснения реальности, усилением междисциплинарных связей, выявлением новых тенденций и процессов. Стремительный темп перемен создает ощущение нестабильности и неустойчивости мира, вызывает необходимость обрести новые ориентиры развития науки, выявить приоритетные направления. Многие традиции, стереотипы сознания и поведения, признанные концепции сметаются под натиском происходящих изменений.

Это состояние науки именуют «сменой парадигмы». Развитие реальности опережает теоретические конструкции, новые явления не укладываются в устаревшие модели и схемы, опровергают прежние способы понимания культурных процессов, старые теории обнаруживают беспомощность и неспособность анализа, предлагаемые принципы и категории становятся формальными и лишеными реального содержания.

«Смена парадигм» отражает настоятельную потребность в разработке новой теории, системы понятий и ценностных установок, необходимых для прогнозирования тенденций развития социума и культуры. Переход на новую парадигму требует длительного времени, ибо старый комплекс идей прочно закреплен в ментальности как истинный, проявляется как интеллектуальный деспотизм и научный авторитаризм, активно сопротивляется новым ориентирам. В это время возникают конкурентные идеи и альтернативные концепции, которые прежде не получали социальной и научной поддержки, находились на периферии общего русла развития познания, «в тени» великих научных систем. Смена парадигм сопровождает становление нового типа культуры и цивилизации, выдвигает на авансцену новые направления научного исследования реальности. Среди них весьма активно развивается культурология.

В современном мире культура приобретает значение фактора консолидации и сплочения общества, преодоления тенденций изоляционизма, выработки национально-этнического самосознания и чувства причастности к историческому процессу. Культура находится в процессе изменений, от ее уровня существенно зависят темпы трансформации общества, социальная эффективность реформ, формирование идентичности нового типа личности.

Культурология сравнительно недавно появилась среди гуманитарных наук как специальная отрасль знания, хотя размышления о состоянии культуры на разных этапах развития человечества привлекали многих теоретиков и общественных деятелей. Культурология — системная рефлексия о культуре как целостности. Она включает исторические, социологические, антропологические, философские, этнографические, религиозные, художественные и иные аспекты, изоморфные самой культуре. Это придает культурологии комплексный характер, но вместе с тем вызывает упреки в эклектике, неопределенности предмета исследования. Каждая из перечисленных граней создает свое, достаточно специализированное представление о той или иной сфере культуры, но при этом не характеризует культуру как

целостное, многоаспектное явление социальной реальности и жизни личности. Несомненно, подобная задача чрезвычайно сложна и трудна, но именно она выдвинута в культурологии общими тенденциями современности. Существует настоятельная потребность знать не только о специализированных сферах и формах, но иметь достаточно четкое представление о культуре народа, общества в целом.

Культурология возникла в процессе интеграции гуманитарного знания, используя теоретические и эмпирические знания. Взаимодействие наук — объективная тенденция современности. Изменяются прежние границы между науками, они становятся более прозрачными, что приводит к взаимопроникновению и сотрудничеству в исследовательском поле. В западной гуманитарной традиции проблемы культуры изучаются целым комплексом наук, объединенных общим названием *cultural studies* (изучение культуры), *multicultural studies* (изучение культурного многообразия), *cross-cultural studies* (изучение межкультурного взаимодействия.) В системе европейского и российского высшего образования проблемы культуры рассматриваются в истории, этнографии и этнологии, культурной и социальной антропологии, социологии и философии культуры, психологии личности и межкультурной коммуникации, искусствознании и литературоведении. Возникла достаточно парадоксальная ситуация: культура как многогранное общественное явление исследуется на теоретическом и эмпирическом уровне, но общей науки о культуре либо нет, либо эти функции выполняет культурная (социальная) антропология. Но эта отрасль научного знания сосредоточена главным образом на этническом разнообразии традиционной культуры и не дает целостной картины мира. Культурология использует достижения этих наук, но стремится к более объемному и целостному пониманию структуры и динамики культурно-исторического развития.

Культурология развивается как комплекс наук о культуре, каждая из них имеет свой ареал исследования, категориальный аппарат, методы и эмпирическую базу. В последние годы в России достаточно активно развивается общая или фундаментальная культурология; философия и социология культуры; семиотика и аксиология культуры; историческая культурология и история культурологических теорий; этническая и лингвистическая культурология; региональная и педагогическая культурология; персонология и антропология культуры¹. «Современная культурология, отмечает И. В. Кондаков, — в широком смысле не может характеризоваться одним лишь атрибутом научности; в ней есть и своя художественность, и философичность, и своя политизированность, и широкая вариативная ассоциативность»². В этом выражается новый синкретизм культурологического знания, представленного множеством дискурсов, концептов и аспектов интерпретации социальной реальности. В соответствии с требованиями болонского процесса к организации высшего образования было бы целесообразно согласовать и определить общие подходы в исследовании культуры и цивилизации в европейской и российской науке. Тем самым российская гуманитарная наука внесла бы свой вклад в развитие европейского (и американского) культурантропологического образования. Подобные сравнительные исследования необходимо

¹ См: Культурология. Учебник / Под ред. Ю. Н.Солониной, М. С. Кагана. М., 2005; Иконникова С. Н. История культурологических теорий. СПб., 2005.

² Кондаков И. В. Введение // Современные трансформации российской культуры. М., 2005. С. 13.

провести и в странах Востока, где исследования культуры имеют свою теоретическую и эмпирическую специфику.

Ряд объективных тенденций характеризуют колоссальный сдвиг в развитии человеческой цивилизации и определяют вектор научных поисков. Вектор указывает направление социального и культурного развития общества. В пространстве общественных систем возникают несколько векторов длинной и короткой дистанции, параллельные друг другу и пересекающиеся, имеющие общие смыслы или разные значения. Векторное пространство отражает процессы интеграции и дифференциации культуры, тенденции подъема и спада творческой активности социума, согласия и конфликта, гармонии и кризиса. Проектирование векторной диаграммы создает возможность прогнозирования культурных процессов. Конфигурация векторного пространства культуры может иметь различный рисунок, отражающий вариации и альтернативы развития цивилизации.

Не претендуя на полноту описания, отмечу наиболее значимые векторы развития российской и мировой культуры. Среди них особое значение имеет вектор глобализации³.

Понятие глобализации культуры сравнительно недавно появилось в культурологических исследованиях. Оно охватило сферу распространения международных контактов и межкультурных коммуникаций, деятельность средств массовой информации и Интернет, системы среднего и высшего образования, туризм и спортивные состязания, моду и дизайн, досуг и индустрию массовой культуры, художественный стиль в искусстве. Этот процесс приобрел характер нашествия и обвала, приобщая к нему миллионы людей в разных странах, создавая мировое культурное пространство. Взаимодействие культур, несомненно, осуществлялось и в прежние исторические эпохи, но такой размах этот процесс приобрел только во второй половине XX века и с тех пор набирает ускорение.

Рыночная экономика создает в культуре атмосферу жесткой конкуренции и соперничества, борьбы за прибыли, вытесняя традиционные национальные формы. Наряду с экономической, финансовой, политической, информационной, экологической и другими векторами глобализации, этот процесс в культуре особенно противоречив и обнаруживает как позитивные, так и негативные стороны, когда восторженные оценки сменяются предчувствием катастроф и человеческих трагедий.

В дискуссиях последних лет представлены три позиции относительно сущности и последствий процесса глобализации⁴. Первое направление отстаивают гиперглобалисты (К. Омаэ, В. Ристон, Д. Гуенно). Они утверждают, что глобализация открывает новую эру в мировой истории. Локомотивом этого процесса является экономическая и технологическая глобализация, скорость внедрения инноваций создает ситуацию нестабильности, постоянной гонки за лидером, смены потребительских эталонов. Экономические процессы являются наиболее энергичными и активными, повышают уровень глобализации, интенсивно вовлекают в свою орбиту новые сферы, в том числе культуру. Они влияют на перемещение товаров и услуг, идей и культурных ценностей, создают новые потребности и представления о

³ Глобалистика. Международный, междисциплинарный энциклопедический словарь. М.; СПб.; Нью-Йорк, 2006.

⁴ Грани глобализации. М., 2003. С. 12.

цивилизованном образе жизни. Именно экономическая глобализация стимулирует возникновение новых форм социальной организации в виде корпораций и международных компаний, ассоциаций и торговых союзов, которые уже сейчас реально правят миром, оставляя национальным государствам лишь представительские функции. Корпоративная культура становится новой формой идентичности, создавая космополитический тип личности, когда преданность фирме, ее интересам, умение работать в команде становятся главными качествами человека. Корпорации более могущественны, чем национальные государства. Они осуществляют социальную поддержку и защиту человека, содействуют образованию и повышению квалификации, предоставлению комфортных условий жизни, организации досуга, поддержанию здоровья, семейному благополучию. Глобальные системы международного менеджмента создают основу для всемирных инфраструктур, всеобщих коммуникаций, общих духовных ценностей.

Распространение потребительской продукции массовой культуры приводит к гомогенизации, постепенному исчезновению национальных особенностей и традиций, порождает новые культурные гибриды, лишенные этнической и исторической индивидуальности и уникальности. Глобализация неизбежно вызывает ломку и ускоренное исчезновение национальных культур. Такова плата за прогресс.

Второй подход к проблеме глобализации представлен скептиками (П. Хирст, Дж. Томпсон, С. Хантингтон). Они считают, что гиперглобалисты выдают желаемое за действительное, им выгодно преувеличивать параметры экономической интеграции и влияние международных корпораций. На этой основе создается миф о могуществе и неотвратимости процесса глобализации, неизбежном падении политической роли национальных государств, превращении их в бесправный придаток мировых корпораций. На самом деле ситуация складывается иная. Национальные правительства вовсе не утратили власти, их авторитет растет, они осуществляют разработку и реализацию основных направлений культурной политики, защиту исторического культурного наследия, поддержку новых проектов. Национальные государства становятся архитекторами глобализации и интеграции, а не пассивными жертвами. Глобализация не устраняет, а усиливает социальные и культурные различия стран, выдвигает на авансцену истории новых национальных лидеров. Национальный подъем может сопровождаться новыми претензиями на господство, способствовать развитию фундаментализма и агрессии, разделению мира на цивилизационные блоки и утверждению новой идентичности. По мнению скептиков, конфликт цивилизаций является неизбежной перспективой глобализации.

Третью позицию представляют трансформисты (Э. Гидденс, Дж. Розенау, М. Кастлесс). Они не придают значения какому-либо одному фактору в процессе развития глобализации — экономическому, политическому, информационному. Все факторы действуют в совокупности, комплексно и преобразуют общество и культуру, создавая совершенно новый, не похожий на прежний социум и жизненный мир. Это не просто новый мировой порядок, а иная конфигурация социальной и культурной жизни земного сообщества. Глобализация производит не частичные изменения за счет некоторых инноваций, но принципиально меняет жизненную среду и проецирует возникновение нового типа цивилизации, культуры и человека. Глобализация представляет мощную трансформирующую силу, на основе которой происходит

процесс всестороннего «перетряхивания» прежних обществ. Он развивается стремительно, но неравномерно. Одни страны опутаны сетью глобальных отношений, другие остаются на обочине и тем самым оттесняются на второй план. Власть национальных государств не уменьшается, но преобразуется и реструктуризируется, приспособляясь к новой ситуации. Различные регионы мира могут выполнять роль катализатора глобальных процессов, инициатора культурных или иных преобразований, координатора коллективных действий.

Трансформируется прежнее деление стран по геополитическому принципу Запад — Восток, Север — Юг, когда отличия предполагают разные уровни цивилизационного обустройства и образа жизни. Традиционная модель социальной структуры похожа на пирамиду с небольшой верхней частью благополучного существования («золотой миллиард») и широким массивным основанием, где существуют люди лишенные элементарных благ. Глобализация будет содействовать не столько выравниванию форм существования и перераспределению доходов, сколько создаст принципиально новую трехъярусную модель из концентрических кругов, каждый из которых пересекает национальные границы, создавая общее культурное пространство с едиными стандартами цивилизации, но разным культурным достоянием. Этот процесс стремительный, но весьма длительный и можно прогнозировать лишь ближайшие этапы.

Приведенные позиции лишь подтверждают сложность и неоднозначность анализа процесса глобализации. Рассмотрение этих тенденций подтверждает значение глобализации как вектора развития культурологических исследований.

Интересный подход к изучению глобализации культуры предложил культуролог И. В. Кондаков. В статье «Глобалитет России (к постановке проблемы)» он выдвинул конструкцию соотношения менталитета — глобалитета — локалитета при рассмотрении процесса взаимодействия мировой и отечественной культуры. Менталитет — самосознание национальной культуры в рамках ее природно-географического, этносоциального и исторического локуса. Глобалитет — проекция достижений национальной культуры в общий процесс мировой культуры. Это означает, что «локальные культуры на определенном этапе своего имманентного развития начинают выходить за рамки своего локализма и претендовать на „всемирность“, „общечеловечность“, выражаемые тем или иным способом»⁵. Прорыв во «всемирность» не является субъективной амбицией локальной культуры, а объективно присущим ей потенциальным ценностно-смысловым содержанием. Каждая культура обладает уникальностью и неповторимостью и достойна быть представленной на карте мировой культуры. Глобалитет указывает на вклад локальной культуры в сокровищницу мировой, ее оригинальное участие в созидании культуры человечества. Локальная культура «видит» свое отражение одновременно в двух зеркалах: в национальном самосознании и на экране мировой культуры. Это значительно содействует повышению самооценки и мнения о своей роли в мировом процессе, оказывает влияние на имидж национальной культуры. Совершенно очевидно, что этот процесс только начинается, национальные и этнические культуры и субкультуры представлены весьма ограниченно, а многие вовсе мало известны.

⁵ Кондаков И. В. Глобалитет России (к постановке проблемы) // Современные трансформации российской культуры. М., 2005. С. 83.

Но в этом процессе существует еще одна грань. Это способность локальной культуры репрезентировать мировую культуру, преломить всеобщее в своем локальном контексте, включать общечеловеческие достижения в структуру своих культурных связей и ценностей. «Менталитет, глобалитет и локалитет этнически определенной культуры — три стороны одного явления, тесно взаимосвязанные, но практически не совпадающие между собой»⁶. Взаимоотношения между ними носят диалогический характер. В смысловом поле каждой культуры складывается конфигурация трех центров «я-для-себя, другой-для-меня и я-для-другого»⁷. Каждая культура при контакте с другой стремится вычитать в ней «свое», освоить ее своими ментальными средствами, отторгнуть или понять «чужое». В процессе диалога дистанция между культурами может сокращаться. Именно в этом заключен позитивный и гуманистический смысл межкультурного диалога.

Многообразие культур — исторически сложившееся богатство человечества, и диалог является важнейшим способом освоения и взаимопонимания народов, развития подлинного интереса и духовности. Известный исследователь процессов глобализации И. Валлерстайн утверждает: «Мы должны вступить в грандиозный всемирный диалог»⁸. Диалог предполагает установку на взаимодействие и взаимопонимание между людьми, желание приобщиться к ценностям и достижениям иной культуры, познать и принять ее неповторимость и уникальность, относиться с уважением и толерантностью. Эта задача чрезвычайно сложная, требующая определенного воспитания и эмоционального настроения, преодоления монологического и авторитарного стиля сознания и поведения. В условиях глобализации диалог является важным методологическим ориентиром развития культурологических исследований.

В программном документе ЮНЕСКО «Культура — это синоним жизни» в заключительном разделе выдвигается идея взаимопонимания людей на основе общих переживаний: «Не обязательно говорить на одном языке, чтобы одинаково ощущать страх смерти, одинаково переживать красоту, одинаково испытывать беспокойство по поводу неопределенности будущего»⁹. По инициативе ЮНЕСКО первый год нового тысячелетия был назван «Годом диалога цивилизаций». Значительным событием в изучении всеобщего многообразия культур стало сравнительное исследование 600 культур, проведенное в США, результаты которого опубликованы в «Этнографическом атласе». Завершено издание на русском языке много-томного, международного коллективного труда «История человечества»¹⁰.

Диалог как способ реализации человеческих отношений рассматривали в своих трудах философы и культурологи М. М. Бахтин, М. Бубер, В. С. Библер, Л. М. Баткин, М. С. Каган. Как справедливо отмечал М. С. Каган, «Обретение понятием „диалог“ статуса категории в культурологических, социальных и гуманитарных науках отражает процесс формирования на наших глазах нового исторического типа мышления, типа человеческих отношений и

⁶ Кондаков И. В. Глобалитет России. — С. 86.

⁷ Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Работы 20-х годов. Киев, 1994. С. 52.

⁸ Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. СПб., 2001. С. 186.

⁹ La culture et l'avenir. Paris, 1985. P. 21

¹⁰ История человечества. Т. 7. XX век. М., 2005.

взаимоотношений культур, государств, политических партий; это новое состояние цивилизации и следовало бы назвать диалогическим»¹¹.

На основе вектора глобализации и развития диалога культур и цивилизаций приобретает актуальность сравнительная культурология как современный ориентир научных исследований.

Компаративистика — приоритетное и перспективное направление развития науки. Оно представлено в философии и истории, социологии и этнографии, антропологии и психологии. Многие направления сформировались давно, имеют прочную методологическую и эмпирическую базу. Культурологии предстоит освоить исторический опыт, определить проблемное поле и категориальный аппарат исследования, символы и ценности разных культур. Сравнительная культурология раздвигает привычные бинарные структуры исследования древних и современных цивилизаций и предлагает гораздо более сложные «полифонические» структуры и схемы, способствуя преодолению предвзятых стереотипов и пренебрежительных оценок иных культур. Кросс-культурный метод выявляет общее и особенное, сходство и различие в культурах разных народов, регионов и цивилизаций. В круг изучаемых источников включаются нормы, привычки, ритуалы и обычаи повседневной жизни, художественные, мифологические, политические образы и ценности, другие устойчивые формы культуры, позволяющие воссоздать менталитет, национальный характер народа. Отношения в семье между родителями и детьми, мужчиной и женщиной, проявления заботы и участия, культура застолья в праздники и будни, ритмы труда и отдыха, национальные особенности бизнеса и менеджмента, предпочитаемые формы общения и досуга — все это представляет практический интерес для прикладной культурологии. Палитра культурных различий многоцветна и не может утратить своей уникальности. Сравнительная культурология содействует преодолению изоляционизма, обособленности, создает условия для дискуссий и партнерских отношений между странами и народами, расширяет диапазон коммуникаций и общения. В современной России успешно действуют Международный центр сравнительных и институциональных исследований (Интеркомцентр), реализуется научный проект государственной программы «Сравнительные социально-гуманитарные исследования международного сотрудничества»¹².

Процесс взаимодействия и взаимовлияния культур является всеобщей закономерностью исторического развития цивилизаций. В истории менялись направления и ритмы, ценностные установки и предпочтения, но общий контур взаимоотношений с регионами всегда был важной частью социальной и культурной жизни. Межкультурные коммуникации могут быть прозрачными и призрачными, открытыми и закрытыми, обозначенными пунктиром и столбовой дорогой сотрудничества. Воссоздание исторической ретроспективы культурных связей и контактов между народами, регионами — чрезвычайно увлекательное направление культурологических исследований.

Рассмотрение глобализации как вектора современных процессов определяет необходимость анализа тех перемен, которые изменяют социальный и культурный облик

¹¹ Каган М. С. *Метаморфозы бытия и небытия. Онтология в системно-синергическом осмыслении.* СПб., 2006. С. 381.

¹² *Компаративистика. Альманах сравнительных социогуманитарных исследований.* СПб., 2001.

человека. Антропологическое измерение глобализации — перспективный проект и ориентир культурологических исследований. Важно представить, какие перемены происходят в человеке на разных этапах, какие ценности определяют смысл жизни, какие драмы и конфликты возникают, как меняется менталитет и ориентиры сознания и поведения. На основе глубоких исторических изменений в социальной инфраструктуре общества формируются новые жизненные миры людей, возникают иные системы потребностей и их мотивация, меняются социокультурные приоритеты и ценности, мироощущение и мировосприятие. Как справедливо отмечал Г. Дилигенский, „человеческое измерение“ глобализации пока не подвергалось систематическому, всестороннему изучению в научной литературе»¹³. Существует немало как оптимистических, так и пессимистических позиций относительно изменений под влиянием глобализации в образе жизни, человеческих отношениях и духовном облике личности. Английский социолог Б. Уилсон считает, что главное последствие глобализации состоит в переходе к новому типу общества постмодерна, замене традиционно сложившихся связей на безличные, сугубо прагматические, функциональные отношения. Это неизбежно приведет к распаду прежних социальных и духовных ценностей. Известный политолог У. Бек отмечает, что в глобальном обществе усиливается роль экстремальных ситуаций, неожиданных поворотов. Человек пребывает в состоянии нестабильности и неопределенности будущего, зависимости от случайных событий. Это приводит к усилению индивидуализма, расчету на собственные силы, умению рисковать и выигрывать¹⁴.

Вероятно, следует различать индивидуализацию и индивидуализм, ибо они имеют разный смысл и духовную ориентацию. Индивидуализация как развитое чувство ответственности и опора на собственные силы имеет немало позитивных качеств, ибо повышает роль самоопределения и самооценки, способствует разносторонней самореализации личности. Индивидуализация стимулирует самостоятельность выбора моделей поведения, выработку собственного мнения относительно различных событий, поступков, идей и суждений. В этом смысле индивидуализация является характерной чертой и духовной ценностью либерально-демократического общества.

Но есть и иная грань индивидуализации как крайней формы эгоизма, сосредоточенности на личной выгоде. Рыночная экономика создает конкуренцию и соперничество, сопровождается усилением социального расслоения по доходам и статусам, вызывает распад прежних коллективных связей. Устойчивые отношения заменяются временными и случайными, анонимными и функциональными, лишеными личной привлекательности, глубокой привязанности и эмоциональной насыщенности. В этой ситуации человек привыкает рассчитывать только на себя, на собственную удачу и личный шанс, лишается групповой поддержки и постепенно теряет связь с сообществом коллег, слабеют дружеские отношения. Коллективизм заменяется корпоративной культурой, в которой особое значение имеет соблюдение интересов фирмы, преданность шефу и команде, выполнение строго функциональных обязанностей, подчинение групповым нормам поведения.

¹³ Дилигенский Г. Человек перед лицом глобальных процессов // Грани глобализации. М., 2003 С. 329

¹⁴ Бек У. Общество риска. М., 2000. С. 12.

«Факт одновременного усиления в условиях глобализации прямо противоположных социально-культурных тенденций, возможно, является следствием именно этой возросшей свободы индивидуального выбора, ведущей к возрастающей неупорядоченности, непредсказуемости ценностных, мотивационных, поведенческих предпочтений индивидов и групп»¹⁵. Расширение диапазона социальных контактов и возрастание роли средств массовой информации существенно изменили прежний характер процесса социализации личности. Все большую роль приобретают механизмы подражания новым, не всегда лучшим, стандартам поведения и образа жизни, поверхностной имитации чужого опыта.

Средства массовой коммуникации и реклама создают иллюзорный виртуальный мир роскоши, рискованных и экстремальных ситуаций, необычайных возможностей богатой и легкой жизни, привлекательной и доступной. Это усиливает стремление к достижению потребительского стандарта «как у других», погоню за бесконечной сменой модных эталонов. Изобилие супермаркетов создает иллюзию доступности благополучной жизни, превращает потребление и «шопинг» в массовую идеологию. Однако ограниченность финансовых возможностей, нестабильность доходов вызывают чувство неудовлетворенности своим положением, поиск виноватых, идеализацию прошлого. На этой основе возникает недоверие к власти, критика любых социальных реформ и проектов. Социологические исследования показывают, что за последние годы в российском обществе сложился «устойчивый фон недоверия по отношению к институтам и носителям власти»¹⁶.

Возникает новая социально-культурная стратификация общества, социальное расслоение и неравные финансовые возможности создают зоны напряжения и риска. Изменения в социальной структуре общества и тенденция глобализации обострили проблему культурной идентификации человека. Понятие идентичности используется как способ обретения духовной и эмоциональной устойчивости личности, выработки общих ценностей, осознания своей причастности к обществу, нации, государству. Формирование идентичности опирается на культурное наследие, родной язык, художественные, научные и политические достижения, религию и повседневную жизнь. Именно на этой основе возникает чувство «мы» как осознание своей причастности к национальной культуре, патриотизм и любовь к отечеству. Идентичность — необходимое условие консолидации общества.

Однако в условиях глобализации именно идентичность подвергается разрушению. Мир становится более открытым, увеличиваются возможности социальной мобильности и новых контактов, смены мест работы и учебы. Социологи отмечают, что приблизительно каждые пять лет человек переезжает в новые регионы. Это означает, что меняется образ жизни, появляется новая среда общения, знакомые и сотрудники. Происходит освоение нового культурного пространства, овладение языками и обычаями. Все это меняет ментальность и идентичность человека, создает космополитический или транснациональный тип, который везде чувствует себя «как дома».

¹⁵ Дилигенский Г. Человек перед лицом глобальных процессов. // Грани глобализации. М., 2003. С. 336.

¹⁶ Левада Ю. От мнений к пониманию. Социологические очерки. 1993–2000. М., 2000. С. 168.

Сценарий «культурной гомогенизации» приводит к утрате национально-этнической идентификации и создает тип европейца или американца с общими стандартами поведения и образа жизни. Национальные особенности культуры и образа жизни остаются как воспоминание о прошлом, как экзотический символ. Сценарий «периферийной коррекции» означает, что в ходе глобализации происходит смешение общих и локальных особенностей культуры, в результате которой возникает нечто среднее, своеобразный гибрид, отдаленно напоминающий первоначальный образец. Сценарий национального и религиозного фундаментализма неизбежно приводит к конфронтации и агрессии, терроризму и трагедиям.

Предложенные сценарии подчеркивают сложность определения стратегии культурной политики и ее влияния на процессы идентификации личности. Наиболее перспективным и гуманистическим ориентиром процесса глобализации является развитие диалога на основе уважения и взаимопонимания, толерантности и преодоления ксенофобии, сохранения культурного наследия и достижений каждой культуры. Тенденция к нарастанию разнообразия культур не должна привести к распаду целостности мировой культуры и цивилизации. Она сопровождается усилением контактов и развитием диалога как программы и стратегии совместных действий. Конструктивная ценность диалога состоит в обеспечении солидарности народов, прав человека и культуры. В отличие от монолога — идеологического, политического, экономического, религиозного — диалог культур опирается на идею сотрудничества, добровольный отказ от претензий на исключительность, стремление проводить в жизнь партнерские отношения во всех сферах жизни. Именно поэтому диалог становится главным ориентиром культурологических исследований и альтернативой катастрофическим моделям глобализации. В «Декларации прав культуры»¹⁷, инициатором которой был академик Д. С. Лихачев, отмечается, что культура является духовной основой цивилизации, гуманистическим ориентиром, критерием ее самобытности и целостности. Разрозненный мир обретает единство в культуре. Человечество, как никогда прежде, ощутило потребность в диалоге, взаимном понимании и общении, интеграции культурного пространства как основы духовного единства и согласия народов.

S. N. Ikonnikova

Vectors and Reference Points of Cultural Science in Space of Globalization

Globalization taken as rapid sociocultural development points out a need of the scientific study of culture as complex social phenomenon. This phenomenon has to be studied in a number of aspects and orientations: historical, axiological, anthropological, sociological, gender, socio-technological and comparativistic.

The titular problem can be reduced to more specific questions and in particular to a question of the specificity of Russian Cultural Studies as branch of learning and as science distinctive from Western Cultural Studies. From the point of view of this aspect, what was characteristic of the cultural sciences of the New Time should give its way to a new situation of postmodern. But in the context of this situation we can also speak about a cultural age as a system of symbols, values and

¹⁷ Лихачев Д. С. Декларация прав культуры. СПб., 2005 С. 3.

cultural regulators which determine the current state of society. Turning to problems of cultural crisis, cultural revolutions, cultural regress, etc. brings social studies up to a research level of another quality. Cultural Studies are an explication of cultural symbols which turn a cultural age into unity, and this unity makes it possible to make a choice in culture, to reproduce cultural meanings in structures of self-conscience and choice, and it makes a man's existential being in the world possible as well. The problem is that the structures of self-conscience and mind stop "working" in the alien world of chance and desolation in which a choice doesn't matter anymore. Meanwhile basic forms of self-conscience are given by the classic model of the Age of the Enlightenment. Western Cultural Studies turn into qualitative Social Studies (though these problems are nevertheless observed by this science), but hence here we can speak about the fact that the classic cultural model of the Age of the Enlightenment doesn't "work" anymore and about the correlation between the classics and deconstruction.

II. Методология гуманитарного знания

Т. А. Чебанюк

Комсомольский-на-Амуре государственный технический университет

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ КУЛЬТУРОЛОГИИ КАК МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОЙ ОБЛАСТИ ЗНАНИЯ

Со времени введения культурологии в номенклатуру научных специальностей ученые, активно включившиеся в процесс поиска всех необходимых атрибутов науки, определения объема и структуры ее знания, пришли только к одному знаменателю: культурология — интегративная наука, систематизирующая знания, накопленные науками гуманитарными.

До сих пор отсутствует единая теоретическая модель культурологии, не решенными остаются значимые для каждой науки проблемы: определение предмета, т. е. собственной оригинальной объектности, теоретико-методологической базы и места в системе социально-гуманитарных знаний. Большинство авторов учебников культурологии, не давая определения предмета, перечисляют предметные области культурологического знания: генезис культуры, традиции, нормы, структура, функции, типология, историческая динамика, не обосновывая критерии и параметры, по которым они выделяются. В результате сложилась ситуация, при которой, как отмечает В. М. Розин, «нет одной культурологии»¹, их существует столько, сколько существует крупных ученых в этой области: культурология от А. И. Пигалева, Н. Г. Багдасарян, А. Я. Флиера, А. С. Кармина, П. С. Гуревича, добавим — самого В. М. Розина и т. д. Это обстоятельство может быть объяснено феноменальной сущностью самой культуры, которая есть условие и способ существования человека, то, в чем человек являет себя человеком.

При этом исследователи, говоря о концептуальной сущности, структуре культурологии как самостоятельной области знаний, чаще всего или «социологизируют», или «философируют» ее содержание. Так, А. Я. Флиер, полагая, что культурология — «наука о ценностно детерминированных основаниях социальной консолидации людей и способах осуществления коллективного характера их жизнедеятельности...»², делает социологический акцент в обозначении ее предметной области. С философской позиции предмет культурологии определяет А. И. Пигалев: «Культурология — гуманитарная дисциплина, изучающая общие, преимущественно философские аспекты возникновения и развития культуры, взаимодействия культур между собой»³. Разработке «философских оснований культурологии» посвящены работы ряда ученых Российского института культурологии.

Распространенным ответом на вопрос о предмете культурологического знания является следующий: культура как целое. Однако, как справедливо отмечает Э. А. Орлова,

¹ Розин В. М. Культурология: Учебник. М., 2003. С. 58.

² Флиер А. Я. Культурология для культурологов: Учебное пособие для магистрантов и аспирантов, докторантов и соискателей, а также преподавателей культурологии. М., 2000. С. 37.

³ Пигалев А. И. Культура как целостность (методологические аспекты). Волгоград, 2001. С. 23.

культура «не имеет монолитного объективного обозначаемого, но представляет собой обобщающую категорию, объединяющую разнородные множества искусственных объектов»⁴. Поэтому следует говорить о целостности системы культуры, которую необходимо мотивировать, выявить исходные, взаимосвязанные и взаимообусловленные компоненты ее структуры.

Культура в своей глубинной сущности есть развернутое во времени самоосуществление человека, его бытия. Исследование субъекта в его сущностных характеристиках, — полагает Э. В. Сайко, «становится необходимым условием не только для понимания и объяснения саморазвития-развития общества в пространственно-временном континууме социальной эволюции, но и в познания человека как явления этой эволюции в его самоопределении, самопознании и самореализации»⁵. Сущность культуры обнаруживается только в творящем ее субъекте. Жизнь человека пронизана процессом самоорганизации, и в этом процессе общее, историческое и конкретно-эмпирическое становятся фактами духовного опыта человека, а духовный опыт личности переводится в общий, эпохальный план. Этот процесс, безусловно, ценностно определен, так как человеческая деятельность закономерно предполагает постановку цели и задач, заключает в себе ценностную мотивировку их решения. Поэтому культурология может изучать «мир в контексте его (человека. — Т. Ч.) культурного существования, т. е. со стороны того, чем этот мир является для человека, каким смыслом он наполнен. Она изучает системный объект — культуру как человеческое оформление существования, как утонченную и исполненную разума форму жизни, результат духовной и практической деятельности»⁶, — пишет С. Я. Левит. Таким образом, предметом культурологии, определяющим ее структурное ядро, может стать сам субъект культуры, процесс его смыслополагающей деятельности, интерпретации себя и мира во времени и пространстве.

Следующей задачей последовательного структурирования культурологии как науки является определение типов познавательных ориентаций или парадигм в исследовании человека как субъекта культуры и объекта саморефлексии. Можно предположить три познавательные парадигмы: философско-теоретическую, теоретико-методологическую и историческую. Вслед за этим можно гипотетически определить основные исследовательские сферы культурологической области знания или особые «категориальные пространства», позволяющие обеспечить системность в изучении ее предмета:

- антропосоциокультурогенез, выявляющий уникальные способности человека к саморефлексии и целесообразной деятельности;
- культура как способ жизнедеятельности человека;
- культура как способ коммуникации;
- культура как образ жизни;

⁴ Орлова Э. А. Культурная антропология в XX веке: объяснение униформности и многообразия культурных феноменов // Культура: теории и проблемы. М., 1995. С. 110.

⁵ Сайко Э. В. Субъект и субъектная составляющая в становлении и культурно-историческом выполнении пространственно-временного континуума социума // Человек как субъект культуры. М., 2002. С. 16.

⁶ Левит С. Я. Культурология как интегративная область знаний // Культурология. XX век. Антология. М., 1995. С. 654.

- культура как семиотическое пространство человека;
- ценности, творческий потенциал человека, его креативное начало, формы культурной деятельности;
- нормы, традиции, новации, социокультурная стратификация, формы и способы социокультурной идентификации человека;
- культурные механизмы взаимодействия человека и общества;
- ментальность русской культуры и менталитет русского человека;
- картина мира, смена культурных парадигм и динамика культурно-исторических типов человека;
- пространство и время человека разных исторических эпох.

В отношении двух последних «категориальных пространств» следует сделать принципиальное уточнение. Культурно-историческую эпоху можно исследовать в разных дискурсах: мировоззренческом, ценностно-смысловом, нормативном, коммуникативном, каждый из которых будет, условно говоря, локальным дискурсом. Между тем каждая эпоха как целостная многоуровневая система обладает антропологическим социокультурным статусом, детерминированным особым «измерением» — человеком. Приближение к этому измерению определяет методологическую стратегию культурологического исследования — культурно-антропологический подход. История культуры в такой методологической позиции может быть рассмотрена как процесс постижения человеком своей сущности, освоения мира, т. е. процесс становления человеческого сознания и социокультурной практики. В конечном итоге культурология должна выйти на объяснение условий, смысла, способа, закономерностей осуществления человека в культуре, следовательно, постижение культурных феноменов, универсалий, явлений, определения закономерностей функционирования и развития культуры.

Следующей процедурой должно стать определение теоретико-методологического аппарата культурологической области знаний, т. е. поиски методов, адекватных ее специфике. При этом надо помнить об интегративной или междисциплинарной природе культурологического знания. Междисциплинарность как методологическая основа культурологии была концептуально осмыслена в 1997 году Е. Я. Александровой и И. М. Быховской. По их мнению, культурология рассматривает «культуру как специальный предмет анализа, интегрирующего многообразные данные о культурных феноменах с целью выявления закономерностей их генезиса, функционирования, раскрытия базовых культурообразующих оснований, динамики, особенностей типов деятельности»⁷.

Культура является предметом исследования целого ряда гуманитарных наук, что имеет и свои плюсы, и свои минусы. Безусловно, и история, и философия, и социология, и другие науки за время своего существования выработали значительный объем знаний о культуре в рамках теоретико-методологических возможностей своих дисциплин. Однако эти знания — специализированы, они репрезентируют отдельные аспекты культуры и не дают целостного о ней представления. Необходимость в интегрирующей науке, которая смогла бы сформировать общий взгляд на культуру, ее сущность, функции в обществе, закономерности развития,

⁷ Александрова Е. Я., Быховская И. М. Апология культурологии: опыт рефлексии становления научной дисциплины // *Общественные науки и современность*. 1997. № 3. С. 34.

выработать новую методологию исследований, возникла закономерно. Даже гипотетически наука о культуре не могла быть не междисциплинарной. Культурология интегрирует накопленные знания в области смежных наук, которые, по замечанию С. Н. Иконниковой, являются «не только ее питательной средой, но и необходимым фундаментом»⁸. Она систематизирует знания в области гуманитарных наук, формирует единый смысловой контекст, выявляет структуры культурных феноменов, динамику их изменений, моделирует картину мира и человека в национальных культурах на разных этапах исторического развития. Как интегративная область знаний она, безусловно, имеет более значимые возможности в исследовании культуры как целостной системы.

Однако представления об интегративности культурологии как теоретико-методологической ее природе необходимо отличать от представлений о «суммарности» гуманитарных наук, образующих культурологическую область знания, о которой по-прежнему говорят ученые: философы, историки, социологи. Так, В. М. Межуев полагает, что культурология — это «некоторое суммарное обозначение целого комплекса разных наук, изучающих культурное поведение человека и человеческих общностей на разных этапах их исторического существования»⁹. В качестве возражения можно привести известное высказывание С. И. Великовского, которое прозвучало еще в 1984 году на симпозиуме «Междисциплинарные исследования истории культуры»: «... ученые, работающие с памятниками культуры... зачастую... убеждены, будто простое накопление разрозненных результатов на отдельных узких участках знания о культуре в конце концов даст, как в чудесной сказке, вожделенную сводную культурологию»¹⁰.

Культурология не претендует на тотальное объединение социальных и гуманитарных наук на основе идеальной междисциплинарности, иерархии и единой теоретико-методологической позиции, хотя в процессе ее становления как науки, определения ее места в системе гуманитарного знания подобные соблазны возникали. Речь должна идти не о некой совокупности теоретико-методологических технологий, а о качественном перефигурировании способов получения научного знания. Эта же мысль звучит в статье А. Я. Ястребицкой, которая пишет: «Оформляющийся сегодня дисциплинарный консенсус истории, гуманитарных и социальных наук предполагает принципиально иной характер исследовательского сознания и мышления. Он исключает какую-то ни было дисциплинарную иерархию и методико-методологическую унификацию. Он ориентирован на стереоскопичность видения изучаемых объектов, феноменов и многосторонность их дисциплинарных толкований, достигаемых в индивидуальном процессе интеллектуального междисциплинарного диалога»¹¹. В культурологическом исследовании используются лишь методы, способные решать задачи

⁸ Иконникова С. Н. История культурологических теорий: Учебное пособие в трех частях. Ч. 1: Теоретические проблемы культурологии. СПб., 2001. С. 24.

⁹ Межуев В. М. Классическая модель культуры: проблема культуры в философии Нового времени // Культура: теории и проблемы. М., 1995. С. 8.

¹⁰ Великовский С. И. Культура как полагание смысла // Одиссей: Человек в истории. Исследования по социальной истории и истории культуры. М., 1989. С. 17.

¹¹ Ястребицкая А. Я. О культур-диалогической природе историографического // Выбор метода: Изучение культуры в России 1990-х годов. М., 2001. С. 58–59.

комплексного уровня познания. Возвращаясь к сказанному, заметим, что такой междисциплинарной комплексной проблемой может стать проблема человека в обществе.

В понимании междисциплинарности культурологии следует отметить три момента: во-первых, она использует результаты исследования ряда дисциплинарных областей, таких как история, социальная и культурная антропология, социология, психология, философия культуры и др.; во-вторых, применяет методы этих наук с учетом их возможности решать аналитические задачи культурологического плана; в-третьих, актуализирует те или иные методы социальных и гуманитарных наук. Чаще всего приемы сложившихся методов интегрируются в методологический комплекс и трансформируются, рождая новую инструментальную методологическую целостность. Каждый метод, к которому прибегает исследователь культуры, «теряет прежний характер самодостаточности, но приобретает качество взаимодополнительности, особой сопряженности с другими познавательными принципами, процедурами, приемами анализа, что позволяет культурологическому исследованию отображать свой сверхсложный объект — культуру»¹², — отмечает Г. А. Аванесова в словарной статье.

Однако рассуждения о некоем едином культурологическом методе в изучении культуры все же до сих пор существуют. Так, А. А. Оганов и И. Г. Хангельдиева пишут о том, что «культурологический метод представляет собой интегративный метод анализа, ближе всего тяготеющего к историко-философской традиции, в рамках которого происходит описание, обобщение и систематизация данных эмпирических исследований культуры»¹³. Вместе с тем объяснения этой «кентаврической» природы культурологического метода авторы не дают.

На наш взгляд, можно говорить о культурологическом подходе к исследованию исторических проблем, при котором исторические факты и процессы подвергаются культурологической проблематизации не как последовательность фактов, а как процесс становления человеческого сознания, постижения человеком своей сущности, освоения мира, становления пространственно-временного континуума, социокультурной практики. Во введении к сборнику статей «Культура и история: Славянский мир» сформулирована культурологическая методологическая позиция по отношению к истории: «История как реальный процесс может оказаться внутри культуры. Материал истории служит для культуры предметом интеллектуального созерцания: отрефлексированные события исторического процесса становятся частью индивидуального и общественного сознания эпохи, ее культуры»¹⁴.

Вместе с тем междисциплинарный подход к изучению культуры возможен «лишь на базе общетеоретической концепции, выступающей в качестве интегративной методологической основы, объединяющей все многообразие аспектов изучения культуры в целостную систему». Следует отметить, что усилия виднейших российских исследователей (Е. Я. Александрова, И. М. Быховская, С. Н. Иконникова, Г. А. Аванесова, А. И. Пигалев, А. Я. Флиер и др.) сосредоточены именно на поисках общетеоретической стратегии, могущей определить концептуальную основу интеграции методов гуманитарных наук в исследованиях

¹² Культурология. XX век. Словарь. СПб., 1997. С. 282.

¹³ Оганов А. А., Хангельдиева И. Г. Теория культуры: Учебное пособие. М., 2001. С. 65–66.

¹⁴ Свирида И. И. Человек в контексте культуры // Человек в контексте культуры: Славянский мир. М., 1995. С. 6–7.

культуры. На наш взгляд, основой процедуры интеграции может стать такая «культурологическая проблематизация» исследовательского материала, которую обеспечивает культурно-атропологический подход в изучении человека и мира. Подход и метод мы различаем следующим образом: подход отвечает на вопрос: как, с каких позиций, в каком исследовательском алгоритме познавать? Метод же дает необходимый инструментарий, способы и приемы познания.

Культурно-атропологический подход имеет дело преимущественно с культурно-историческим, условно говоря, «готовым» эмпирическим материалом. Вместе с тем он не возможен без более широкого теоретического контекста, объясняющего смысл, содержание, общий механизм и этапы развития человека в истории в целом. При всей противоречивости и сложности культура на всех этапах своего развития творит «фиксированную» модель человека в системе умозрительных представлений, теорий, концепций (идеал человека), в конкретно-чувственных образах (художественные тексты), в типе общественной и частной практики. «Фиксированная модель» человека в культуре может рассматриваться как тип человека, который выражает стержневую идею эпохи, заключает в себе ее духовно-ценностное ядро, преломляет национальные и ментальные особенности исторического человека. Только в человеке репрезентируются социокультурные смыслы исторических эпох, и только через человека они могут быть поняты и осмыслены. Культурно-атропологический подход позволяет приблизиться к уяснению «человеческого смысла» в истории. В этом смысле моделирование динамики культуры возможно через тип человека, являющийся основанием ее потенциальных возможностей.

Кроме того, смысловая конструкция того целого, которое мы называем культурой, во всей полноте обнажается только в человеке как субъекте, творящем социокультурную реальность. Культурно-атропологический подход ориентирует исследователя на выявление исторических смыслов эпохи в человеке и через человека. Значимо, что в современных работах актуализируется осмысление исторического процесса через «сам факт существования человека», при котором «человек выступает главным действующим лицом истории», а «все остальные действующие силы, участвующие в ее совершении, так или иначе производны от человека»¹⁵.

Все сказанное касается методологической стратегии, однако в культурологии еще не сформировались операциональный аппарат и методика культурно-атропологических исследований. В этой связи следует сформулировать несколько методологических позиций.

1. Человек той или иной эпохи должен быть понят во всей множественности его связей с миром. Исходным условием для этой исследовательской процедуры является признание его «встроенности» в целостность мира: природно-космическую, социальную и историческую. Любые позитивно возможные действия индивида (мысль, слово, социальная практика) неизбежно являются социокультурным отражением и индивидуальным преломлением общественных потребностей и запросов эпохи. Они уже по своей природе детерминированы и фактом исторического существования человека, и его принадлежностью к человеческой

¹⁵ Злобин Н. С., Туровский М. Б. Культура, личность, история // Постижение культуры. Концепции, дискуссии, диалоги. Вып. 3–4. М., 1995. С. 19.

общности: «В своих действиях, направляемых его собственным сознанием и волей, человек выступает как персонификация сознания и воли общности».

2. Необходимо понимать, что человек в культуре может быть представлен в качестве исследовательской модели, в которой конкретно-эмпирическая «многоликость» человеческой жизни в ее интеллектуальной, социальной и личностной составляющих неизбежно обобщается, формализуется.

3. Моделирование типа человека может быть осуществлено через анализ системы устанавливаемых человеком единственно возможных в тех или иных социокультурных условиях связей с жизненно-бытийными сферами (природно-космической, социально-политической, исторической) и с самим собою. Их совокупность может быть обозначена как ценностно-смысловой универсум. Проекции в универсум репрезентируют ценности эпохи, обозначают смыслодержающие и смыслоразличительные ориентиры человека, уровень его самоопределения и социокультурной идентификации. Способ и свойства устанавливаемых человеком связей с Космосом, Богом, Природой, Историей, Государством, Обществом, Другими людьми и собственным «Я» наполняют его системные характеристики конкретным культурно-историческим смыслом. Они становятся «мировоззренческими основаниями» человека¹⁶, «мерой овладения человека самим собой»¹⁷ и способом гармонизации существования в природных, общественных и личностных связях.

4. Тип (технология) отношения человека к жизни и социокультурный способ существования в динамике детерминируют выбор «инструмента», с помощью которого реализуются связи человека с миром. Исторически сложившимися «инструментами» — посредниками между человеком и миром являются Мысль, оформляющаяся в философские, социальные, нравственные системы, Слово и Действие, реализующие дискурсы Мысли и Слова. Модель выбора «инструмента» зависит от многих исторических условий и является системно-структурным показателем внутренней логики и динамики социокультурного типа человека.

Вместе с тем важно заметить, что культурология не может претендовать на некий универсальный метод или на единый методологический канон, или даже на методологические унификации. Однако и эта логическая позиция на практике может оказаться трудно осуществимой. П. Бурдье писал о принципиальных трудностях междисциплинарности в социально-гуманитарных исследованиях: «Встреча двух дисциплин — это встреча двух личных историй, а следовательно, двух разных культур; каждая расшифровывает то, что говорит другая, исходя из собственного культурного кода»¹⁸. Вместе с тем следует иметь в виду, что культура представляет собой систему высокой или даже сверхвысокой сложности (многоуровневость, множественность культурных форм и их взаимодействий). Поэтому в ее исследовании неизбежна формализация культурного материала, отвлечение от живой сложности. Описание системы всегда будет, по мнению Ю. М. Лотмана, более организованным, чем сам объект описания, то есть в описании системы любой сложности неизбежно происходит повышение меры ее организованности.

¹⁶ Соловьев Э. Ю. *Прошлое толкует нас: Очерки по истории философии и культуры*. М., 1991. С. 48.

¹⁷ Давыдов Ю. Н. *Культура — природа — традиция // Традиция в истории культуры*. М., 1978. С. 55.

¹⁸ Бурдье П. *Начала*. М., 1994. С. 156.

Тем не менее, определенный алгоритм культурологического исследования, представляющий собой некую закономерную последовательность шагов анализа, можно выстроить. Он представляет несколько исследовательских актов, обуславливающих применение различных методологических приемов и процедур (методов) и подходов:

— дифференциацию феноменов культуры, которая позволяет выявить их историческую и социальную значимость, символическую и знаковую ценность и которая может быть осуществлена с помощью семиотического, информационно-семиотического методов, исторического и ценностного подходов;

— сравнение и сопоставление феноменов культуры, диктующие обращение к сравнительно-историческому, историко-типологическому, системному и другим методам;

— интеграцию, осмысление и интерпретацию изучаемых культурных артефактов и явлений, которая может быть обеспечена с помощью применения приемов структурно-функционального, системного структурно-семиотического, феноменологического, герменевтического и других методов, социального, исторического, психологического подходов;

— выявление динамики культурных феноменов, явлений и процессов, предполагающее применение системно-синергетического метода, исторического подхода.

Выбор метода в идеальной ситуации зависит от ряда условий.

1. Предметного поля исследования, его содержания и культурно-исторических границ. Предметное поле может определяться изучением:

— артефактов культуры как в историческом аспекте, так и на современном этапе ее развития;

— явлений, универсалий культуры, процессов, определяющих сущностные основы культуры, закономерности ее динамики.

2. Временного интервала: синхронического или диахронического.

3. Междисциплинарного видения предмета исследования.

4. Цели, которую ставит перед собой исследователь.

5. Гипотезы исследования, которая должна в процессе анализа или найти свое научное обоснование, подтверждение, или, что бывает крайне редко, — опровержение.

Одним из главных условий формирования методологического аппарата и успешности осуществляемого культурологического исследования является, на наш взгляд, понимание самим исследователем культуры как сложной, противоречивой, саморазвивающейся системы, обладающей внутренней логикой. Именно внутреннюю логику культуры, ее явлений и процессов исследователь должен понять и зафиксировать. Здесь «необходима существенная оговорка. В гуманитарных науках, — полагал Ю. М. Лотман, — часто приходится сталкиваться с утверждением, что точная методика работы, определенные правила анализа ограничивают творческие возможности исследователя»¹⁹. На эту заявку исследователь дал весьма характерное опровержение: «Позволительно спросить: неужели знание формул, наличие алгоритмов, по которым решается данная задача, делают математика более связанным и менее творчески активным, чем человека, не имеющего представления о формулах»²⁰? Исследователь считал, что основой работы ученого-гуманитария, как и любого ученого, познающего общество,

¹⁹ Лотман Ю. М. Анализ поэтического текста // Ю. М. Лотман О поэтах и поэзии. СПб., 1996. С. 20.

²⁰ Лотман Ю. М. Анализ поэтического текста. С. 20.

человека, культуру, должна стать достаточно строгая, «типовая методика анализа»: «Добиваясь определенных результатов, ученый вырабатывает и некоторые фиксированные методы анализа, исследовательские алгоритмы, которые делают его результат повторимым. Именно сумма этого повторимого исследовательского опыта составляет научную методику»²¹.

Вместе с тем следует отметить и неизбежность субъективированной методологической позиции для любого исследователя культуры. Кроме «легитимации знания, предъявляемого сообществу», исследователь-интеллектуал должен обладать «пониманием исторической и культурной сконструированности, относительности получаемых результатов»²², — полагает Г. И. Зверева.

Культурология применяет несколько методологических парадигм, сложившихся в истории изучения культуры. Под парадигмой следует понимать отрефлексированные теоретико-методологические представления. В исследовательском процессе, как правило, используются приемы нескольких методов, входящих в теоретико-методологические парадигмы. Первую из них следует отнести к классической, сформировавшейся в рамках этнографической научно-теоретической школы. Ее основу определяют сравнительные процедуры, обусловившие сложение сравнительно-исторического, историко-типологического и историко-генетического методов.

Сравнительно-исторический метод, как полагает Ф. Боас, основатель школы культурной антропологии в США, «ищет причины несомненно схожих и повсеместных явлений и вместе с тем лелеет честолюбивую мечту открыть законы и дать единую картину эволюции человеческого общества...»²³ Сравнительно-исторический метод, опирающийся на сравнительно-сопоставительные процедуры в анализе фактов на достаточно протяженном отрезке исторического времени либо на синхронистическом уровне, ориентирован на выявление и обоснование общности тех или иных артефактов, явлений, культурных характеристик в разных культурах, например, мифов, табу, анимизма, фетишизма и др. Стратегия метода — через сравнение, сопоставление культурных явлений выявить некоторые закономерности или общие законы развития человечества, истории и культуры, ответить на вопросы «откуда взялись универсальные формы культуры и как утвердились в разных культурах»²⁴.

Историко-типологический метод относят к разновидности компаративистских исследований. Применение историко-типологического метода предполагает своей целью построение различного уровня типологических конструкций, моделей, объясняющих или общим происхождением, или общей морфологической структурой, или функцией культурные формы, культурные системы, культурно-исторические процессы. Становление типологических методик анализа связано с работами М. Вебера, П. Сорокина.

²¹ Там же. С. 20.

²² Зверева Г. И. Роль познавательных «поворотов» второй половины XX века в современных российских исследованиях культуры // Выбор метода: изучение культуры в России 1990-х годов. М., 2001. С. 15.

²³ Боас Ф. Границы сравнительного метода в антропологии // Антология исследований культуры. Т.1. Интерпретация культуры. СПб., 1997. С. 514.

²⁴ Там же. С. 510.

Классическую парадигму репрезентирует психоаналитический метод в исследованиях культуры, сложившийся в конце XIX — начале XX века на основании психоанализа — учения, разработанного З. Фрейдом, дополненного и развернутого К. Юнгом, Э. Нойманном, К. Хорни, О. Ранком, Э. Фроммом и другими. Психоаналитический метод в исследованиях культуры понимается как совокупность приемов, раскрывающих психологическую обусловленность культурогенеза, социокультурных явлений и процессов, религии, творчества и др. Психоанализ как средство анализа культуры осуществляется в двух алгоритмах, которые условно можно обозначить как «фрейдовский» и «юнговский» алгоритмы. Основу первого алгоритма определяет теория личного бессознательного и связанный с ним подсознательный комплекс, обозначенный З. Фрейдом «Эдиповым комплексом». Основу второго — теория коллективного бессознательного, которое, по мнению К. Юнга, выталкивает на поверхность сознания человека пережитое человечеством на ранних этапах его становления в форме типически превращенных формул — архетипов и символов.

Новая парадигма сложилась к середине XX века на основе функционализма Б. Малиновского и структурализма, под которым понимают ограниченный в своих возможностях собственно структурализм, структурно-функциональный или структурно-семиотический метод. Основу структурного анализа обуславливает процесс выявления структуры того или иного явления культуры как относительно устойчивой совокупности отношений элементов. Задачей структурного анализа становится выявление стоящего за многообразием культурных текстов их структурного единства, порожденного универсальными для культур правилами образования культурных форм. Под структурно-функциональным методом в исследовании общества, социума, культуры традиционно понимают анализ системно-организованной целостности, в которой каждый элемент имеет функциональное значение (функцию внутри целостности). Акцент в подходе к культуре делается на функционировании структурных элементов системы, выявлении их устойчивых внутренних и внешних отношений, репрезентированных бинарными оппозициями и определяющих существенные признаки объекта. В применении структурно-семиотического метода акцент делается на значении тех или иных функций элементов системы, их пересемантизации в процессе изменения функций, выявлении внутренне коррелятивных отношений между элементами культурных феноменов, имеющих знаковый характер и рассматриваемых как языки или тексты. Методологический акцент делается на том, что текст следует рассматривать как особым образом организованную семиотическую структуру. Сюда же относится семиотика, которая ориентирует исследователя на понимание культуры как мира смыслов и значений. Она дает возможность исследователю проследить превращение артефакта, явления в знак, выявить его семантическое наполнение и пути превращения в символ.

Семиотическое рассмотрение текстов культуры сопряжено с информационным подходом. Любая знаковая ситуация может существовать только в коммуникационном потоке и по своей природе является информационной. И обратно: одним из условий функционирования коммуникативной системы является знак, система знаков как необходимое средство кодирования, хранения, передачи и декодирования информации. Таким образом, знак в культуре выступает в качестве инструмента передачи информации. Собственная специфика информационного подхода к анализу культуры заключается в том, чтобы выявить одну

из качественных характеристик культуры как формы передачи, закрепления, хранения и использования информации. Культура в ключе семиотически-информационной интерпретации рассматривается как знаки и совокупность знаков (текстов), в которой зашифрована информация (духовная, социальная, историческая и др.).

Новая парадигма репрезентирована системно-синергетическим методом, рассматривающим культуру как сложную, открытую и саморазвивающуюся систему, находящуюся в неустойчивом положении; а динамику культуры как смену двух состояний: гармонии, порядка — Космоса и беспорядка — Хаоса, мера которого определяется энтропией, через флуктуацию (нарушения, изменения), бифуркацию (критическую форму перехода), аттрактор (режим, состояние, к которому тяготеет система). В этой связи синергетика видит мотивации процесса развития культуры в ней самой. Основная задача синергетического анализа культуры, как полагал М. С. Каган, — «найти в недрах культуры движущие ее силы развития»²⁵, специфические и имманентно (внутренне) присущие ей силы.

Сюда же относят философские практики понимания и интерпретации текста — феноменологию и герменевтику. Концептуальной позицией герменевтики является вживание в текст автора, вчувствование в субъективность автора и воспроизведение его творческой мысли, а следовательно, в его внутренний мир. Результатом герменевтической процедуры должно стать преодоление дистанции между минувшей эпохой и интерпретатором. В рамках этой методологической системы сформировался субъективизм в интерпретации культурных текстов, который усилился в следующих за ним методологических процедурах, представленных в новейшей постструктуралистической методологической парадигме.

Она сложилась в постмодернистских рефлексиях и репрезентирована деконструкцией, продолжающей традицию интерпретации текста, теоретически ориентированную на такую позицию, при которой исследователь должен избежать навязывания тому или иному тексту собственных смыслов, не дать тексту конечную интерпретацию, деконструировать собственную жажду власти, отыскать в нем смысловую множественность. Дискурсивные постмодернистские практики направлены на выявление процессов осуществления в том или ином культурном артефакте, *тексте жажды власти*, властного управления.

Т. А. Chebanyuk

Methodological Grounds of Culture Studies as Interdisciplinary Sphere of Knowledge

Fundamental theoretical and methodological problems, caused by the necessity to determine the subject of cultural research, its methodological bases as an integrative science and its position in humanitarian disciplines, are presented. Definition of culture is discussed, as well as their criteria and subject spheres of knowledge, providing a systematic approach to the main objective — the man as subject of culture, the process of his meaningful activity, the interpretation of himself and the world in spatial and temporal continuum. Integration of knowledge and methodologies are analyzed. Possible role of anthropological approach in cultural studies is presented.

²⁵ Каган М.С. Философия культуры. — СПб., 1996. — С. 321.

ПРОКРЕАЦИОННО-ДЕЯТЕЛЬНОСТНЫЙ ПОДХОД К ПОСТРОЕНИЮ КОНЦЕПЦИИ КУЛЬТУРЫ

Преамбула

Известно, что труднее всего «приметить слона». Так же обстоит дело с **проблемой существования европейской (западной) культуры**².

Титульные нации Европы динамично и неуклонно замещаются соседями, принадлежащими традиционным культурам. Европейское, в широком смысле, сообщество (включая США и Израиль) с некоторого момента утратило прокреационную состоятельность. Детские коляски оказываются мощнее танковых армий и баллистических ракет. К этому, конечно, можно фаталистически относиться «как к погоде», но от нее, как показывает новейшая история, не спасает даже «ядерный зонтик». На наших глазах процесс ухода Запада с исторической арены, ранее доступный восприятию лишь избранных теоретиков (Шпенглер, Тойнби, Фукуяма), начинает оформляться в заметные на повседневном уровне явления. Ни технические, ни экономические, ни политические, ни военные, ни медицинские средства не соразмерны процессу и не переламывают тенденцию.

Ниже мы постараемся показать, что единственной надеждой для носителей европейской культуры на сохранение «места под солнцем» оказывается, как ни парадоксально, культурология, эта, казалось бы, сугубо описательная дисциплина, не без труда завоевывающая в академической «табели о рангах» статус науки. Именно в пространстве постнеклассической культурологии удастся выявить причины протекающих на европейских просторах процессов, наметить, обосновать, спроектировать и скоординировать масштабные действия по преодолению **прокреационного кризиса Европы**.

Особо отметим, что предлагаемые к разработке средства ни в коей мере **не являются оружием**, поскольку они предназначены не для воздействия на геополитических оппонентов Европейского сообщества, а только на самого коллективного субъекта — носителя европейской культуры. Они не противоречат никаким миротворческим идеям и практикам.

Предлагается разработать и актуализировать **функционалистскую парадигму европейской (западной) культуры**, отвечающую на вопрос «ЗАЧЕМ?» концепцией прокреационной деятельности коллективного субъекта.

Неоднозначность молчания

Одним из прямых последствий Второй мировой войны и неутраченного передела Восточной Европы явилось культурное табу новейшего европейского менталитета на внимание

¹ Жизневоспроизводящий, предшествующий и способствующий воспроизводству жизни. (*Примеч. авт.*)

² Уже в среднесрочной перспективе. — (*Примеч. авт.*)

к расовым вопросам³. Вследствие этого не сформировался современный операционально состоятельный дискурс⁴, позволяющий дифференцированно анализировать демографическую ситуацию в контексте широко развернутых социальных преобразований с их лишь постепенно проявляющимися, зачастую неожиданными, последствиями. В результате не сформировался соответствующий научный предмет. Общественные науки европоориентированного мира оказались не готовы обеспечить стратегов адекватными концепциями, эффективными средствами анализа и синтеза обсуждаемой ситуации и/или рекомендациями. Поэтому не была подготовлена база для строительства практико-ориентированного социального института, ответственного за послевоенный демографический *status quo* и стратегию демографической динамики. Таким образом, отсутствие дискурса как пространства теоретического анализа не позволило сконструировать механизмы стабилизации.

Выдвигать столь сильное утверждение позволяет отсутствие примеров построения и осуществления эффективных гражданских демографических стратегий в ответ на целенаправленно создаваемые внешними силами нарушения сложившегося под действием местных условий этнического баланса. Инспирируемые извне количественные изменения, лежащие ниже порога восприятия общественного сознания, перетекают в качественные подвижки социально-политической ситуации в экономически значимых и жизненно важных регионах ряда европейских стран, уязвимость которых для внешнего давления возрастет до критического уровня. Заманчивое для доминирующего (в тот или иной исторический момент) оппонента силовое решение локального этнического конфликта чревато гуманитарными катастрофами (пример — трагедия Югославии).

Возникает вопрос: почему отсутствие развитого прокреационного дискурса создает катастрофические условия для одних персонажей геополитического плацдарма и вполне приемлемые — для других? В самом деле, по прогнозу иорданского социолога и журналиста Файада Хусейна⁵, к 2025 г. численность мусульман в мире уверенно превзойдет численность народов христианской культуры: 30% против 26% (в 2000 г. было всего 19,2% против 29,9%). Если и можно сомневаться в конкретных цифрах, то общая тенденция представляется правдоподобной. Поскольку процесс ассимиляции мусульман в Европе не наблюдается, разворачивающиеся сегодня процессы европейской интеграции, стимулирующие пространственно-географическую мобильность населения, представляются неоднозначными в отношении стабильности региона.

Глубинные причины наблюдаемых явлений состоят в том, что по мере однонаправленного развития цивилизации (т. е. «прогресса», в котором с точки зрения обсуждаемой проблемы важен аспект *оискусствления*) естественные аспекты бытия человека вытесняются

³ Расизм в языке социальных наук / Под ред. В. Воронкова, О. Карпенко, А. Осипова. СПб., 2002.

⁴ «...Дискурс — это, во-первых, указание на определенный подход к изучению, во-вторых, выражение в языке интересующего исследователя явления... в-третьих, дискурс позволяет понять, как исследователь считает возможным воздействовать (влиять) на рассматриваемое им явление» // Розин В. М. Здоровье как философская и социально-психологическая проблема // Философия здоровья / Под ред. О. Е. Баксанского и др. М., 2001. С. 34–60.

⁵ Латухина К. Будет ли «Аль-Каида» править миром. Все ясно. // <http://vy.sf-online.ru>. 2005, № 36 (46). С. 26–28.

и деградируют. Это относится и к прокреационному механизму любого народа. Конечно же, имеется в виду не столько биологическая способность иметь потомство (которая в любом обществе используется далеко не полностью), сколько консервативная в своей основе совокупность народных традиций и обыкновений, мажорируемая прямыми и косвенными мерами государственного регулирования. Европейское сообщество дальше других продвинулось по пути оискусствления человеческого бытия. Степень подавленности его естественной прокреационной функции ясно отражается в зеркале официальной демографической статистики: уже давно воспроизводство коренного европейского населения перестало быть расширенным. В России данный процесс начал проявляться в годы революции и демонстрирует четко выраженные демографические провалы в периоды войн и подстегивающих прогресс поворотов государственной политики⁶.

Геостратегические оппоненты европоориентированного мира сохранили естественный прокреационный механизм, в то время как Европа его утратила. «Обогнав» остальной мир, она оказалась перед дилеммой: разделить участь Римской и Византийской империй или срочно протезировать собственный прокреационный механизм. Базовым элементом проекта такого «протеза» и является прокреационный дискурс, ибо затруднительно проектировать то, для выражения чего не найдены общеупотребительные термины, дефиниции, представления и понятия.

От социологии действия к методологии деятельности

Говоря о сути человеческого бытия, философия указывает, что специфическим человеческим способом существования в мире является деятельность вообще, интегральная деятельность, жизнедеятельность в самом глубоком смысле этого слова.

Сарансков В. Е., Грузина Е. С.⁷

Деятельность есть способ существования социума — носителя культуры. По-видимому, она есть одна из «вечных тем» любой науки о человеке. В 2001 году журнал «Вопросы философии» посвятил ей два номера (№ 2–3). В статьях видных современных психологов, философов, методологов, антропологов показано, что выдвигавшиеся против деятельностного подхода возражения⁸ могут быть интерпретированы как точки роста. Выборка авторов свидетельствует о реализации де-факто полипредметного подхода к теме, который имеет все

⁶ Башлачев В. А. Демография: Русский прорыв. Независимое исследование. М., 2004.

⁷ Сарансков В. Е., Грузина Е. С. Качество жизни: к вопросу о сущности и содержании понятия // Сб. науч. ст. ко II Международному форуму «Качество жизни: содружество науки, власти, бизнеса и общества» / Под ред. А. Г. Тюрикова и др. М., 2005. С. 130–142.

⁸ 1) Связанность с определенной интерпретацией идей Маркса, имя которого в последнее время представляется массовому сознанию дискредитированным, 2) ограниченность ряда конкретных деятельностных теорий прошлых лет, 3) нерешенность вопроса о совместимости деятельностного подхода с феноменологией, экологией и рядом других новых направлений философской мысли. // Лекторский В. А. Деятельностный подход: смерть или возрождение? // Вопросы философии. 2001, № 2. С. 56–65.

шансы перерасти в межпредметный — когда в исследовательских программах начнут сочетаться аппараты различных наук.

Отметим еще, что до последнего времени оставался в относительной тени социологический аспект деятельности (судя, например, по упомянутой журнальной подборке), хотя достаточно широко известны работы по названной проблеме Парсонса, Хабермаса, Парето, Эрроу и других крупных социологов.

Фиксация проблемного поля

...единство нашего общества не может быть найдено ни во внутренних правилах его функционирования, ни в его сущности, ни в его месте в длительном процессе эволюции, а только в его способности производить самого себя.

Турен А.⁹

В последнее время становятся очевидными общественно-значимые проблемы, связанные с «бессубъектностью» в общественной жизни и государственном строительстве¹⁰, с общественными движениями¹¹, здравоохранением¹² и т. п. Общими для них оказываются неопределенность «архитектуры», функциональности, дееспособности, целей, их стабильности, перспектив развития и/или трансформации, продолжительности жизненного цикла, да и самого факта существования коллективных субъектов деятельности, обладающих большой размерностью.

Поэтому не менее важный аспект проблемы составляют *исследование, конструирование, реализация, мониторинг крупномасштабной деятельности*. Можно даже задаться вопросом о *предельном масштабе согласованной деятельности*, доступном народу отдельной страны (как коллективному субъекту) или, может быть, человечеству в целом на современном этапе его организационного развития.

Работать со столь многоаспектной проблемой предлагается в постнеклассической онтологии.

На пороге постнеклассической культурологии

Как известно, общественная практика (в том числе ее понятийный и теоретический аппарат) зависит от картины мира, в котором данная практика осуществляется. Поскольку никакая стадия развития теоретического познания не исчерпывает мир полностью, за его «горизонтом» присутствуют непознанные феномены. Включение их в практику, а затем и в теорию (или — сначала в теорию, а затем в практику) меняет представление о мире — сначала в

⁹ Турен А. Возвращение человека действующего. М., 1998.

¹⁰ Лепский В. Е. Стратегические центры России // Рефлексивные процессы и управление. 2004, № 2. С. 14–19.

¹¹ Турен А. Возвращение человека действующего..

¹² Реут Д. В. Системный подход и проблематика общественного здоровья // Проблемы управления здравоохранением. 2005, № 6 (25). С. 35–40.

деталей, а затем — в целом. В зависимости от акцента на различных аспектах отношения субъекта познания и объекта различают ряд пройденных мировой наукой последовательных ступеней уточнения картины мира.

1. *Классический* мир (XVII в. — первая половина XIX в.). Объект непосредственно дан субъекту, который волен беспрепятственно изучать и преобразовывать его. Из продукта познания было принято тщательно исключать все, что относится к субъекту и процедурам его познавательной деятельности.

2. *Неклассический* мир (конец XIX в. — середина XX в.). «Осмысливаются корреляции между онтологическими постулатами науки и характеристиками метода, посредством которого осваивается объект»¹³. Осознается, что инструментарий познания («посредник») играет существенную, иногда определяющую роль в формировании представления субъекта об объекте. Об этом говорят не только хрестоматийные примеры квантовой физики, но и практические образцы работы с массовой аудиторией (например, социологической работы).

3. *Постнеклассический* мир (с последней трети XX в. по наст. вр.). В поле зрения науки попадают открытые и саморазвивающиеся системы. Саморазвивающиеся системы характеризуются кооперативными эффектами, принципиальной необратимостью процессов. Взаимодействие с ними человека протекает таким образом, что само человеческое действие не является чем-то внешним, а как бы включается в систему, видоизменяя каждый раз поле ее возможных состояний. Среди исторически развивающихся систем современной науки особое место занимают природные комплексы, в которые включен в качестве компонента сам человек.

Субъект приходит к пониманию, что представление об объекте существенно зависит и от его, субъекта, структуры и внутреннего состояния. Сегодня в картину мира человеку приходится включать не только внешний мир, но и свое внутреннее устройство, свой внутренний мир. Внешний и внутренний миры рядопологаются в пространстве интегрального мира¹⁴. В новой, постнеклассической онтологии внутренний мир субъекта из несущественного, вносящего помехи «обстоятельства исследования» перерастает в существенную и, возможно, основную часть его содержания. При этом за объектами внешнего мира остается роль реперов, шкал, средств фиксации, «переводчиков» и прочих инструментальных средств, обеспечивающих выразимость, сравнимость, воспроизводимость и «объективность» получаемых результатов.

Эскиз подхода

Для решения проблем заявленного класса представляется целесообразным предпринять разработку очередного варианта деятельностного подхода, трактующего деятельность как целеустремленную человеконаселенную *систему*, «озабоченную» в числе прочего и собственным существованием.

Субъект может, в частности, иметь популяционную природу и быть локализованным в некотором экологически-обусловленном природно-индустриальном (т. е. естественно-искусственном) ареале. Данное обстоятельство позволяет связать результаты деятельности

¹³ Степин В. С. Теоретическое знание. М., 2003.

¹⁴ Реут Д. В. Системно-антропологическая реконструкция мифа // Методологический фронт 90-х. В чтении памяти Георгия Петровича Щедровицкого. М., 2000. С. 89–125.

распределенного субъекта с теми или иными целями его деятельности, в первую очередь — с «фоновой» (или базовой) целью — сохранением во времени субъекта этой деятельности на историческизначимом временном отрезке.

Представления системного анализа в настоящее время достаточно широко распространены. «Система — совокупность элементов, находящихся в отношениях и связях друг с другом, которая образует определенную целостность, единство»¹⁵. Для конкретизации «степени целостности» системы будем полагать (целеустремленную) *систему* совокупностью элементов и связей между ними, организованной таким образом, что цели системы достигаются в определенном диапазоне внешних воздействий.

Мирмекологическое¹⁶ отступление

Каждому из нас доводилось в детстве зачарованно наблюдать копошащихся в траве муравьев. Вот вцепившись в края значимого для них предмета и оживленно жестикулируя усиками, они прилагают «титанические» усилия, чтобы сдвинуть его с места. Если, по представлениям большинства, он ценен для сообщества, то хаотическая траектория перемещений в конце концов приводит его на подобающее место в конкретном муравейнике. При этом нельзя сказать, что история построения муравейника есть реализация стратегии какого-то отдельного муравья (отдельной муравьиной «партии») или результат его (ее) «управленческой» деятельности.

Мирмекологические образы и метафоры могут служить моделями на различных уровнях абстракции. Так, «муравейник» европейской культуры (включающей культуру российскую) слагался многовековыми усилиями народов многих стран. История есть то, что находится за пределами управляемости строящих ее здесь и сейчас индивидуальных и коллективных субъектов и, как правило, осмысливается ими лишь ретроспективно. Недаром попытки создания общеевропейской конституции и Европейского парламента наталкиваются на скептицизм ряда народов, и область юрисдикции этих институтов имеет устойчивую тенденцию сдвига в область символического.

Развивая приведенную в эпиграфе мысль адепта идеи социологии действия Алена Турена, можно заключить, что базовый смысл строительства, да и самого существования европейского сообщества есть воспроизводство жизни в нем, то есть прокреация. При этом прокреационное состояние Европы (в том числе России) есть интегральная сумма прокреационных усилий всех без исключения европейских (российских) «муравьев».

Приходится признать, что вклад в будущее Европы каждого принадлежащего европейской культуре индивидуального и коллективного субъекта определяется скорее его ближайшими интересами, чем долгосрочными общеевропейскими.

О соотношении прагматических и нематериальных интересов

Структура человеческого сообщества неизмеримо сложнее муравьиного. Сформировавшийся в нем иерархически организованный институт коллективных субъектов пронизан взаимными влияниями. На соотношении прагматических и нематериальных интересов

¹⁵ Философский энциклопедический словарь / Под ред. Л. Ф. Ильичева и др. М., 1983.

¹⁶ Мирмекология — раздел энтомологии, посвященный изучению муравьев. (Примеч. авт.).

выстраиваются тонкие культурные (относящиеся к области квазиестественного) и идеологические (относящиеся к области искусственного) отношения.

Каждый конкретный человек имеет прагматические интересы, ограниченные временной областью его жизни, а также вмененные культурой в целом и конкретными социальными институтами современности нематериальные интересы. Некоторое представление об их разнообразии дает хрестоматийная притча о философе, последовательно встречающем на дороге нескольких строителей Шартрского собора.

Коллективный субъект, как правило, имеет продолжительность жизни большую, чем отдельный человек. Следовательно, существует достаточно протяженная временная область, называемая здесь *проблемной*, которая, с одной стороны, включает нематериальные интересы человека, и, с другой стороны, материальные интересы коллективного субъекта. Любой коллективный субъект проявляет инициативу в согласовании этих интересов, отражающих его собственные прагматические потребности.

Так, в Советской России прокреационный потенциал был экстрагирован из семьи путем «раскрестьянивания» страны и широкомасштабного включения женщины в индустриальное производство. Социальный эксперимент, вздернувший Россию «на дыбы», позволил ей на определенный срок стать сверхдержавой, но поставил под вопрос само ее дальнейшее существование. Сегодня Россия вследствие истощения прокреационного потенциала теряет около миллиона жизней коренного населения в год¹⁷, и смягчения этой тенденции не предвидится. «Красная тачанка» обогнала западный «буржуйский лимузин» и вплотную приблизилась к грани небытия.

Неосознаваемая область инфрастратегического

Процесс депопуляции Европы, и в первую очередь России, при всей его стремительности происходит медленнее, чем сменяются политические элиты. Он трудноуправляем, так что ни одному социальному институту (с ограниченной протяженностью области его прагматических интересов) невыгодно брать за него ответственность. В европейском общественном сознании этой области будущего соответствует слепое пятно. Вопрос об **инфрастратегическом управлении** будущим Европы в целом и России в частности остается открытым. Осознание потребности в соответствующем уровне иерархической пирамиды управления социумом постепенно происходит, но проектирование и практическое строительство его редко соприкасается с европейской повесткой дня.

Разумеется, не имеют его и окружающие Европу народы традиционных культур. Однако вследствие «неспешности» (или «отсутствия»?) их прогресса прокреационная функция этих народов не была оискусствлена ни прямым государственным вмешательством, ни косвенным воздействием идей общества потребления и гарантированной социальной обеспеченности. Их преимущество в «марше на длинные прокреационные дистанции» становится все очевиднее.

Депопуляция заставляет Европу, наконец, осознать фоновую (базовую) цель общественной жизни — непрерывное воспроизводство социума за пределами длительности жизни

¹⁷ Башлачев В. А. Демография: Русский прорыв. Независимое исследование. М., 2004.

каждого отдельного его члена. Интегральная сумма всех видов деятельности в конце концов либо обеспечивает, либо не обеспечивает достижение этой глобальной цели (вспомним муравейник). В этом смысле можно говорить о **прокреационном инварианте** всякой деятельности или, говоря шире, жизнедеятельности. И хотя, как говорит А. Турен, «...нет государства без ответственности за жизнь и будущее общества... нет государства, которое не было бы гарантом общественного порядка, то есть совокупности механизмов воспроизводства»¹⁸, сегодня приходится признать, что нет и общественного института, ответственного за прокреационный потенциал Европейского Сообщества и любой входящей в него страны. Ведомства, занимающиеся здравоохранением и/или социальным развитием, в настоящее время не ставят перед собой прокреационных задач и не сопоставляют результатов своей деятельности с демографическими показателями.

Наличный уровень рефлексии в обществе не достигает сегодня критического уровня, порождающего институционально оформленные прокреационные действия.

Если не институты, то что?

Одной из основных причин вышеописанной ситуации является, по-видимому, инертность сложившейся в обществе системы институтов с их устоявшимися ценностями и стандартными наборами целей. Может ли общество в своем развитии выйти за пределы сковавшего его институционального «панциря»?

А. Турен, анализируя общественную жизнь, выделяет следующие ее основные элементы: «...*субъект*, взятый в дистанции от организованной практики и в качестве сознания; *историчность*, то есть совокупность культурных моделей (когнитивных, экономических, этических) и ставка центрального общественного конфликта; *общественные движения*, которые борются за придание социальной формы названным культурным ориентациям»¹⁹. Существующие общественные институты в ходе своего развития, а затем — функционирования постепенно утрачивают свойство субъектности, поскольку жесткость структуры влечет за собой запаздывание в изменениях, диктуемых изменчивой историчностью.

Восполнить субъектную диффициентность стремятся общественные движения, первоначально представляющие собой синкретическую нерасчлененность протосубъекта и демиурга ценностей. При этом базовую ценность представляет собой сам протосубъект, и в соответствии с этим базовым аспектом его будущей деятельности выступает деятельность прокреационная. В аксиологическом разделе культурологии наработан инструментарий, который позволит подробно отслеживать эти процессы.

Необходимое (но не достаточное) условие обеспечения системной целостности социума — развитие рефлексивности, то есть способности распределенного популяционно-организованного протосубъекта (в будущем — субъекта) осознавать полипроцесс своей становящейся деятельности, в частности, его базовую (фоновую) компоненту — жизнедеятельность. Синкретическая нерасчлененность *способна* породить движение, включающее целеполагание, формирование коллективного субъекта (иерархически организованного), создание или

¹⁸ Турен А. Возвращение человека действующего. М., 1998.

¹⁹ Там же.

выбор инструментов оперирования и оформления процесса достижения набора целей. Реализация этой способности зависит от достижения протосубъектом на решающем этапе развития критической степени осознания своей инфрастратегической цели — прокреации.

Развиваемая в социуме методология культурологии должна расширить свои функции и, помимо инструмента достижения извне положенных целей, стать инструментом формирования целей и определяющих их ценностей — стать системожизнедеятельностной²⁰ методологией культурологии. «...если раньше многие виды деятельности, лежащие в основе воспроизводства человека как специфического естественно-искусственного существа осуществлялись квазиестественным образом, то сегодня они стали настолько сложными или же столкнулись с такими трудностями реализации, что предполагают сознательное проектирование»²¹.

Рефлексивный профиль общественного движения, перерастающего в коллективного субъекта

Анализ современной общественной практики показывает, что типичным модусом осуществления человеческой деятельности является динамическая полилогичность. Для внешнего наблюдателя она проявляется как непоследовательность в деятельности. Каков же механизм формирования этой непоследовательности?

Выскажем гипотезу, что порождается она наложением множества рефлексивных отражений себя, осуществляемым человеком на индивидуальном уровне и одновременно — им же с позиций ряда воплощений коллективных субъектов различного социального, а следовательно, и временного масштаба. Состав этого ряда и относительный вес отдельных его элементов определяется, во-первых, особенностями институциональной структурированности социума, во-вторых, господствующими идеологиями, в-третьих степенью рефлексивности и конформности конкретного субъекта, в-четвертых — возрастом и текущими обстоятельствами индивидуума. Подвижность фокуса самоидентификации субъекта на шкале масштаба коллективной субъектности определяет степень его непоследовательности в осуществляемой деятельности, в частности, направленности его активности.

Тогда важной характеристикой становящегося коллективного субъекта оказывается его **рефлексивный профиль**, понимаемый как «спектральная характеристика» его «социальной энергетики», отнесенной к шкале социальных масштабов либо временных лагов осуществляемых действий. Здесь степень активности парциального субъекта определяется мощностью множества рефлексивных отражений себя, относящихся к природе коллективного субъекта соответствующего социального масштаба.

Инструмент полевых исследований степени активности может быть заимствован из социологии и антропологии: опросы, глубинные интервью, фокус-группы, возможно, лингвистический анализ повседневных массовых коммуникаций, анализ ритуалов.

²⁰ Сокращенно — СЖМД-методология, ср. с СМД-методологией // См.: Щедровицкий Г. П. Избранные труды. М., 1995.

²¹ Лекторский В. А. Деятельностный подход: смерть или возрождение? // Вопросы философии. 2001, № 2. С. 56–65.

Постнеклассический мифодизайн — культурологическая деятельность становящегося коллективного субъекта

В чем же состоит деятельность становящегося субъекта, обеспечивающая его прокреацию? «Ведомственные» средства исчерпали себя, и мы обращаемся к средствам постнеклассической культурологии.

Обращаясь к пространству интегрального мира, удастся показать, что существующая в нем культура имеет определенную структуру. Элементами ее оказываются особые *синтетические культурные комплексы*, которые удобно рассмотреть на примере мифов.

Миф — наиболее загадочная сущность из известных человеку. Миф — где? В истории? В культуре? В истории? В искусстве? Каждая из этих областей породила тысячи мифов, но они *не имеют «общей части»*. Так в «Марсианских хрониках» Бредбери каждая экспедиция видит новый пейзаж. Обыденное сознание приписывает ему оттенок эфемерности, выдумки, неправды. В то же время всеми ощущается смутная, архаическая, сокрушительная мощь мифа.

На заре науки считалось, что миф (*греч.* *mythos*) — всего лишь сказка, предание для простых людей. Официальная философия полагала его «формой общественного сознания, ...отражающей в виде образного повествования фантастические представления о природе общества и личности»²². Миф трактовался как «обобщенное отражение действительности в виде чувственно-конкретных персонификаций и одушевленных существ»²³.

Потебня выделял характерный для мифологического способа мышления переход от образа к значению, при котором «образ считается объективным и потому целиком переносится в значение и служит основанием для дальнейших заключений о свойствах означаемого». Произведениями такого способа мышления являются «мифы в обширном смысле». В противовес ему в *научном мышлении* «образ рассматривается лишь как субъективное средство для перехода к значению и ни для каких дальнейших заключений не служит»²⁴. Хюбнер рассматривал миф как «конструктивное мировоззрение, содержащее в себе онтологическую модель истолкования»²⁵. Юнг расширял понятие мифа до продукта воображения вообще²⁶. Барт определял миф как вторичный (по отношению к естественному языку) язык, для чего должен априори существовать род первичных свободных от мифов действительностей²⁷.

Не без влияния школы структурализма стали говорить о «мифизации известных понятий, благодаря которой явления, лежащие в их основе как рационально неосвояемые и непостижимые, должны быть представлены в качестве благоговейно принимаемых (например, государство, народ, коллектив, техника)»²⁸. Здесь уже рукой подать до «кристалла идеологии»²⁹.

²² Словарь античности / Сост. Й. Ирмшер, Р. Йоне. М., 1989.

²³ Лосев А. Ф. Мифология. // БСЭ, Третье издание. М., 1974.

²⁴ Потебня А. А. Из записок по теории словестности. Мышление поэтическое и мифическое. // Слово и миф. М., 1989. С. 236-244.

²⁵ Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996.

²⁶ Юнг К. Г. Душа и миф. Шесть архетипов. Киев, 1996.

²⁷ Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989.

²⁸ Краткая философская энциклопедия / Под ред. Е.Ф. Губского и др. М., 1994.

²⁹ Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.

Постепенно миф наделяли все новыми функциями. Возникла точка зрения на миф как на способ «социального существования»³⁰ или «единственно возможный способ диалога человека с миром»³¹, «особый способ ориентации человека в мире»³².

В социуме встречаются относительно устойчивые, возникшие как эволюционно, так и революционно, явления, квалифицируемые исследователями в качестве мифов. Это поверия, религии, духовные учения; обычаи, традиции; локальные, глобальные, корпоративные культуры; идеологии и многое другое.

Реконструкция мифа

Миф пронизывает границы. В том числе — границу индивидуальности. Поэтому фон существования мифа должен включать как внутренний мир человека, так и внешний. В качестве базовых проекций мифа изберем, с одной стороны, его проекции на *внешний мир человека*, а с другой стороны — проекции на его внутренний мир (*индивидуальное сознание и личностное бессознательное*).

Под *индивидуальным сознанием* мы понимаем организованность индивидуального идеального материала, возникающую при соприкосновении индивидуальности с процессами коллективной мыследеятельности. Под *личностным бессознательным* — совокупность психических процессов, актов и состояний, не представленных в сознании субъекта.

Условно изобразим названные три совокупности представлений (внешний мир, индивидуальное сознание и личностное бессознательное) в виде трех «взаимноортогональных» пространств. Условно можно изобразить их в виде трех секторов на плоскости. Таково пространство интегрального мира, в котором существует миф.

Граница «плоскостей» внешнего мира и индивидуального сознания есть «ось социального перформанса». Под социальным перформансом понимается исполнение индивидами социальных ролей. Внешний мир и индивидуальное сознание, взаимодействуя, образуют для индивидов социальные роли и социальные ниши. Одна и та же точка оси социального перформанса при взгляде на нее из пространства индивидуального сознания выглядит как социальная ниша, а из пространства внешнего мира представляет собой социальную роль.

Пересечение «плоскостей» индивидуального сознания и личностного бессознательного образует ось предсознания. Положение этой границы нестабильно. Оно зависит от состояния психики. Например, когда мы засыпаем, пространство индивидуального сознания сжимается до нуля. Из точек, относящихся к этой оси, можно уверенно идентифицировать припоминаемые сны, а также ситуации «дежа-вю» (субъект узнает их, но не может воспроизвести контекст, поскольку он скрыт в бессознательном).

Пересечение «плоскостей» внешнего мира и личностного бессознательного образует ось коллективного бессознательного. Это — совокупный опыт развития человечества,

³⁰ Рапопорт А. Г. Границы проектирования // Вопросы методологии. 1991, № 1. С. 19–38.

³¹ Лобок А. М. Антропология мифа. Екатеринбург, 1997.

³² Антоновский А. О специфике мифологической ориентации // Религия. Магия. Миф. Современные философские исследования. М., 1997. С. 100–111.

передающийся некоторым образом по наследству. Точки рассматриваемой оси при взгляде из пространства личностного бессознательного представляют собой архетипы, а при взгляде из пространства внешнего мира — типовые ситуации. «Архетипы есть психические содержания, события из которых не имеют своего источника в отдельном индивиде, обнаруживающие свое присутствие посредством символических образов»³³.

Число архетипов равно числу типовых жизненных ситуаций. Нетипичным ситуациям соответствуют более вялые ответы со стороны бессознательного, чем ответы, инициируемые архетипами. Нетипичным ситуациям никакие архетипы не соответствуют. Но личная история индивида может сформировать системы конденсированного опыта (СКО), классы нетипичных ситуаций, которые именно для данного индивида приобрели особое значение³⁴.

Миф объективно воспроизводится в социуме с участием субъектов. Но нашему восприятию доступны только его «следы» в системах представлений наличных наук и практик. Именно ими сформированы структуры сознания, в которых размещаются результаты восприятия.

Динамика мифа

Для функционирования мифа существенно, что есть некоторая область внутреннего мира человека, недоступная непосредственному осознанию. В области бессознательного реакции на события внешнего мира могут *накапливаться*. Она к тому же содержит ряд устойчивых фокусов (архетипов, СКО) — стимулов человеческой активности.

Возможно разворачивание мифа по его траектории как «влево», так и «вправо». Так, внешний мир приводит человека в типовую ситуацию, в которой актуализируется *некоторый* архетип, сообщающий мифу его энергетику. Бессознательный ответ человека вовлекает его в коллективные действия, которые осознаются в виде судьбы, рока и т. д. и приводит его в ту же или иную типовую ситуацию, возбуждающую тот же или иной архетип.

Другой вариант разворачивания мифа: процесс, протекающий во внешнем мире, запускает некоторый процесс в личностном бессознательном. Далее, процесс в личностном бессознательном запускает процесс (уже иной природы) в индивидуальном сознании. Процесс в индивидуальном сознании запускает процесс (опять же — иной природы) проявления активности индивида во внешнем мире. Если такая последовательность устойчива (она раз за разом повторяется), члены социума начинают подчиняться ей как естественному порядку вещей (здесь уместно вспомнить о корпоративной идеологии). Если же это разовое явление, не закрепленное в опыте, то неудавшийся миф уходит в забвение. Так осуществляется естественный отбор мифов.

Миф — это способ бытия *длительно существующих, «вечных»* феноменов социума в отличие от феноменов, рассчитанных на ограниченный срок (например, проектов). Таким образом, из мифов состоит культура, подобно тому, как вещество состоит из атомов. Распад мифов означал бы ее конец.

Миф, пронизывая пространство индивидуального сознания и личностного бессознательного, сшивает их. Мифообразующий процесс не прерывается на границе разнородных сред,

³³ Юнг К. Г. Душа и миф. Шесть архетипов. Киев, 1996.

³⁴ Гроф С. За пределами мозга. М., 1992.

поскольку непрерывно осуществляется перевод с языка, понятного одной «части» личности, на язык, понятный другой³⁵.

Кроме замкнутой линии, обходящей все три подпространства интегрального мира, возможны траектории, задающие иные процессы. Относительно полноценного мифа они являются редукциями. Устойчивость и автономное воспроизводство им не свойственны.

Как отмечалось выше, личностное бессознательное играет в динамике мифа роль инерционного элемента (отложенного ответа). Если инерционности нет и процесс минует область личностного бессознательного (со скрытыми в нем энергетическими источниками — архетипами), то ответ на воздействие не накапливается. Таким образом, возникает фиктивно-демонстративная практика (характерная, например, для эпохи социализма). Для поддержания такой системы требовались колоссальные усилия специальных ведомств, пропаганды и непрерывная накачка внешних материальных ресурсов. Дело делалось формально, «без души». Подобная система не способна поддерживать саму себя.

Следует отметить, что в облаке мифов, образующих культуру советских времен, присутствовали и устойчивые мифы. Так, моральный кодекс строителя коммунизма во многом списан с Евангелия, устойчивость которого проверена тысячелетиями. Как говорил митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Иоанн, «мощное инстинктивное стремление сохранить надмирные идеалы русской жизни столь сильно деформировало коммунистическую идеологию, что даже она приобрела в России... характер религиозной веры, выдвинув на первый план все ту же задачу воплощения в земную жизнь абсолютных ценностей справедливости, братства и им подобных»³⁶.

Миф не есть нечто отстраненное, принадлежащее древним слоям истории, а самый что ни на есть современный способ воспроизводства связи организации и включенных в нее людей. Каждую секунду каждый из нас участвует в передаче множества мифов, и это настолько привычно, что стало для носителей мифов «прозрачным» и незаметным.

Инструмент культурного строительства — постнеклассическая теория мифа. Культура состоит из мифов как материя — из атомов. Миф есть устойчивая самовоспроизводящаяся система в пространстве интегрального мира, включающем внутренний и внешний мир человека. Отличие мифа от других сущностей интегрального мира — замкнутость траектории мифообразующего процесса. Постнеклассически понимаемый миф как синтетический культурный комплекс есть форма организации и механизм трансляции опыта взаимного употребления человека и социума. Облако мифов есть надстройка над животным, которая превращает его в человека.

Резюме

В настоящей работе предложен путь развития постнеклассической культурологии, продуктами которой должны стать синтетические культурные комплексы

³⁵ Реут Д. В. Язык тела в разговоре с собой: инструмент мифодизайна // И. В. Журавлев, Е. С. Никитина, Д. В. Реут, Ю. А. Сорокин, А. Ш. Тхостов. Психосемиотика телесности. М., 2005. С. 82–104.

³⁶ Высокопреосвященнейший Иоанн, митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский. Русь соборная. СПб., 1993.

(постнеклассически понимаемые мифы), обеспечивающие прежде всего прокреационную состоятельность реализующего их социума.

Развитие прокреационного дискурса целесообразно начинать с общепотребительного понятия «общественное здоровье», применив к нему системный подход. **Общественное здоровье** будем понимать как совокупность процессов, протекающих в некоторой (определяемой ниже) сущности и свойств, сообщаемых ей этими процессами. Сущность эту условно назовем **субъектом общественного здоровья** и представим ее в виде совокупности структур, поддерживающих протекание упомянутых процессов, наборов функциональных связей между элементами структур, материала, наполняющего структуры, и организованности этого материала. Цель рассматриваемой «целеустремленной» системы — поддержание в определенных пределах **прокреационного функционала**, выражающего прокреационную функцию — функцию воспроизводства жизни. Только таким образом в сложившихся условиях можно обеспечить **прокреационную безопасность стран европейской культуры**³⁷.

Такова плата за прогресс Европейского сообщества, обеспеченный централизацией — оискусствлением собственного образа жизни, состоявшим в передаче ресурсов исполнения прокреационной функции и соответствующей ответственности с уровня семьи на уровень государства. Дороги назад нет, и новая целостность, гарантирующая прокреационную состоятельность Сообщества, может быть достигнута только на определенном (более высоком) организационном уровне, определяемом и реализуемом средствами культурологии.

D. V. Reut

Procreation Activity Approach in the Construction of Concept of Culture

Indigenous population of Europe (including Russia) is being dynamically replaced by neighbours belonging to «traditional» cultures, as Western civilization (including US and Israel) has no sufficient procreation potential. We shall either share Roman Empire's fate, or elaborate and actualize Functionalist Paradigm of own culture, solving fatal question "WHAT FOR?" by means of Collective Subject's procreation activities.

Post-non-classical Theory of Myth serves as construction instrument for culture. Culture consists of myths, just as substance consists of atoms. Myth is a stable self-reproducing system. It exists in the space of Integral World that consists of outer and inward worlds of the man. In contrast to other entities of the Integral World, Myth is characterized by exclusiveness of the process trajectory of the engendering Myth. Myth is a form of organization of interdependence of man and society, and transmission mechanism of experience. Sum total of the myth is a superstructure that turns animal into human.

³⁷ См.: Реут Д. В. Рефлексивные горизонты субъекта общественного здоровья // Рефлексивные процессы и управление. №2, 2004. С. 48–59; Реут Д. В. Прокреационная ситуация и возможности управления ее развитием // Труды 5-й международной конференции «Когнитивный анализ и управление развитием ситуаций (CASC'2005)» (Москва, 18-20 октября 2005 г.). М., 2005. С. 135–143.

ВЗАИМОДОПОЛНИТЕЛЬНОСТЬ ОСНОВНЫХ ПОДХОДОВ К ПОНИМАНИЮ КУЛЬТУРЫ: ПОПЫТКА СИНТЕЗА

Успешному развитию и преподаванию культурологии мешают два фундаментальных обстоятельства. Во-первых, отсутствует общепринятое определение понятия культуры. Во-вторых, нет ясности в объеме этого понятия: является ли культура атрибутом любых проявлений человеческого существования, или же она характеризует только его положительную сторону, являясь противоположностью антикультуры. Рассмотрим оба момента.

Существует множество характеристик культуры, высказываемых различными исследователями, которые выделяют разные аспекты этого явления и иногда абсолютизируют свой подход, пытаясь представить его как отражение сущности культуры в целом. Почему-то эти более или менее остроумные и глубокие (или односторонние) высказывания стало принято называть *определениями* культуры. Несколько десятков таких «определений» приводит М. С. Каган¹, а вообще их насчитывают несколько сотен. Среди них есть действительно такие, которые могут претендовать на статус предварительных формулировок, требующих экспликации, чтобы стать определениями, подытоживающими те или иные подходы. Например: «Культура — сотворенная человеком часть окружающей среды» (М. Херскович) или «В широком смысле — система знаков» (Ч. Моррис). Но почему в разряд определений попали такие, к примеру, высказывания: «Единство художественного стиля во всех проявлениях жизни народа» (Ф. Ницше) или «Культура — это „диалог культур“» (В. Библер)²? Ведь *определениями* могут считаться не любые суждения, но лишь такие, которые *необходимы и достаточны для отличия данного предмета в данном отношении*. Смешение определений с любыми характеристиками на руку только тем, кто не хочет взять на себя труд мысли и ответственность за целостные концептуальные основы того, что он хочет сообщить о культуре в курсе лекций или отдельном исследовании.

Нежелание и неумение выработать общее («слишком абстрактное») определение культуры приводит к тому, что на самом деле это слово употребляется в обыденном смысле. «В повседневной речи, — отмечает А. С. Кармин, — это слово связано с представлениями о Дворцах и Парках культуры, о культуре обслуживания и культуре быта, о политической и физической культуре, о музеях, театрах, библиотеках. Однако из простого перечисления различных вариантов использования слова „культура“, сколь бы длинен не был бы их список, нелегко понять, что имеется в виду под этим словом, каков его общий смысл»³. В результате каждый «культуролог» начинает рассказывать о том, что ближе его опыту: кто о музеях, а кто о том, что подведомственно Министерству культуры.

¹ Каган М. С. Философия культуры. СПб., 1996. С. 13-18.

² Там же. С. 13, 14.

³ Кармин А. С. Основы культурологии. Морфология культуры. СПб., 1997. С. 9.

Что касается споров о всеобщности определения культуры, то здесь имеет место смешение двух смыслов этого термина: *философского (категориального)* и *идеологического (мировоззренческого)*. Замечу, что под идеологией я в данном контексте понимаю не «мифы», с помощью которых манипулируют человеческим сознанием, но *учение об идеалах*⁴.

Идеологический образ культуры есть ее отражение с позиций идеалов культуры, принятых данным субъектом. Культура здесь предстает как *должное*. При таком подходе культура всегда есть нечто положительное и противопоставляемое *антикультуре* — явлению, идентичному с культурой по форме, но противоположному по идейному содержанию. Так, с точки зрения В. М. Межуева, состояние «подлинной культуры» достигается лишь на уровне «подлинной истории», на котором «наглядно обнаруживается действительный общеисторический смысл культуры как универсального развития и саморазвития самого человека, находящегося в деятельно-практическом единстве с природой и обществом»⁵. Г. П. Выжлецов полагает, что культура есть процесс преодоления антиценностей, одухотворения человеческой жизни⁶.

Но если принять такой подход безоговорочно, то культурология становится *исторической наукой о становлении подлинной культуры*. Данный аспект в культурологии, безусловно, есть, но культурология в целом к нему не сводится. В самом деле, тогда получается, что в обществе есть явления и периоды, на которые понятие культуры не распространяется. И тем самым *культура не является всеобщей характеристикой человеческого бытия, понятие культуры не входит в состав категорий социальной философии и философской антропологии*. Надо подчеркнуть, что без соответствующего философского анализа нельзя удовлетворительно решить и вопрос *о критериях выбора «подлинных» и неподлинных идеалов, об отношении того, что должно быть к тому, что есть на самом деле, уйти от модного ныне релятивизма: каждый, мол, прав по-своему*.

Философский (категориальный) образ культуры отражает ее как одну из универсальных характеристик, как *атрибут* человеческого бытия. Нет человека и общества без культуры. Другой вопрос, развитая она или не развитая, хорошая или плохая и каковы *объективные* критерии ее оценки. Увы, есть культура мафии, фундаменталистского экстремизма, фашизма, каннибализма и других мало приятных явлений. Так же как есть у них своя эстетика и система нравов. Мы можем и должны доказать, что все это не является «подлинным» и в этом — идеологическом — смысле суть «антикультура» и «антиценности». Но не надо смешивать оценку с позиций идеалов с описанием и объяснением, исходящим из определенных философских представлений о природе и строении культуры как всеобщей атрибутивной характеристики человеческого бытия.

Я не представляю, как можно, не определив, что такое культура, каково ее место в системе других атрибутов общества и человека, каково ее внутреннее категориальное (общее) строение, успешно и системно изучать ее конкретные разновидности и обосновывать идеалы

⁴ Обоснование такого подхода см.: Бранский В. П. Искусство и философия. Калининград, 1999. С. 242–262.

⁵ Межуев В. М. Культура и история. М., 1977. С. 102.

⁶ Выжлецов В. П. Аксиология культуры. СПб., 1996. С. 65.

культуры. Полагаю, что каковы бы ни были идеалы и конкретные интересы того или иного культуролога, культурология в целом должна исходить из наличия определенной философской основы и честной рефлексии и обоснования идеалов культуры.

В этом докладе будет предпринята попытка обосновать определенное *категориальное* понимание культуры.

Приступая к решению этой задачи, напомним классическую структуру определения: ближайший род + видовое отличие. Ближайшим родом, в рамках которого предстоит отличить культуру от других его подразделений, является *человеческое бытие* (жизнь общества и личности) *в целом*. Теперь надо задать способ разделения указанной системы на подсистемы. Тут возможны два пути. На первом из них выделяются «блоки», в совокупности составляющие систему. В нашем случае это означало бы, что какие-то из элементов человеческого бытия вошли в подсистему культуры (к примеру, те учреждения, что подведомственны министерству культуры, и процессы в них происходящие), а какие-то, к примеру, промышленные предприятия и виды их деятельности, оказались вне сферы культуры. Отдадим себе отчет в том, что такой подход не является философским, ибо культура есть универсальная характеристика, приложимая к любым проявлениям человеческой жизни. Стало быть, придется поискать другой путь: выделить подсистемы не по сферам, не положить искомую подсистему на отдельную «полочку», но по признакам, которые можно обнаружить у любых предметов в любой сфере человеческого бытия и деятельности и которые окажутся необходимыми и достаточными, чтобы выделить в них именно *культурный аспект*. Так, человек есть физическое тело, представитель своего биологического вида, член общества, профессионал и т. д. *В каком отношении он является субъектом и объектом культуры?* Попробуйте решить аналогичную «философскую задачку» относительно, скажем, музея, традиций данной общности или стола, стоящего в аудитории. Вы очень скоро убедитесь, что, не обладая *определением культуры*, сделать это невозможно.

В поисках подходящих кандидатур в философское определение среди великого множества характеристик культуры и видов этих характеристик сразу же можно отбросить те, которые, во-первых, явно являются односторонними, и, во-вторых, те, которые могут быть выведены из других, не сводимых друг к другу существенных черт культуры. Проведенный анализ показывает, что в результате остаются вариации *пяти основных подходов к пониманию культуры*. Я постараюсь показать, что эти подходы не исключают, но при определенном условии взаимно дополняют друг друга. Таким условием является рассмотрение их как *последовательно расположенных «ступенек» понимания культуры, каждая из которых конкретизирует предыдущую таким образом, что каждая из них вносит свой необходимый вклад в это понимание, а вместе они оказываются необходимыми и достаточными для отличия культуры от других универсальных феноменов человеческого бытия*. Такой подход я разрабатываю с 1982 года⁷, но до сих пор не получил не только никаких возражений, но и вообще какой-либо реакции.

⁷ См.: Сагатовский В. Н. Культура и диалектика общественного развития // Культура и диалектика. Куйбышев, 1983; Сагатовский В. Н. Философия развивающейся гармонии в 3 частях. Ч. 3: Антропология. СПб., 1999. С. 34–36; Сагатовский В. Н. Культура: основные аспекты рассмотрения // Бренное и

Первая ступень: культура как собственный способ человеческого бытия. На этом уровне понятие культуры конституируется в рамках оппозиции «культура — натура», т. е. культура в полном соответствии с этимологией данного слова (*лат. cultura* — возделывание, обрабатывание) противопоставляется дочеловеческой природе как нечто сверхприродное, произведенное человеком. Такова исходная, самая абстрактная характеристика культуры. Ее необходимость признают и те авторы, которые не сводят к ней понятие культуры, включая в ее определение другие, по их мнению, более конкретные признаки. «Оппозиция „натура/культура“ — отмечает М. С. Каган — является исходной и исторически и логически — в осознании культуры как специфической формы бытия»⁸. Приобретение человеком способности совершать созидательные действия, не сводимые к биологическому функционированию, подчеркивает М. С. Каган, есть «основополагающий культуротворческий акт»⁹. А. С. Кармин иначе смотрит на сущность культуры, чем М. С. Каган, но начинает он с той же характеристики: «Искусственно созданные человеком предметы и явления называют *артефактами* (от *лат. arte* — искусственный и *factus* — сделанный)... Культура есть... мир артефактов — это ее первая важнейшая характеристика»¹⁰.

Характеристика культуры как *искусственного*, т. е. созданного по идеальным человеческим проектам, *необходима* для ее понимания. Но *недостаточна*. Это слишком широкое понимание, которое уместно в том контексте, когда термины «культура» и «общество» употребляются как синонимы. К примеру, можно сказать «античное общество» или «античная культура» (в таком же контексте эти термины могут заменяться термином «цивилизация»). Наличие культуры как искусственного отличает человеческое бытие от природного, характеризует специфику социальной формы бытия. Но наша задача заключается в том, чтобы отличить культуру *внутри* жизни общества, понять ее как одно из атрибутивных проявлений этой жизни. Следовательно, придется сделать следующий шаг в восхождении от абстрактного к конкретному.

Вторая ступень: культура как деятельностный аспект человеческого бытия (как процесс и результат человеческой деятельности). На этом уровне понятие культуры конституируется в рамках оппозиции «деятельность — естественноисторический процесс».

Понятие деятельности, так же как и понятие культуры, не нашло пока общепринятой трактовки¹¹. Но ее отличие от объективно складывающихся общественных отношений нащупывалось достаточно давно¹². Деятельностный подход к культуре проводится в основных работах М. С. Кагана. Здесь нет возможности вступать в полемику по поводу понимания деятельности, и я вынужден ограничиться кратким изложением своей трактовки.

вечное. Ценности и отчуждение в культурно-цивилизационных процессах. В. Новгород, 1999; Философия антропокосмизма в кратком изложении. СПб., 2004. С. 146–147.

⁸ Каган М. С. Философия культуры. СПб., 1996. С. 55.

⁹ Каган М. С. Введение в историю мировой культуры. Книга первая. СПб., 2000. С. 38.

¹⁰ Кармин А. С. Основы культурологии. Морфология культуры. С. 25.

¹¹ Коллективное обсуждение этого вопроса ведущими специалистами в области философии и психологии см.: Деятельность: теории, методология, проблемы. М., 1990.

¹² Первые деятельностные трактовки культуры см.: Маркарян Э. С. О генезисе человеческой деятельности и культуры. Ереван, 1973; Каган М. С. Человеческая деятельность. М., 1974.

С моей точки зрения, жизнь общества в любых ее проявлениях есть единство двух сторон: естественноисторического процесса и деятельности. В том отношении, в котором она является естественноисторическим процессом, эта жизнь детерминирована объективными законами функционирования и развития «второй природы», искусственного. Люди выступают в качестве элементов объективной реальности социального бытия — естественноисторического процесса и той системы, в которой он результируется. Общество как результат естественноисторического процесса предстает как *естественноисторическая формация*. В том же отношении, в котором жизнь общества детерминирована субъективной реальностью, идеальными проектами человека (живущего в этом случае, по Канту, «в мире свободы»), эта жизнь является деятельностью и результируется в *культуре*¹³. При такой интерпретации деятельностного понимания культуры к последней относится уже не все искусственное во всех отношениях, но лишь тот его аспект, в котором оно выступает как детерминированное субъективной реальностью.

Таким образом, деятельностный подход позволяет ввести конкретизирующее ограничение в определение культуры, отличить ее от других проявлений человеческого бытия как *процесс и результат человеческой деятельности*. Такое понимание культуры позволяет понять, почему в обществах с одинаковым объективным укладом (скажем, рыночным на постиндустриальном уровне) могут иметь место весьма различные образы жизни: именно благодаря исторически сложившимся особенностям различных культур (американской, японской, французской и т. д.) Этот второй признак культуры, как и первый, также, однако, является *необходимым, но еще не достаточным*.

Третья ступень: культура как семиотический (информационный, знаковый, символический, смысловой) **аспект человеческой деятельности**. На этом уровне понятие культуры конституируется в рамках оппозиции **«идеальное содержание — материальная форма деятельности»**. Деятельность детерминирована своим идеальным содержанием, замыслом субъекта, но осуществляется в материальной объективированной форме. Относится ли к культуре сама по себе материальная форма? Понятно, что нет статуи как явления культуры без мрамора или бронзы, без того материала, из которого она состоит. Но явлением культуры ее делает не материал сам по себе, но его организация посредством замысла художника, ее эстетический или иной духовный *смысл*. Внешняя материальная форма выступает в роли условия реализации замысла, субстрата культурного феномена, сигнала, имеющего идеальное культурное значение.

Семиотический подход к культуре развивался в работах Э.Кассирера, Ю. М. Лотмана и др. В настоящее время информационно-семиотическая концепция культуры представлена в упоминавшейся выше работе А. С. Кармина. Вот его изложение сути этой концепции: «С информационно-семиотической точки зрения мир культуры предстает в трех основных аспектах: как мир артефактов, мир смыслов и мир знаков. Артефакты — продукты человеческой деятельности — представляют собой культурные феномены, поскольку они выступают как знаковые средства и образуют тексты, в которых запечатлена социальная информация. Этих характеристик культуры достаточно, чтобы сформулировать ее краткое определение: Культура — это социальная информация, которая сохраняется и накапливается в обществе

¹³ См.: Сагатовский В. Н. Философия развивающейся гармонии в 3-х частях. Ч. 3: Антропология. С. 29–44.

с помощью создаваемых людьми знаковых средств»¹⁴. Таким образом, семиотическое понимание культуры не отменяет, но уточняет, конкретизирует деятельностное ее понимание.

Необходимо оговориться, что акцент на идеальном содержании культурных феноменов не означает отрицания того, что именуется материальной культурой, и признания только культуры духовной. Деление культуры на материальную и духовную — это деление ее по основным сферам человеческой жизнедеятельности: в материальной сфере производится переработка вещества и энергии, в духовной — информации и других форм бытия идеального¹⁵. Но и там и там к культуре относятся не артефакты (искусственное) и процесс деятельности, взятые в их полном объеме, но их информационно-смысловой аспект. Точно так же, как и в примере со статуей (продукт духовной деятельности), любой продукт и процесс материального производства относится к культуре не со стороны своего вещественного состава, но со стороны содержащейся в нем информации и его смыслового символического значения: какой тип общества, скажем, символизирует паровая машина или компьютер.

Но и информационный подход, хотя и необходим, но также недостаточен для выявления сущности культуры. Дело в том, что идеальное содержание культуры включает в себя информацию, но не сводится к ней. За информацией стоят глубинные интенциональные переживания¹⁶, которые являются основой интерпретации информации, но сами не носят информационного характера¹⁷. Нетрудно представить, что культуры разного типа или личности с разной культурной идентификацией могут обладать примерно одинаковой информационной базой данных, но тем не менее различаться в культурном отношении вплоть до взаимоисключения. Проще: знающий и умелый человек и культурный человек — далеко не совпадающие характеристики. Следовательно, чтобы не смешивать собственно культурное ядро идеального содержания (информационного аспекта) человеческой деятельности с любой культурно нейтральной информацией, надо сделать еще один шаг на пути конкретизации определения культуры уже внутри ее семиотического аспекта.

Четвертая ступень: культура как аксиологическое ядро семиотического аспекта человеческой деятельности. На этом уровне культура конституируется в рамках оппозиции «ценности — культурно нейтральная информация».

Аксиологический (ценностный) подход к культуре достаточно распространен. Он был ярко выражен в Баденской школе неокантианства (Г. Риккерт, В. Виндельбанд), ценности как ядро культуры понимали П. Сорокин, О. Шпенглер и др. Это подход был представлен также в советской и современной российской литературе¹⁸. Но поскольку трактовка понятия

¹⁴ Кармин А. С. Основы культурологии. Морфология культуры. СПб., 1997. С. 42.

¹⁵ О классификации сфер социальной жизнедеятельности см.: Семашко Л. М. Сферный подход. СПб., 1992; Сагатовский В. Н. Философия развивающейся гармонии в 3 частях. Ч. 3: Антропология. С. 182–205.

¹⁶ «То, что мы... называем переживанием, — отмечает Х. Гадамер, — подразумевает... нечто незабываемое и незамещаемое, основополагающим образом неисчерпаемое в аспекте познающего определения своего значения» // Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 111.

¹⁷ Подробнее см.: Сагатовский В. Н. Бытие идеального. СПб., 2003.

¹⁸ См.: Чавчавадзе Н. З Культура и ценности. Тбилиси, 1984; Выжлецов Г. П. Аксиология культуры. СПб., 1996.

ценности весьма различна у разных авторов, я, чтобы противопоставление ценностей и культурно (ценностно) нейтральной информации было понято правильно, должен сформулировать свое понимание ценности. Следует различать ценности *предметные* (значимые для нас явления — к примеру, художественные ценности в музее или материальные ценности) и *субъектные*, которые определяют *внутреннее отношение субъекта к различным явлениям*, т. е. относятся к духовно-душевному миру субъекта. Здесь речь пойдет только о субъектных ценностях. Специфика этих ценностей выражается в следующих чертах:

— они являются внутренним основанием *выбора и ранжировки* целей и средств деятельности, отвечая на вопрос, *во имя чего* совершается данная деятельность, и тем самым задавая ее *направленность*;

— это основание носит *аксиологический* характер («аксиологические аксиомы») для определенного типа личности и культуры: пока не произойдет смены качества последних, их ценности остаются для них непререкаемыми (допустим, ценности делового успеха, наслаждения, общения с Богом).

Теперь становится понятным, что значительные массивы информации сами по себе, без соотнесения с определенными ценностями остаются *ценностно-нейтральными*, т. е. могут служить средствами для реализации совершенно различных (вплоть до взаимоисключающих) ценностей. И мы сможем ответить на недоуменные вопросы типа: «Так что же, наука не относится к культуре?!» Наука, *как и все остальные проявления человеческого бытия*, относится к культуре, но не «вообще», а *в определенном отношении*. А именно в том, в каком она характеризуется своей аксиологической направленностью. Сами по себе формулы, алгоритмы и фактические описания могут служить совершенно разным ценностям и идеалам: миру и войне, прославлению мудрости Бога и максимальному удовлетворению суетных потребностей, справедливости и власти «элиты», т. е. никак не характеризовать ту или иную культуру. Культурную характеристику они получают только будучи *вписанными в определенный аксиологический контекст*. «Культура... — отмечает Г. П. Выжлецов, — *определяется степенью осуществления ценностей... во всех сферах человеческой жизнедеятельности* и «именно так ценности становятся ядром этой культуры»¹⁹.

«Всякая великая культура, — писал П. Сорокин, — есть не просто конгломерат различных явлений, ...а есть единство, или индивидуальность, все составные части которого пронизаны одним основополагающим принципом и выражают одну и главную ценность. Доминирующие черты изящных искусств и науки такой единой культуры, ее философии и религии, этики и права, ее основных форм социальной, экономической и политической организации, большей части ее нравов и обычаев, ее образа жизни и мышления (менталитета) — все они по-своему выражают ее основополагающий принцип, ее главную ценность»²⁰. Поясняя эту мысль, П. Сорокин сравнивает культуру Запада Средних веков, главной ценностью которой был Бог (он называет эту культуру *идеациональной*), современную *чувственную* культуру, провозглашающую смыслом жизни потребление чувственно воспринимаемого,

¹⁹ Выжлецов Г. П. Аксиология культуры. С. 65.

²⁰ Сорокин П. Кризис нашего времени // П. Сорокин. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 429.

и идеалистическую культуру, претендующую на определенный синтез чувственного и сверхчувственного начал (например, греческая культура V–IV веков до нашей эры).

До недавнего времени я полагал, что отношение к ценностям есть последнее внутреннее основание культуры, и аксиологический подход дает наиболее глубокое и конкретное ее понимание. Но, размышляя над критикой ограниченности аксиологического подхода, замыкающегося в человеческой субъективности, и проблемой соотношения культуры и религии, я пришел к выводу, что существует еще более глубокое основание, обнаруживающее себя на пятой ступени конкретизации определения культуры. Например, Д. В. Пивоваров, критикуя неокантианскую подмену *онтологического* духа *аксиологической* ценностью, принципиально противопоставляет платоническую и неокантианскую тенденции. Я думаю, что он прав, стремясь увидеть за ценностью нечто надсубъектное, но в то же время явно преувеличивает, утверждая, что «в неокантианской теории ценностей даже дух обрел этикетку с ценой»²¹. В ценности (не в стоимости!) уникальное душевное основание, конечно же, превалирует над прагматической стороной «практического разума». Нельзя ли и здесь пойти по пути взаимного дополнения, а не категорического противопоставления?

Если основание культуры находится на уровне субъективной реальности человеческого бытия, то правы те, кто выносит религию за пределы культуры²², поскольку в религии выражается отношение человека, его души и надчеловеческой духовности. Но в то же время религия, ориентируясь на определенные базовые ценности и направляя человеческую деятельность, отвечая по-своему на вопрос «во имя чего?», явно относится к культуре. Так, может быть, культура и ее ценности конституируются именно в том «бытии на границах» (выражение М. Бахтина), где «последнее основание», будучи по сути своей за пределами социокультурной и субъективной реальности, *присутствует в душе* культуры и личности как дух, одновременно и трансцендентный и имманентный душе субъекта?

Пятая ступень: культура как отношение ценностного ядра ее субъекта к духовному основанию бытия в целом. На этой ступени культура конституируется в рамках оппозиции «**относительность аксиологии души — абсолютность онтологии духа**». Подход к культуре с таких позиций можно назвать *онтологическим* (подразумевая, что речь идет об онтологии духа, об абсолюте, в котором нет разделения на субъективное и объективное, а не об онтологии объективной реальности).

В поисках духовного надчеловеческого основания культуры можно выделить два направления, которые условно обозначим как «от *культа*» и «от *религиозного чувства*». Первое подразумевает активное *откровение* Бога человеку, второе — переживание *сопричастности* человека духовному началу бытия. В этом смысле первое можно назвать *катафатическим*, а второе — *апофатическим*. С точки зрения представителей первого направления, субъективистская относительность культурных ценностей преодолевается той исходной метафизической и онтологической направленностью, которую задает

²¹ Пивоваров Д. В. Душа и вера. Оренбург, 2003. С. 63–67.

²² См., например: Соколов Э. В. Культурология. СПб., 2004. С.32–35.

божественное откровение. И это откровение, освящающее и освещающее дальнейшее развитие культуры, воплощается в культе как способе почитания Бога²³. Разделяя такой подход, считая культ религиозным истоком культуры, А. Н. Бердяев, однако, квалифицирует и то и другое как «неудачи», ибо «Культура так же символична, как и породивший ее культ»²⁴. Из контекста его рассуждений можно заключить, что он имеет в виду *невыразимость абсолютного*. Здесь нет возможности обсуждать эту исключительно сложную проблему, но я полагаю, что классический метод получения информации об абсолюте «по аналогии» с относительным бытием, присущий катафатическому богословию, не дает удовлетворительных результатов²⁵. И потому культовое обоснование культуры неизбежно содержит в себе опасность догматизма.

Более предпочтительным представляется второе направление. Под *религиозным чувством* обычно подразумевается отношение человека как конечного существа к бесконечности и вечности духовной основы бытия. В отличие от откровения здесь, во-первых, не идет речь о какой-то конкретной информации и, во-вторых, сам человек берет на себя инициативу в переживании этого отношения. Так, Н. О. Лосский, стремясь избежать крайностей субъективизма и онтологизма, полагает, что абсолют является *источником ценностей*: «Ценности возможны лишь в том случае, если основы бытия... духовны»²⁶. Но условием реализации этой возможности является активное отношение субъекта к духовному источнику, в результате которого и формируется ценность как «бытие в его переживаемом... другими существами значении для осуществления абсолютной полноты жизни или удаления от нее»²⁷. Иными словами, душа востребует или не востребует латентно *присутствующий* в ней дух. И это общение души с духом не дает ей никаких конкретных сведений («по аналогии») о природе актуальной и по определению непредикативной (лишенной свойств и отношений) бесконечности духа. Единственным его результатом оказывается *переживание присутствия* (или отсутствия) абсолюта в относительном жизненном мире субъекта. Г. С. Батищев назвал такое общение *глубинным*, подчеркнув, что «глубинность общения означает... участие в нем... *за-пороговых*, не поддающихся распремечиванию содержаний»²⁸.

В зависимости от характера исходного уникального начала субъективности интенциональное переживание субъектом глубинного общения с абсолютном, духовной основой бытия резюмируется в том, что можно назвать его *фундаментальным настроем* на мир. П. Д. Юркевич в свое время учил о *задушевной* стороне наших мыслей и поступков, проявляющейся в *общем чувстве*, которое служит «последнею, глубочайшею основою наших мыслей, желаний

²³ См., например: *Флоренский П. А. Культ и культура*// П. А. Флоренский. Богословские труды. Сб. 17. М., 1977.

²⁴ *Бердяев Н. А. смысл творчества* // Н. А. Бердяев. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 521.

²⁵ Подробнее критику «натурализации Абсолюта» см.: *Сагатовский В. Н. Философия развивающейся гармонии в 3 частях. «Онтология»*. СПб., 1999. С. 156–189.

²⁶ *Лосский Н. О. Ценность и бытие* // Н. О. Лосский. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 285.

²⁷ Там же. С. 285.

²⁸ *Батищев Г. С. Особенности культуры глубинного общения* // Диалектика общения. М., 1987. С. 40.

и дел»²⁹. Вот это «общее чувство» и является фундаментальным настроем, лежащим в основе жизнедеятельности и личности и культуры в целом. Непосредственно же фундаментальный настрой кристаллизуется в базовых ценностях субъекта, а образующее его глубинное общение индивидуальности (и на уровне отдельного человека и на уровне культуры) с абсолютном является искомой *онтологической основой ценностного ядра культуры*.

Перейдем к **итоговому определению культуры**. Выделенные пять подходов к пониманию культуры предстали как последовательные ступеньки конкретизации ее понимания, взаимно дополняющие друг друга. Каждая из них — шаг в восхождении от первоначально бросающегося в глаза к вершине иерархии, к основе, задающей специфику всех базовых характеристик. Сначала культура предстает как «вторая природа», часть *объективной* реальности, образуемой артефактами (первая ступень). На второй ступени обнаруживается, что это не просто объекты искусственного происхождения, начавшие жить по новым законам социального бытия, включенные в его естественноисторический процесс, но процессы и результаты *деятельности, субъектно-объектных* отношений, в которых субъект *опредмечивает* себя в артефактах. На третьей ступени выясняется, что это опредмечивание управляется миром человеческих смыслов, идеальных форм, информации, который — а не сам по себе организуемый материал — задает специфику культуры. На четвертой ступени выявляется *ценностное ядро*, определяющее культурно значимую направленность всей прочей (культурно нейтральной) информации. От второй до четвертой ступени происходит процесс углубления в *субъективную* реальность. И наконец, на пятой ступени определяется то особое онтологическое отношение, в рамках которого самоорганизуется ценностное ядро субъекта культуры — отношение уникального начала субъективности к Духу, лежащему в основе мировой целостности, т. е. культура рассматривается в ее отношении к *трансцендентной* реальности.

По сути дела, таким образом, предлагается *категориальный каркас* (философская основа) **программы предметного описания и объяснения любой конкретной культуры и сравнительного анализа различных культур**. Начать с констатации специфических артефактов и закончить констатацией характера присутствия или отсутствия «пассионарности», одухотворенности данного культурного феномена. А затем попытаться пройти обратный объяснительный путь: от духа через душу к материальным фактам (что, разумеется, не отменяет рассмотрения последних в качестве условий реализации идеальных проектов: стратегическая «магистральная линия» всегда предполагает обратную связь и взаимодействие, а следовательно, и нелинейность).

Определение — это краткий итог пройденного концептуального пути, и потому оно может быть адекватно понято и конструктивно применено только при условии четкого понимания всех его компонентов, умения развернуть их в систему понятий, на основе которых они получены.

Итак, культура есть семиотический аспект процесса и результатов человеческой деятельности, в которых воплощаются ценности субъекта и его отношение к духовной основе бытия.

²⁹ Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека // П. Д. Юркевич. Философские произведения. М., 1990. С. 81.

*V. N. Sagatovsky***Basic Approaches to Understanding Culture: Attempt of a Synthesis**

Five principal approaches to essence of culture are singled out: culture as artificial, culture as activity, culture as information aspect of activity, culture as manifestation of basic values, culture as manifestation of cult. These approaches are regarded as steps of ascent from abstract to concrete. Each step is necessary and all steps on the whole are necessary and sufficient for definition of the culture as category. It's necessary to distinguish philosophical and ideological understandings of the culture, attribute of any subject (society, group, personality) in the first aspect, and as an ideal from the second one.

К ВОПРОСУ МЕТОДОЛОГИИ ПОНЯТИЙ И МОДЕЛИРОВАНИЯ КЛАССИФИКАЦИИ КУЛЬТУРЫ

Прежде чем говорить о сложных вопросах методологии понятий в культурологии, следует сделать ряд оговорок, смысл которых напрямую влияет на понимание сути обсуждаемой проблемы. По моему мнению, на результаты анализа культурологических понятий и дефиниций отдельных категорий влияет специфика культурологии как научной дисциплины.

Одного умного человека как-то спросили: «Чем отличается философ от культуролога? На что тот ответил: «Философ, чтобы узнать, идет ли дождь, выходит на улицу и смотрит, капает или не капает, а культуролог снимает показания барометра». Вот это самое «снятие показаний барометра» в интегративной дисциплине, в свою очередь, обнаруживает в себе четкую специфичность культурологического познания, несущего в себе многочисленные рудименты междисциплинарности, которая, собственно говоря, и образует культурологию как науку и в становлении которой оставили свои зримые следы многие и отнюдь не только гуманитарные дисциплины. Эти следы не могли не породить галактику взглядов на одну и ту же категорию, породив, в свою очередь, быстро меняющийся терминологический «калейдоскоп» культурологического инструментария. С другой стороны, специфика культурологического познания в значительной мере определяется характером исследуемых объектов, что особенно отличает историю культуры.

Во-первых, как отмечали еще классики марксизма, в отличие от естественных наук «в истории общества и его культуры... повторения явлений составляет исключение, а не правило; и если где-то и происходят такие повторения, то этого никогда не бывает при совершенно одинаковых обстоятельствах... Познание, следовательно, носит здесь относительный характер, так как ограничивается выяснением связей и следствий известных общественных и государственных форм, существующих только в данное время и у данных народов и по своей природе своей преходящих»¹. Эту мысль, на мой взгляд, убедительно подтверждает чрезвычайное разнообразие, динамичность изменений и относительный характер большинства дефиниций в современной культурологии.

Во-вторых, согласно современным представлениям, основу познания «второй природы» — культуры в противоположность наукам о природе первой, где результатом познания является **объяснение**, составляет **понимание**, что еще в большей степени актуализирует тему заявленного доклада, ибо любые **понятия** рождаются из **понимания**. В связи с этим убежден, что плюрализм и толерантность в культурологической мысли — вещи необходимые, однако и поиски консенсуса культурологического сообщества как альтернативы терминологического «хаоса» тоже необходимы.

В-третьих, в полном соответствии с выводами Э. Маха в его известной работе «Анализ ощущений и отношение физического к психическому» можно сделать вывод о том, что взгляд

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 20.

исследователя-культуролога на свой объект — это по преимуществу взгляд не «снаружи», а «изнутри», ибо он сам важнейший элемент исследуемой системы под названием «культура» и просто обязан «внедряться» в нее. Поэтому в культурологическом исследовании вообще и в исследовании понятий в частности, видимо, невозможно избавиться от субъективизма или, в крайнем случае, от субъективизированной формы изложения результатов².

И наконец, **в-четвертых**, культуролог принципиально не может изучать и тем более определять объект своего исследования вне связи с многочисленными другими объектами, тесно взаимодействующими с первым. Еще Паскаль отмечал, что то, что мы собирались изучать изолированно, оказалось частью другого, потому что в природе (и в культуре тоже, добавим мы) одно не может существовать без связи с другим, и знай мы с точностью что-нибудь одно, мы знали бы всю природу (аналогично и культуру — В. К.). «Ведь природа всех вещей одна, — продолжает Паскаль, — и она бесконечна. Малое, которое кажется нам более доступным, постигнуть ничуть не легче, чем большое, потому что везде одна бесконечность. Там, где мы устанавливаем твердые определения и принципы, они оказываются упрощенными абстракциями, и вещи своей сложностью и изменчивостью не подчиняются им»³.

Вполне очевиден тот факт, что любое профессиональное корпоративное сообщество (культурологи здесь не исключение) начинается и развивается по законам известной триады: **общение — взаимопонимание — взаимодействие**. В процессе ее реализации участники диалога неизбежно приходят к разумению важности того смысла, который они вкладывают в слова и формализованные понятия. В общении мы безусловно слушаем собеседника, но не всегда слышим и понимаем друг друга. Эта на первый взгляд тривиальная мысль в современном мире, в котором правят бал тенденции интегративности, а не дифференциации, приобретает актуальнейший характер. Проблема понятий зашла сегодня столь далеко, что вышла не только на уровень научного дискурса, но и на межгосударственный уровень, на уровень взаимопонимания власти и народа, на социокультурную практику в целом.

Давно обратил внимание на одну странную особенность. Несмотря на то, что всем хорошо известна древняя философская мудрость: «Кто ясно говорит, тот ясно мыслит», поступаем мы с точностью до наоборот. Весьма часто говорим даже на уровне государства так, что приходится сомневаться в ясности мысли говорящего. «Умный в гору не пойдет, умный гору обойдет», — гласит житейская мудрость. Хотя вполне понятно, чтобы стать умным — надо постоянно покорять вершины, ибо, чтобы восхищаться произведениями искусства эпохи Перикла или понимать красоту философского мышления Платона, надо хорошо поработать над собой, прилагая немалые усилия. «Мы строим правовое государство!» Как будто не ясно, что любое государство (даже тоталитарное) строится только на праве и без права становится абсурдом. «Нас спасет только устойчивое развитие». Однако многие знают, что устойчивость — смерть любого развития.

Таким же непонятым «фантомом» является и недавно запущенное в научное пространство словосочетание «культурная политика», ибо встретить четкое разъяснение этого понятия в культурологической литературе представляется весьма проблематичным.

² См.: Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М., 1908. С. 255.

³ Цит. по: Проблемы гуманитарного познания / Отв. ред. А. Н. Кочергин и В. П. Фофонов. Новосибирск, 1986. С. 273–274.

В качестве примера обратимся к самому «осведомленному» источнику «Культурология. XX век. Энциклопедия». Результаты обращения к этому фундаментальному труду нас разочаруют: определение «политическая культура» вы здесь найдете, а «культурная политика» — нет.

Между тем первое, что приходит в голову автора данной статьи, это то, что в широком понимании словосочетание «культурная политика» — это терминологический нонсенс, абсурд, «масло масляное», ибо оно априори предполагает, что есть какая-то и «некультурная политика». А это уже мистика. Все культурологически грамотные люди прекрасно понимают, что политика, как, впрочем, и экономика, наука, искусство, религия, идеология, со всеми потрохами атрибуты культуры и ничем другим быть не могут, так как культура есть плод воображения и политика есть не что иное, как воображение, проектирование.

Зато в этой «Энциклопедии» (как, впрочем, и во многих культурологических словарях) мы найдем удивительный по своей надуманности термин «контркультура». Что это такое — толком никто не знает. Зато применение этого термина, на мой взгляд, являет собой весьма сомнительное представление некоторых культурологов о сущности культуры вообще, ибо обнаруживает в себе образчик инерционного мышления в понимании под феноменом культуры всего светлого и хорошего, лишая этот феномен диалектичности. Знаменитый автор «Протестантской этики» Макс Вебер, например, даже проституцию не убоился назвать «феноменом культуры». Однако много ли у нас культурологических диссертаций, посвященных этому «феномену»? Лично мне не встречалось ни одной. Что поделаешь, ведь к культуре мы привыкли относить только то, что радует глаз, ухо. Это, кстати, пример, когда недоработки теории убивают социокультурную практику, ибо ни одно ведомство культуры этим «дурнопахнущим» явлением не занимается, перепоручив его, наверное, культурологически «более грамотному» МВД.

Академик Э. А. Поздняков абсолютно логичен в своей «Философии культуры»⁴, когда предлагает сторонникам возможности существования такого понятия образовать наряду с Министерством культуры РФ еще и Министерство контркультуры, пожелав этому органу заниматься всей «социальной грязью», т. к. Министерство культуры заниматься этим не желает, предпочитая «наряжать» культуру только в белые и стерильные одежды, что и детерминирует его весьма зауженные социальные функции.

Многие, к сожалению, пока еще не могут признать того, что в культуре одновременно уживаются и ангелы, и бесы, Пол Пот и Мать Тереза, Гитлер и Швейцер, что хорошо понимали русские религиозные философы конца XIX — начала XX века. Всегда было немало людей, которым нравились незамысловатые песенки-однодневки, и эстеты, которые со слезами умиления на глазах готовы жить и умереть «под музыку Вивальди, под славный клавесин». «И в каплях слез улыбается солнце», — гласит японская пословица. Нет абсолютных плюсов, как и абсолютных минусов — продолжим и мы эту светлую диалектическую мысль. Так было, так есть и так будет всегда, пока на земле существует Человек и его Культура.

Стоит ли после этого удивляться громким стенаниям современных ученых, дипломатов и политиков по поводу того, что люди, народы и страны не слышат и не понимают друг друга,

⁴ См.: Поздняков Э. А. Философия культуры. М., 1999.

если даже в одноязычной среде мы привыкли говорить «на разных языках», вкладывая в одно и то же словосочетание разные смыслы, не ограничивая себя никакими рамками. При таком положении, конечно, ни о каком продуктивном профессиональном диалоге не может быть и речи. С другой стороны, такое положение ни к чему хорошему привести не может даже в повседневности, в быту, тем более оно недопустимо в науке и образовании. И это вовсе не морализаторство, а всего лишь жесткое требование научной этики: употребляешь понятие — дай разъяснение, какой смысл ты в него вкладываешь и проведи компаративистский анализ с близкими понятиями.

Сегодня, по данным директора института культурологии РАН профессора К. Э. Разлогова, в литературе фигурирует около двух тысяч определений понятия «культура»⁵. Убежден, что равным счетом ничего не изменится, если их число возрастет до 3 или 5 тысяч. Исчерпывающим образом мы все равно не будем знать, что есть культура. Сложнейший феномен сам не дает себя определить — как вода просачивается сквозь пальцы, порождая крамольную мысль, — есть ли она вообще, культура? Комплексовать по этому поводу не стоит, ибо все мы интуитивно все же понимаем то, что культура существует, и уже знаем многие ее характеристики.

Что значит дать определение? Определить — значит выделить, ограничить, отделить одну вещь от всех остальных. Такого универсального определения культуры до сих пор нет. Тем не менее за многие века наукой, безусловно, достигнут прогресс в выделении, анализе и типологизации многих и многих качеств, свойств такого объекта, имя которого — Культура. И, как мне представляется, наука будет и впредь настойчиво продолжать поиск ответа на столь загадочный вопрос: «Что есть Культура?».

С другой стороны, мало ли чего мы не можем пока определить? Например, в существовании души убеждено большинство человечества, но кроме библейского «Душа есть то, что болит, когда все тело здорово», более или менее удачных определений души нет. Меня лично вполне устраивает понимание того, **что культура — это важнейшая форма бытия человека, искусственно созданный мир, который необходим человеку в такой же степени, как и мир естественный**. Правда, при этом мы не можем достаточно внятно ответить на вопрос, что или кто есть человек как субъект этой формы бытия, ибо исчерпывающих его дефиниций тоже не существует. Точнее сказать, метафизическое определение человека как «существа разумного», которое меня во многом не устраивает, есть, а экзистенциального, которое охватывало бы все динамические определения человека во всяком месте и в любое время, — нет⁶. Однако метафизическое определение — это, по сути, определение трупа, а не живого человека с его многочисленными динамичными процессами. Мы же не можем сказать живому человеку: «Остановись, мгновение, я тебя немного поизучаю...»

Знаменитое определение, сделанное еще Аристотелем — *Homo sapiens*, — аргументированно подвергнуто сомнению уже в начале XX века, когда усилиями немецкого биолога и зоопсихолога Якоба Иксюля было убедительно доказано, что разум есть не что иное, как

⁵ См.: Разлогов К. Э. Культурология между прошлым и будущим // От краеведения к культурологии. — М., 2002. С. 15.

⁶ См.: Кургузов В. Л. Генезис антропологического знания. Этюды лекционного курса. Улан-Удэ, 2001.

наличие центральной нервной системы, а она, как известно, есть даже у дождевого червя. Разум, в сущности, не является отличительной чертой животного и человека, поэтому последнего лучше было бы называть не *Homo sapiens*, а *Homo culturalus*, ибо только обладанием культурой человек и отличается от всех, пусть даже самых разумных животных. Если мы чего-то не можем определить, остается одно — успокаивать себя мыслью, что такова участь всех сложных систем, в которых отрефлексированы могут быть только отдельные их стороны, а не система в целом.

Напрашивается сам собой фатальный вывод, что с этим надо смириться и что для феномена культуры в принципе нельзя найти исчерпывающую дефиницию. Такая постановка вопроса ненова. Когда-то Р. Декарт благоразумно предостерегал философов от такого познания, полагая, что *ego cogitans* именно по этому и воздерживается от изучения «больших» общественных явлений, что они не могут быть полностью рационально редуцируемы, а значит, и любые построения здесь не будут иметь статуса истины. Однако, учитывая, что претензии на истину ушли в прошлое вместе с классической философией, современные мыслители стремятся постичь хотя бы ее части.

Размышления о сущности понятия «культура» далеко не «праздномыслие» (древние греки нередко понимали под философией ни к чему не обязывающие мысли на досуге). Здесь, наоборот, теоретический дискурс понятий сегодня как воздух нужен социокультурной практике. Предполагаю, например, что размытость понятия «культура», заведомое теоретическое сужение его до уровня феномена, который призван радовать «глаз и ухо», т. е. искусства, обеспечивает нам полную гарантию того, что отрасль культуры в России как торчала в бюджетах всех уровней на последнем месте, так и будет находиться там еще многие годы. Мы, сами того не ведая, в своих теоретических построениях нередко определяем культуру, низводя ее до компенсаторной, развлекательной функции. Тем более это заметно в приоритетах деятельности министерств и ведомств культуры, в которых даже структурно-функционально нет отделов, которые бы охватывали всю многогранную палитру сущности культуры. Конечно, восстановление физических и духовных сил после работы, досуг, психологическая разрядка — дело нужное, но ведь не только этой функцией исчерпывается значимость культуры.

Не потому ли не обремененный культурологическими знаниями, но имеющий доступ к распределению бюджетных средств чиновник может сегодня публично заявить: «Кто же вам даст большие деньги под разные „танцы-шмансы“? Логично. И тут с ним не поспоришь, ибо при таком раскладе, действительно, лучше вложить средства в какое-нибудь ЖКХ. Не потому ли культура не вошла в перечень государственных приоритетных программ, о которых сегодня так много говорят? Странно, конечно, важнейший канал культуры — образование — вошло в программы, и это похвально — ибо если канал забит тромбами, то никакая «кровь-культура» не напитает своей живительной силой ни мозг, ни сердце человека. Однако пустой, без «крови» канал-трубка — абсурд. Но на «кровь-культуру» денег не нашлось, вот и высыхает она на огромных просторах России, скукожась, особенно на селе, до карликовых размеров.

Понятие «культура» надо выводить на метауровень. Она этого заслуживает. Дают ведь деньги на сохранение природы, ибо все понимают, что после торжества многовековой природопокорительской идеологии биосфера Земли истощена, а сама природа — важнейшая форма бытия человека. Однако без другой, не менее важной формы его бытия — культуры — человек

биологически обречен на гибель. У природы есть хотя бы мощное движение защитников — «зеленых». К сожалению, у культуры нет ни «зеленых», ни «оранжевых», ни «светло-голубых» массовых защитных движений, что еще раз свидетельствует об «остаточном» принципе отношения к ней. Вот куда в своей логической завершенности приводит «праздномыслие» о понятии культуры. Мало того, что каждый профессионал-культуролог, по моему разумению сам должен четко представлять себе это, он, как мне представляется, должен неустанно вносить эту мысль и не только в головы студентов, но и в головы «власть придержащих» тоже.

Поскольку культура — весьма сложная многоуровневая система, то для специалистов, занимающихся ее классификацией, возникает множество гносиологических, и, особенно, образовательно-прагматических проблем.

Одна из них — отсутствие единого понимания не только самого феномена культуры, но и таких культурологических категорий, как «типология культуры», «таксономия культуры», «структура культуры», «морфология культуры», «стратификация культуры» и т. п.

В частности, сегодня в научных публикациях и, особенно, в многочисленных учебниках и учебных пособиях по культурологии, которые наводнили наш рынок и которые, кажется, не пишет только ленивый, и по недоразумению часто незаслуженно снабженных грифом уважаемого Министерства образования и науки, нередко одна и та же культура (например, духовная) рассматривается и как тип, и как морфологическая единица, и как структура, и как страт, создавая значительные трудности при изучении культурологии. Причем, несмотря на то что все эти категории в известной степени близки друг другу — компаративистский анализ в учебниках, как правило, отсутствует. Вообще четкого и ясного разъяснения сущности многих категорий не дается, может быть, за исключением типологии и структуры культуры. От этого всего голова идет кругом не только у студентов и аспирантов, но и у самих культурологов. К сожалению, благопожелание Декарта: «Определите значение слов, и вы избавите человечество от половины заблуждений» в данном случае не срабатывает. Однако дело не только в ясности разъяснения понятий. Дело иногда в курьезном отсутствии даже упоминания о многих культурологических категориях.

Чтобы убедиться в этом, достаточно заглянуть в самые популярные в культурологической среде издания последних лет, предварительно сделав оговорку, что речь, разумеется, пойдет не об ущемлении прав уважаемых авторов иметь собственное видение той или иной проблемы или об ущербности их научных аргументов. Речь пойдет о необходимости наведения элементарного порядка в культурологическом инструментарии, отсутствие которого вряд ли станут отрицать культурологи любых школ и направлений.

В упомянутой выше культурологической энциклопедии, например, есть статьи о морфологии, стратификации, таксономии и даже о культурно-исторической монадологии, но почему-то проигнорированы статьи о типологии и структуре культуры. Статья о теологии культуры есть, а о типологии отсутствует. Статьи о социальной структуре и структурализме внесены, а о структуре культуры — ни звука. И все это несмотря на то, что эти категории образовательным стандартом обязательны для изучения во всех высших учебных заведениях страны.

Исходя из многолетнего опыта преподавания культурологии в вузе, полагаю, что искусственное, в определенной степени ригористичное дробление классификационных категорий культуры (кстати, заложенного образовательным стандартом и зафиксированного практически во

всей учебной литературе и в учебных программах) недопустимо. Они должны анализироваться в органическом единстве их опосредованности. Например, когда обособленно излагаются темы типологии культуры и ее структуры, как-то незаметно уходит на второй план то обстоятельство, что само сравнение культур отдельных обществ невозможно без выявления различных аспектов их структуры, морфологии и стратификации самих этих культур, рассматриваемых как бесконечно сложные континуумы. Поэтому типология культуры может строиться, по меньшей мере в двух пространствах: применительно к культурам как целостным феноменам и применительно к структуре, морфологии и стратификации отдельной культуры.

Вряд ли стоит забывать и о том, что основой построения типологии культуры, ее структуры, морфологии и стратификации всегда является какое-либо основание или ведущий признак, который и позволяет объединять отдельные культуры в группы и различать их по наличию или отсутствию данного признака. Такая основа или признак может выбираться как на уровне отдельных явлений культуры, так и на уровне ее сущности или особенностей ее функционирования в действительности. Каких-либо принципиальных ограничений здесь, по-видимому, существовать не должно. Важно лишь то, чтобы избранное основание классификации действительно позволяло выделить и исследовать необходимые и характерные аспекты культуры.

Э. А. Орлова, например, приводит такую классификацию подходов к выбору оснований построения типологий культуры: по антропологическим основаниям; по характеру ценностных ориентаций людей; по основанию социального действия (подход Т. Парсонса); по основанию форм мышления (различия по осям «абстрактность — ассоциативность», «универсализм — партикуляризм»; по шкале «индивидуализм — коллективизм»; по зависимости от контекста по «мужественности» или «женственности», ибо, с ее точки зрения, дальневосточные культуры «женственны», а западные «мужественны»⁷.

Я бы добавил сюда еще и гендерный аспект, ибо полностью разделяю точку зрения большого знатока современных культур народов мира квалифицированного английского культуролога Ричарда Льюиса, который не без оснований полагает, что, быть может, самым общим критерием культурного деления людей является не национальное, религиозное, корпоративное и профессиональное, а гендерное — по признаку пола. «Вполне возможно, — пишет он, — что по своему мировоззрению итальянка окажется ближе к женщине-немке, чем к итальянцу-мужчине»⁸.

С другой стороны, разве перечисленные основания-характеристики классификации относятся только к типологии культуры? На мой взгляд, они все применимы и в анализе морфологии, структуры, стратификации, таксономии и культурно-исторической монадологии. К сожалению, повторюсь еще раз, такого анализа в абсолютном большинстве учебных изданий по культурологии не проводится.

Культурологию, как известно, называют наукой. Однако любая наука, если она претендует на научный статус, должна обладать законами своего развития. Есть такие законы и в культурологии: **закон единства и разнообразия культуры, закон преемственности в**

⁷ См.: Орлова Э. А. Морфология культуры. Структура и динамика. М., 1994.

⁸ Льюис Р. Д. Деловые культуры в международном бизнесе. От столкновения к взаимопониманию. М., 1999. С. 23.

развитии культуры, закон прерывности и непрерывности в развитии культуры и закон взаимодействия и сотрудничества различных, нередко противоречивых культур.

Однако как в энциклопедии, так и в абсолютном большинстве учебных пособий и научных трудах по культурологии о законах даже не упоминается. Исключение составляет лишь одно из первых в России учебных пособий по культурологии — «Введение в культурологию» под редакцией доктора философских наук, профессора В. А. Сапрыкина⁹.

В энциклопедии, к сожалению, отсутствуют сведения не только о законах развития культуры. Например, в ней нет статей о важнейших морфологических единицах целостной культуры — гуманитарной культуре, экологической, правовой, культуре повседневности, гендерной культуре и др. Нет здесь статьи о чрезвычайно актуальном сегодня феномене межкультурной коммуникации. Ссылки на недостаточную разработанность данных концептов в отечественной культурологии к моменту издания этого фундаментального труда справедливы лишь отчасти, ибо к концу 90-х годов прошлого столетия многие из них уже были подвергнуты научной рефлексии.

Что же касается отсутствия сведений о законах развития культуры, то по логике можно сделать и совсем фатальный вывод: нет законов — нет науки. К счастью, они все-таки есть. Попутно лишь подчеркну, что, с моей точки зрения, культурология по-хорошему дуалистична. Она одновременно и наука, и область знания. И если она лишится «знательного», ну, например, интуитивного или эзотерического содержания, то от нее почти ничего не останется. Именно своей дуалистичностью она и привлекательна. Может быть, отчасти, поэтому культурологи (впрочем, как и искусствоведы) совсем не обижаются, когда им выдают диплом доктора или кандидата культурологии или искусствоведения, а не, скажем, доктора культурологических или искусствоведческих наук. Не обижаются на степень доктора философии практически во всех университетах Европы. У нас же в России докторов философии нет, ВАК всем без исключения выдает дипломы доктора философских наук, хотя в философии, в силу ее специфики, версионности и нередко встречающегося отсутствия сугубо научной доказательности еще больше, чем в культурологии. А доказательность эмпирикой — главное отличие науки от более широкого понятия — знание.

Что поделаешь, в отечественном науковедении пока еще много «гримас». Спрашиваю как-то (не без софистики) своего коллегу по университету, профессора — математика: «Ты куда относишь математику к естественным, общественным или гуманитарным наукам»? На что он уверенно отвечает: «Естественно, к естественным». Уточняю далее: «А разве математика оперирует физическими телами, например как физика, биология, география и пр.?» — «Нет», — соглашается он. «А чем же тогда она оперирует? Разве не символами? Поэтому переходи работать ко мне на кафедру культурологии, ибо математика в не меньшей степени обеспокоена семиотикой, как и мы, культурологи, ибо вся культура насквозь семиотична».

Шутка, конечно, ибо математика — есть просто Математика с большой буквы, как и Философия — есть просто Философия тоже с большой буквы.

В. Г. Белинский как-то отметил, что на Руси слово «критика» ассоциируется с «ругательным наклоном», хотя исходный греческий глагол ничего общего с ним не имеет, означая

⁹ Сапрыкин В. А. Введение в культурологию. Учебное пособие в 3 частях. Часть 1. М., 1995.

«судить о чем-то, обсуждать что-то». Следуя завету великого классика, автор доклада и пытался лишь «судить» о волнующих его профессиональных вопросах, а не «ругать» кого-то, на что он не имеет ни права, ни желания.

В связи с этим хотелось бы выразить знак глубокой и искренней признательности всем отечественным теоретикам-культурологам, которые в сжатые до предела исторические сроки, во времена хоть и не «террора», но, скажем помягче, «покушения на жизнь и существование» культурологии как научной дисциплины не только отстояли ее статус, но и существенно продвинулись вперед в ее развитии. Несмотря на все попытки «закрытия» и прочие административные препоны (особенно со стороны академических кругов) культурология оказалась востребованной в широких слоях российской общественной мысли. «Конечно, — писал преждевременно ушедший из жизни Б. С. Ерасов, — культурологии еще нужно наращивать свое „теоретическое тело“. Но мы знаем, какими быстрыми темпами и в каком огромном объеме, благодаря усилиям некоторых сильных культурологических центров и научных лидеров идет освоение накопленного мировой наукой теоретического достояния»¹⁰.

К числу таких научных лидеров, наряду с другими, нужно, несомненно, причислить весь авторский коллектив и редколлегию упомянутой мной культурологической энциклопедии, двухтомное издание которой работает и будет еще долгие годы работать во благо культурологической мысли. Лично для меня — это настольная книга, своеобразное культурологическое Евангелие, без которого не учиться самому, не учить других невозможно. Авторы этого фундаментального труда предусмотрительно назвали свое издание «Культурология. XX век. Энциклопедия», не претендуя на большее.

Однако на дворе сегодня век XXI, в котором культурология становится одной из лидирующих наук. Количество центров, научных обществ, журналов и фондов, вовлеченных в глобальные сети культурологии, поражают воображение. Все это порождает широкомасштабную проблему своевременного теоретического освещения и интегрирования в соответствующих изданиях инновационных разработок отечественных культурологов. Объективные предпосылки для этого имеются: в университетах ведется подготовка профессиональных культурологов, активно действуют диссертационные советы, причем не только в Москве или Санкт-Петербурге, но и далеко за Уралом. А главное, сама жизнь настоятельно требует от культурологов глубокого теоретического анализа действительности, подготовки взвешенных и эффективных рекомендаций по совершенствованию всего шлейфа социокультурных проблем современной России. В связи с этим в заключение хотелось бы высказать ряд предложений.

1. Используя опыт авторского коллектива культурологической энциклопедии, принять меры к оперативному ее переизданию. Переиздание требуется не потому что «XX век. Культурология. Энциклопедия» морально устарела. Она «устарела», если можно так выразиться издательски-концептуально. Если в середине 90-х годов XX века, действительно еще не было многих теоретических разработок в области культурологии, то сегодня только в

¹⁰ Ерасов Б. С. О востребованности культурологического знания // *Время культуры и культурное пространство*. М., 2000. С. 7.

сравнительно молодом и первом в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке диссертационном совете, которым я руковожу, за последние пять лет защищены диссертации по теории культурного конфликта, по теории китча, по сущности феноменов экологической, семейной, песенной, традиционной народной, инструментальной, хореографической, театральной культурам, по проблемам межкультурной, вербальной и невербальной коммуникациям. Интереснейшие темы получили освещение в диссертационных исследованиях других регионов страны. Весь этот потенциал должен быть включен в новую культурологическую энциклопедию.

2. Авторский коллектив нового издания энциклопедии не должен быть ограничен территорией Садового кольца, или Невского проспекта. В нем должны участвовать ученые-культурологи всех регионов России.

3. В культурологической энциклопедии должно быть уделено значительное внимание проблемам понятийного аппарата, различным дефинициям в их компаративистском отражении. Далеко не лишним было бы включить в нее творческо-биографические данные о ведущих культурологах страны. Здесь надо сознательно несколько нарушить пресловутую российскую традицию посмертных панегириков. Данные об Уайте, Клакхоне или Шпенглере, конечно, нужны, но не менее нужны и данные о А. Я. Флиере, С. Н. Иконниковой, Г. И. Зверевой, Э. В. Соколове, П. С. Гуревиче, И. В. Кондакове, И. М. Быховской, Г. А. Аванесовой, Т. Ф. Кузнецовой, и многих, многих других. Пользователь энциклопедии должен знать, какими проблемами занимались или занимаются сегодня ведущие ученые-культурологи России.

4. Культурологическому сообществу настала пора более взыскательно подходить к написанию и изданию учебной литературы по культурологии, осуществлять глубокую экспертизу особенно культурологических словарей и энциклопедий, ибо на сегодняшний день количество, например, учебных пособий негативно влияет на качество как в теоретическом, так и в дидактическом плане. В частности, современная учебная литература по культурологии сегодня обращена к «человеку» вообще или к некоему «усредненному» субъекту — она «бесполовая». Обозначился явный пробел в области гендерной культуры и ее классификации. Практически нигде не отражается отношение культурологической мысли к такому интересному и перспективному во всех отношениях концепту, как «экология культуры», обоснованному академиком Д. С. Лихачевым¹¹.

Разумеется, виды, типы, морфологические единицы целостной культуры будут появляться и впредь[^] и каждый из них имеет право (как и подобает в науке) на собственную «нишу». В современном терминологическом «хаосе» определить эту нишу весьма затруднительно. Плюрализм мнений здесь не всегда работает на благо динамично развивающейся науки под названием «Культурология». В связи с этим нужны последовательные консолидирующие усилия специалистов в стремлении к взаимоприемлемой унификации взглядов на важнейшие категории теории культуры, их понятий и сущности. Нужен диалог. Нужно стремление к консенсусу, который всегда может быть достигнут даже в решении самых сложных вопросов. Было бы желание.

¹¹ См.: *Лихачев Д. С. Экология культуры // Избр. Раб.: В 3 т. Т.2. Л., 1987.*

On Methodology of Concepts and Modeling Culture Classifications

Since culture is rather a complex multilevel system, scholars who deal with its classification, face a variety of problems. One of them concerns the fact (it is sufficient to have an overview of textbooks on culturology, manuals and encyclopedia) that there is no unanimous opinion on understanding not only the phenomenon of culture, but such concepts as “typology of culture”, “structure of culture”, “morphology of culture”, “stratification of culture” etc. Quite often one and the same “culture” is interpreted in educational and scientific publications both as a type, as a structure, as a stratum etc., presenting considerable difficulty for undergraduate and graduate students. One of the most acute problems of classification is to define the position of units inside a system, i.e. in our case, units of humanitarian and gender cultures. Of course, a number of kinds, types and morphological units will keep growing, and each of them has the right (as it is to be in a science) on its own “niche”. To do so is impossible in the framework of current “culturological chaos”. Pluralism of views doesn't work in this situation for the welfare of dynamically developing science, called “culturology”.

Conclusion: We need consecutive, consolidating efforts of scholars, striving for mutually acceptable unification of views on the most important categories of culture theory, their conceptualization and essence. We need a new edition of the “Culturology. 20th century. Encyclopedia” based on the accumulated material of its authors. It should be conceptually updated. In the middle of the 1990ies we didn't have much done in the realm of culturology. Today, only in the youngest in Russia and the first in the East Siberia and Far East region Dissertation Council, which I am the Head of, for the last five years, there has been a number of theses discussed, including those on theory of a cultural conflict, kitsch, on the essence of ecological, family, songs, traditional folk-lore, instrumental, choreography and theatre culture phenomena, on the problems of intercultural, verbal and nonverbal communication. Many interesting subjects have been covered by dissertation researches in other regions of the country.

All this potential should be included into a new culturological encyclopedia. Authors list of the new edition should not be bound by the territory of the Garden Ring Road, or Nevsky avenue. Culturology scholars from all regions of Russia are to participate in the creation process. A substantial attention of the encyclopedia should be put on the problems of conceptual apparatus, various definitions in their comparative reflection. It could be useful to add biographical data on the leading culturologists of the country. We need data not only on White, and Spaengler, but also on A. Flier, S. Ikonnikova, G. Zvereva, E. Sokolov, P. Gurevich, I. Kondakov, I. Bykhovskaya, G. Avanesova, T. Kuznetsova and many others as well. Encyclopedia readers should know what problems were and are being studied by the leading culturology scholars of Russia.

Due to the negative effect on the theoretical and didactical quality of culturology by growing number of training literature, we need a wider and stricter expertise of it, especially of encyclopedia and dictionaries, written and published by culturology academics. In particular, we have a modern culture science, directed to a sexless human being, revealing a gap in gender culture. There is no attention paid to such an interesting and perspective concept as “ecology of culture”, elaborated by D. S. Likhachev. In search of consensus, a national theoretical journal “Culturology” would be of great help.

КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ
О БИОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДПОСЫЛКАХ МЕНТАЛЬНОСТИ
(НА МАТЕРИАЛАХ АНТИЧНОСТИ)

Проблемы особого строя культуры в Древней Греции находились в центре внимания античных философов и исследователей сознания. Психический склад античного грека очень точно описал Аристотель.

В «Поэтике» Аристотель специально отмечает «патетический» строй эллинской души, повышенная впечатлительность которой была источником болезненных реакций на происходящие события. Особо подчеркивает Аристотель меланхолическую сосредоточенность древнего грека как основной тон его душевной жизни. Эту характеристику полностью разделял Вяч. Иванов, ссылаясь на исследование французского автора Ж. Жерара, посвященное феномену религиозных переживаний у древних греков. По Ж. Жерару, «пессимизм» эллинов (о котором так выразительно написал Ф. Ницше) не случаен, поскольку «в эллине боязливая забота о себе, своем положении и своей будущности, пробудилась одновременно с его блестящей фантазией и сообщила первым творениям эллинского гения, несмотря на все жизненную энергию, которой они проникнуты, тон жалобы, патетическая сила которой никогда не была превзойдена у народов новой истории»¹.

Соответственно Аристотель описывает типические категории людей, предрасположенных к экзальтации, боящихся жизни или страдающих угнетенностью настроения, болезненно-жалостливых.

По Аристотелю, «Илиада» — поэма патетическая (*по греч. pathē* — страсть), составляющая как бы развернутый плач о героях. В Новое время эту мысль разделял Вилямовиц, согласно которому гомеров эпос — это не гимническое служение небожителям, а хтоническое служение героям, достойным стать небожителями².

Грек античной эпохи всегда ощущал, что страсть есть нечто таинственное, пугающее, что это некая сила, входящая в него, овладевающая им, а не то, чем овладевает он.

Зенон определял страсть, патос как иррациональное и неестественное нарушение ума. Один из самых известных врачей — Гален — определял экстаз как кратковременное безумие.

Экстатическими фигурами были главные герои Гомера — Ахилл и Одиссей.

Человека архаической эпохи характеризовала резко выраженная неустойчивость психики. Все поведение Ахилла отличают неконтролируемые вспышки аффектов, неистовство в проявлении эмоций. Гнев Ахилла вызывает произвол царя Агамемнона, забравшего себе пленницу Ахилла Брисиду. Верховного главнокомандующего в греческом войске Ахилл поносит собакой, пьяницей, деспотом и трусом. Не добившись возвращения пленницы, Ахилл рыдает у ног своей матери и отказывается вступить в бой.

¹ См.: Иванов В. Дионис и прадионисийство. СПб., 1994. С. 197.

² См.: Wilamowitz U. Einleitung in die Tragoedie. 2. Aufl. 1910.

«Горячие слезы» вызывает у Ахилла и гибель его друга Патрокла:
 Черное облако скорби покрыло Пелеева сына.
 В горсти руками обеими взяв закоптелого пепла,
 Голову им он посыпал, прекрасный свой вид безобразя.
 Весь благовонный хитон свой испачкал он черной золою
 В серой пыли и терзал себе волосы, их безобразя.

Ил. XVIII, 22–27

Давая волю неистовству, в костер Патрокла Ахилл бросает двенадцать юных троянцев, убив их собственными руками. Исступление приписывается не только друзьям Патрокла, но даже его коням. Скорбя по Патроклу, кони выходят из битвы и предаются печали: плачут, расстилают гривы по земле (Ил. XXIII, 283–284), марают их в прахе (Ил. XXII, 440–457).

Экстатическое состояние чувств и разума человека есть *измененное состояние сознания* (ИСС).

Феноменология экстатических состояний сознания была хорошо известна в Древней Греции.

Неупорядоченность и неистовство психики получали поддержку как со стороны тотемических и хтонических представлений, так и со стороны визионерского опыта. Еврипид в «Медее» свидетельствует, что хтонический бог Пан вызывал не только панику, но также обмороки и изнеможение (Еврипид. Медея, 1172). Достоверное изображение экстатических состояний: *ате* и *меноса* мы находим у Гомера³. Гомер пишет о «диком ослеплении» Ахиллеса (Ил. XIX, 86 и сл.). *Ате* есть состояние сознания — временное омрачение или одичание нормального сознания (Ил. X, 391). Так, Меламп «был жестоко мучим за Нелееву дочь, погруженный в слепое безумство» (Од. XV, 233). *Ате* — внешне беспричинно, внешне немотивированно, поэтому древние греки относили погружение в *ате* за счет вмешательства некоего даймония или эриний. У *ате* — *сверхъестественная* природа. Поэтому, по Гомеру, душа Мелампа омрачена «силою страшных Эриний» (Од. XV, 233).

Точно так же дело обстоит с *меносом* — яростью, гневом. Менос — сверхобычное состояние психики. Гомер так говорит о его действии: «Страшною силой исполнил; Члены их легкими сделал, и ноги, и мощные руки» (Ил. XIII, 61, 75. Ср. V, 122; XXIII, 772; XVII, 211 сл.).

В состоянии *меноса* люди могут с легкостью исполнить труднейшие подвиги. В «Илиаде» люди, получившие *менос*, несколько раз сравниваются с рыкающими львами (Ил. V, 136; X, 485; XV, 592). Самое впечатляющее описание этого состояния содержится в книге XV, где Гектор становится неистовым, с пеной у рта, с горящими глазами (Ил. XV, 606 сл.). Наделение *меносом* царей в «Одиссее» рассматривается как наделение царей «священной силой»: у Алкиноя (Од. VII, 167) и у Антиноя (Од. XVIII, 34). Согласно таким представлениям, Зевс наполняет перси героя «неистовым духом» (Од. XV, 172).

Если экстатические состояния сознания насланы эриниями или враждебными даймониями, то они требуют очищения. Гомер упоминает об очищении серой и морской водой (Од. XXII, 481). Итак, *менос* — это временный прилив энергии, который объяснялся либо

³ Ате — дочь Зевса, олицетворявшая внезапное безумие и помешательство, заставляющее людей совершать безумные поступки. (Примеч. авт.)

вмешательством безымянных демонов, либо вмешательством неопределенных богов, которые могут и вдохновить на подвиг, и отнять разум у человека, и использовать его в качестве безвольного орудия.

Оратор Ликург говорил: «Когда гнев даймона разит человека, в первую очередь он отнимает у него понимание, толкая к глупым суждениям, так что тот не может осознать своих заблуждений»⁴.

По суеверным представлениям древнего грека даймоны настойчивы, коварны, безжалостны. Как позднее напишет Апулей, вмешательство даймона в душу человека является «в самом точном смысле перемены сознания»⁵.

Особый разряд измененных состояний сознания составляют сновидения.

По описаниям Гомера, существо из сна может быть богом, или призраком, или «образом» (эйдолон), созданным специально для такого случая (Ил. XXIII, 65 сл.; Од. VI, 20; Ил. II, 5 сл.; Од. IV, 795).

Как указывал Аристотель, в сновидениях элемент критического рассуждения отсутствует⁶.

Техника вызывания пророческих, визионерских снов включала: изоляцию от людей, молитву, пост, умерщвление плоти, сон на шкуре священного животного или инкубацию (сон на священном месте).

Крупнейшие философы Древней Греции, в свою очередь, не могли пройти мимо экстатических состояний сознания и той культуры, которая их питала.

Гераклиту принадлежит изречение: «С сердцем бороться тяжело, ибо чего оно хочет, то покупается ценой души» (фр. 85).

Гераклит насмехается над катарсическим ритуалом, сравнивая тех, кто очищается кровью от крови, с человеком, который пытается отмыться от грязи, купаясь в грязи (фр. 5 сл.). Одно из самых известных изречений Гераклита гласит: «Личность — демон человека» (фр. 119). Такое рассуждение о неподсудности человеческих дел сверхъестественным силам в корне подрывало основу всех архаических представлений о врожденной удачливости и божьем искушении. Открытым вызовом греческому благочестию звучало заявление Гераклита: «Мертвецы отвратительнее навоза» (фр. 96). При таком отношении к погребальным обрядам благоговение перед призраками мертвых оказывалось пустой затеей. Между тем еще Эмпедокл претендовал на роль мага. Ему принадлежал специальный трактат «Очищения». Эмпедокл описывал ритуалы, позволяющие освободить человека от безумия, возникшего из грязи души (Diels. 31A–98). В противовес Гераклиту Эпиктет утверждал: «Для несчастий имеется утешитель... отчаянная жизнь умоляет об искусной помощи»⁷.

Но самое большое внимание экстатическим состояниям сознания уделял Платон. По Платону, человеку присущи два элемента: «вечносущая часть душ... животная часть» (Политик. 309 b). Именно низший вид души представляет «смертное начало, где гнездятся ужасные и

⁴ Цит. по: Доддс Э. Р. Греки и иррациональное. СПб., 2000. С. 65.

⁵ Там же. С. 93.

⁶ Там же. С. 173.

⁷ Там же. С. 381.

непреодолимые страсти» (Тимей. 69 с). Неудивительно, что большинство людей «полагают, что не знание управляет человеком, а что-либо другое: иногда страсть, иногда скорбь, иной раз любовь, чаще страх» (Протагор. 352 с). Как замечает Платон, люди, которые верят в кадма или драконовы зубы, поверят во что угодно (Законы. 664 а).

По Платону, яростный дух своей неразумной силой много переворачивает «вверх дном» (Законы. 863 в). «Тираническое господство в душе ярости, страха, удовольствия, страдания, зависти и страстей я считаю несправедливостью вообще, все равно, наносит ли это кому-нибудь вред или нет» (Там же. 863 е) — так свое отношение к экстатическим состояниям выразил Платон. По Платону, экстатическое начало есть «грозное и безумное движение», неистовые проявления которого могут быть только мятежны и разрушительны. В экстатическом состоянии для человека нет времени и пространства. Платон прекрасно был осведомлен о техниках, вызывающих экстатические состояния. К таким техникам он относил музыку и танцы.

Одно искусствоведческое исследование показало, что в вазовых изображениях менад насчитывается 38 случаев изображения флейты и 26 изображений тимпанов, а также 38 изображений кретал (трещоток) или кастаньет. При этом, по наблюдениям Лоулер (производившей соответствующие подсчеты), в «спокойных сценах никогда нет изображений тимпанов»⁸.

В «Законах» Платон описывает и отвергает как «не гражданские» «вакхические» миметические танцы, имитирующие нимф, Пана, Силена и сатиров, исполнявшиеся «во время обрядов очищения и некоторых других таинств» (815 сd). Известно также свидетельство Аристида об очищении от суеверного страха за жизнь или судьбу путем *тихих* мелодий и медленных плясок вместе с забавами⁹.

Как известно, Платон не был последовательным рационалистом. Он всячески укреплял пошатнувшуюся в афинском обществе веру в богов. Платон с сочувствием отзывался о пророках, которые впадают в «божественное вдохновение» и изрекают в трансе божественные истины (Ион. 534 с). В «Федре» Платон пишет о таких состояниях, «когда неистовство уделяется нам как божий дар» (Федр. 244 а).

Двойное отношение Платона к состояниям экстаза наиболее отчетливо выражено в «Федре». Здесь устами Сократа Платон заявляет: «А неистовство бывает двух видов: одно — следствие человеческих заблуждений, другое же — божественного отклонения от того, что обычно принято (265 в)»¹⁰.

Тут же Платон признает, что «величайшие для нас блага возникают от неистовства» и описывает разные типы «правильного» неистовства.

«Избавление от болезней, от крайних бедствий, от тяготевшего издревле гнева богов, — разъясняет Платон, — бывало найдено благодаря неистовству... Неистовство разрешалось в молитвах богам и служении им, и человек, охваченный им, удостоивался очищения и посвящения в таинства, становясь неприкосновенным на все времена для окружающих

⁸ Цит. по: Доддс Э. Р. Греки и иррациональное. С. 404.

⁹ Там же. С. 144.

¹⁰ Платон. Федр // Соч. В 3 т. Т. 2. С. 204.

зол, освобождение от которых доставалось подлинно неистовым и одержимым (244 d-e, 245 a)»¹¹. В состоянии экстаза человек находится под наитием божества, он ощущает себя вместившим бога, он непосредственно соединяется с божеством, живет с ним и в нем. «Неистовство, которое у людей от бога, прекраснее рассудительности, свойства человеческого (244 d)»¹².

К «правильным» Платон относит поэтический вид неистовства: «Кто же без неистовства, посланного музами, подходит к порогу творчества в уверенности, что он благодаря одному лишь искусству станет изрядным поэтом, тот еще далек от совершенства: творения здравомыслящих затмятся творениями неистовых (245 a)»¹³. Аналогичную мысль до Платона высказывал Демокрит.

Наконец, особым экстатическим состоянием является любовь, когда влюбленного бросает в пот и в необычайный жар, он как в лихорадке перед предметом любви: «Тут забывают и о матерях, и о братьях, и о всех приятелях (252 a)»¹⁴.

Однако экстатическое служение требует очищения, требует «избыть» болезнь. Поэтическое неистовство Платон анализирует в диалоге «Ион».

Ион Эфесский был исполнителем гомеровского эпоса в 90-е гг. IV в. до н. э. В беседе с Сократом Ион признается: «Когда я исполняю что-нибудь жалостное, у меня глаза полны слез, а когда страшное и грозное — волосы становятся дыбом от страха и сильно бьется сердце (535 e)»¹⁵. Со своей стороны Сократ в диалоге свидетельствует, что рапсоды доводят до того же самого состояния и многих из зрителей.

Ион, в свою очередь, заявляет: «Знаю, и очень хорошо: я каждый раз вижу сверху, с возвышения, как зрители плачут и испуганно глядят, пораженные тем, что я говорю (535 e)»¹⁶.

Так Сократ убеждает Иона, что тот восхваляет Гомера в состоянии одержимости и неистовства.

Чтобы попасть под «наитие божества, необходимо как можно больше ограничить свою связь с телом» (Федр 67 а). Приблизиться к божественному вдохновению может лишь душа «чистая от всех телесных зол и желаний» (Кратил. 414 а).

С этих позиций становится понятным очень неоднозначное отношение Платона к обрядам корибантов.

Очистительные обряды корибантов были неотделимы от заразительного «оргиастического» танца, сопровождаемого «оргиастической» музыкой: мотивы во фригийском ладе играли на флейте и литавре. При описании как дионисийства, так и корибантовых обрядов Платон использовал одни и те же выражения: «вместе бесноваться»; «врачевание корибантов», по Платону, родственно «вакхическому исступлению» (Законы. 790 de). Исцеление в обряде корибантов, по Платону, сопутствует тем, «кто бодрствует, пляшет или играет на флейте»,

¹¹ Платон. Федр. С. 180.

¹² Там же.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 188.

¹⁵ Платон. Ион // Соч. В 3 т. Т. 1. С. 140.

¹⁶ Там же.

тогда исцеление приходит с помощью богов, которым корибанты приносят благоприятные жертвы, а неистовство сменяется «на разумное состояние» (Законы. 791 а).

Раскрывая суть «врачевания корибантов», Платон писал, что болезнь, лечением которой занимались корибанты, состояла «в страхах или тревогах, возникающих из болезненного состояния ума» (Законы. 790 е).

Подводя итог высказываниям Платона, следует согласиться с Эриком Робертсоном Доддсом, что «в лице Платона, по сути, скрещиваются традиции греческого рационализма и магико-религиозных верований»¹⁷.

Исторически достоверно Платон связывал ритуальное неистовство с дионисийскими практиками (Федр. 244 а).

Ужас и восторг потери себя в хаосе и нового обретения себя в очистительном ритуале — вот что такое дионисийство. Оргии — это ритуалы, которые отправляются всей общиной, в отличие от мистерий, предназначенных лишь для посвященных. Оргии первоначально совершались без жреца — всеми участниками, которые и именовались «вакхами» (*bakchoi*). Бешеная пляска сопровождалась диким оргиастическим и патетическим дифирамбом и музыкальным сопровождением флейт с бубнами и трещотками.

Вячеслав Иванов подчеркивал, что женские оргии менад проистекали из гинекратического культа Богини-Матери, более древнего, чем культ Диониса.

Сам термин «менада» (*mainas*) в переводе с греческого означает «безумствующая, иступленная». Именно иступленность и одержимость делает менаду могучей, вещей и дерзновенной. В Дельфах прадионисийские менады были оргиастическими служительницами темной Геи и подземного Змия (Пифона), вызывательницами из могильных недр неведомого бога, младенца или «жениха нового солнца».

Средоточием менад в материковой Элладе были горы Киферон и Парнас.

Культ парнасских фиад и киферонских менад был оргиастическим, человекоубийственным служением подземной богине Ночи (*Nyx*).

Атрибутами менад были плющ, тирс (заостренная палка, обвитая плющом) и змея. Плющ содержал наркотическое вещество, вызывающее иступление. Съедание плюща первоначально рассматривалось как поглощение бога.

Древнейшее упоминание о тирсе встречаем в рассказе Диомеда в «Илиаде» Гомера. Диомед повествует, как Ликург выбил из рук менад их тирсы и их самих поражал обоюдоострой секирой. Гнедич переводит: «Нимфы-вакханки тирсы зеленые бросили в прах, от убийцы Ликурга сулицей острой свирепо разимые» (Ил. VI, 130).

По своему происхождению Дионис — хтонический бог.

Хор вакханок поет у Еврипида о том, как «Зевс, в определенный мойрами срок, родил бога с рогами быка и увенчал его змеями, отчего и менады вплетают в волосы змей» (Еврипид. Вакханки. 101).

Дионис именуется в обряде по своему главному атрибуту и фетишу «плющеувитым» или «плющекудрым», «плющом», «плющевым богом». Плющ — сам бог и вместе наркотик, наводящий безумие, *mapian*. Бог плюща становится богом хтонической смоковницы и особенно

¹⁷ Доддс Э. Р. Греки и иррациональное. СПб., 2000. С. 301.

богом любезной оргиазму виноградной лозы. Приобретая всенародное значение, этот культ подчиняет себе растительные культы, в особенности те их них, которые изначально носили оргиастический характер, присущий многим обрядам земледельческой магии.

В одном месте своей «Истории» Геродот пишет: «Дионис ведет людей к безумию» (Изложение событий, X, 79.3). По характеристике Еврипида в «Вакханках» Дионис есть «бог экстатических пророчеств» (Вакханки. 298 сл.).

Служение Дионису было направленно на «освобождение». Ритуал дионисийства позволяет человеку на короткое время *перестать быть самим собой* и тем самым делает его свободным. Таким образом, Дионис выступает как «освободитель от условностей».

Дионисийский ритуал включал в себя орибасии, спарагмос и омофагию. В визионерском экстазе менады видят в Дионисе-младенце жертвенного оплодотворителя, которым они жаждут наполниться. Они производят растерзание (*diaphasmus*) и расчленение (*diamelismos*) младенца, скорбь по которому делается двигателем новой фазы экстаза.

Сам Дионис есть орейос, орейманес, оурефойтес¹⁸, и Страбон, рассматривая дионисийские и другие родственные мистериальные культы, говорит о «скитаниях по горам ревностных служителей богов и самих богов» (Исторические комментарии. 10. III, 23). Старейшая литературная выдержка содержится в «Гимне Деметры» (386): «ринулась, словно менады в горах, по тенистому лесу».

Орибасии, т. е. горные танцы, устраивались ночью, в период зимнего солнцестояния в довольно суровых и рискованных условиях. Павсаний говорит, что в Дельфах женщины забирались на самую вершину Парнаса (8000 футов высоты) (Павсаний. Описание Эллады, X, 32 сл.). Со своей стороны Э. Р. Доддс замечает: «Наверняка было время, когда менады (фиады или вакханки) действительно становились на несколько часов или дней тем, на что указывало их имя, — дикими женщинами, человеческая природа которых временно вытеснялась какой-то другой»¹⁹.

По мнению Доддса, трансформируя массовую истерию раз в два года в организованный ритуал, дионисийский культ удержал ее в определенных границах и дал ей сравнительно безвредный выход. В этой ментальности сопротивление Дионису означает подавление в своей природе глубинных инстинктов; наказание же — это внезапное полное снятие внутренних препятствий, когда инстинкты прорываются и всякая цивилизованность исчезает.

Музыка и бешенный танец были призваны спровоцировать сумасшествие и его истерические телесные проявления: «Он нежные кудри // По ветру распустит...» (Вакханки, 150); «встряхивать кудрями не долго будет...» (241); «он голову все вскидывал да гнул» (930). Лоулер насчитала 28 случаев «сильно запрокинутой головы» у менад на вазах. Еще один архаический элемент — держание в руках змеи (Вакханки 101 сл., 698, 768).

Кульминационным моментом дионисийского зимнего танца было разрывание на части животного и проглатывание сырых кусков его тела — *спарагмос* и *омофагия*.

¹⁸ Подробное изложение темы см. в статье Э. Р. Доддса «Менады» по книге «Греки и иррациональное». Приложение I // Э. Р. Доддс. Греки и иррациональное.

¹⁹ Доддс Э. Р. Греки и иррациональное. С. 389.

Омофагия была таинством, в котором бога представляли в его зверином обличе, «в этом обличе бог раздирался на части и поедался своими поклонниками». Беотийцы, замечает Диодор (IX, 3), и другие греки, а также фракийцы верят, что в это время происходит его (бога. — Е. Р.) эпифания среди людей. Бог может являться во многих обличьях — растительном, животном, человеческом; и поедают его тоже во многих обличьях. Во времена Плутарха на кусочки разрывался плющ, а потом эти кусочки разжевывались (Плутарх. Сравнительные жизнеописания, С XII, 291 а). У Еврипида в «Вакханках» разрывают быков (743 сл.), раздирают на части и съедают козла (13 б), есть свидетельства о раздирании гадюк.

Свидетельством трансформации сознания в ритуальном действе была также нечувствительность к боли. Анестезия к травматическим воздействиям служила характерным симптомом оргиастического трансформации.

Как, острием пронзена, не чувствует раны вакханка,
Дико взывая в ответ зовам эдонских теснин.

Овидий «Тристии» VI, 1, 41.

В период спарагмоса вакханки воровали детей (754). На маленьком ящичке для драгоценностей (Британский музей) работы Мидия — живописца изображена несущая ребенка менада. Судя по тому, что женщина небрежно держит ребенка за ногу, перекинув через плечо, можно думать, что несомый ребенок похищен.

В ритуале Дионис славился как Лизей-освободитель: он освобождает людей от мирских забот, снимает с них путы размеренного быта, рвет оковы, которыми пытаются опутать его враги, и «сокрушает стены» (Вакханки. 616–626).

На горе Киферон оргиастические службы производила фиванская община. Женская половина общины была расчленена в тройственном союзе на три фиаса (фиас — объединение посвященных в культ). Каждый фиас приносил жертвы у отдельных алтарей, которые были воздвигнуты в горах тремя древнейшими основательницами оргий, сестрами Семелы (фригийско-фракийской богини Земли) — Агавой, Автоной и Ино. Согласно мифу, во время киферонского радения Агава, будучи предводительницей фиванских женщин, одной из первых набросилась на своего маленького сына Пенфия, схваченного вакханками. Пенфей, принятый за львенка, был разорван на части. Насадив оторванную голову сына на тирс, Агава с ликованием возвратилась в Фивы и испытала ужасное потрясение, когда наступило послеоргиастическое отрешение.

Эпиграмма Анакреона на трех менад повествует:

Эта, что с тирсом в руке, — Геликония, — с нею Ксантиппа;
Главка — третья: с горы сходят от оргий святых
К праздничным хорам они, вдохновленные, и Дионису,
Сочное гроздие в дар, — плющ и козленка несут.

Anacr. 107. Anthol. lyr.

В трагедии Еврипида описывается культ, в котором участвовали вакханки, сатиры (люди в козлиных шкурах и масках), менады, или бассариды. С воплями вакх, Эвое «они славили Диониса Бромия („бурного, шумного“), били в тимпаны, упиваясь кровью растерзанных диких зверей, вырывая с корнем деревья и увлекая за собой толпы женщин и мужчин» (135–167, 680–770).

По свидетельству Диодора, в городских общинах, где был введен культ Диониса, граждане обязуются (по обычаю и городскому уставу) в дни, назначенные для оргий, брать в руки тирсы и соучаствовать в радениях, восклицая «эвой» и славя Диониса, — женщины же замужние каждая со своим объединением (фиасом), к которому принадлежит, приносить совокупные жертвы богу и энтузиастически священнодействовать по установлению и преданию оргий и вообще всячески провозглашать и прославлять присутствие Диониса (Diod. VI, 3).

В Афинах орфическая община VI в. до н. э. стремилась утвердить Дионисово богопочитание как афинскую государственную религию. Как известно, Писистрат (афинский тиран, безраздельно правивший Афинами с 560 по 527 г. до н. э.) в деле осуществления своих религиозно-политических замыслов всецело опирался на орфиков.

В лоне орфической общины происходила систематизация наличных религиозных представлений и мистическая интерпретация культа. Письменные свидетельства доказывают, что праздники вакханок проводились в Фивах, Опе, Мелосе, Пергаме, Приене, Родосе. Они засвидетельствованы в Элее Аркадской Павсанием, в Митилене — Элианом, на Крите — Фирмиком Матерном. В Милете жрица Диониса еще в конце эллинистической эпохи уводила женщин в горы; в Эритрее название Мимантобатес говорит об орибасиях на горе Мимов²⁰.

Из истории мифологии известно, что общение с умершими всегда было табуировано в первобытной культуре. Обязательным звеном оргиастического культа становился очистительный обряд. Его назначение состояло в том, чтобы снять «скверну» (miasma) общения с подземным царством, будь то пролитие человеческой крови или вызывание на поверхность обитателей подземного мира. Одержимость божеством земных недр наказуема: неочистившийся подлежит власти Аида и опале среди живых.

Катартика означала исход из состояния отчаяния, мании, меланхолии к предсказуемому профанному поведению. Под таким углом зрения «очиститься» и «освятиться» становились синонимами. Необходимо было вырвать человека из его оргиастического самоуничтожения. Требовалось умерить бесчисленные крики радости и боли, несущиеся из необъятных пространств мировой ночи. Следовало погрузиться в бездну ужаса и уцелеть, чтобы сохранить нормальную психику.

Демоническое веселье было опасно, как выпущенный на волю огонь в доме. Разнуздание дионисийских сил грозило гибелью как индивидам, так и общественным группам. Обуздание оргиазма переросло в культ катартики, который оказался связан с культом Аполлона. Цель катартики — оздоровление души и тела. «Прежде всего ведь обряды очищения и очистительные жертвы, как это принято и у врачей, и у прорицателей, равно как окуривание целебными и разными волшебными снадобьями при прорицаниях, а кроме того, омовения и кропления в том и другом случае, — все это, вероятно, имеет одну цель: чтобы человек стал чист телом и душой (Платон. Кратил. 405 a-b)»²¹.

Итак, катарсис — это разрешение патетических и энтузиастических состояний.

²⁰ См.: Доддс Э. Р. Менады // Э. Р. Доддс. Греки и иррациональное. СПб., 2000. С. 387–388.

²¹ Платон. Кратил. Соч. Т. 1. С. 444.

Мыслители древности прекрасно разбирались не только в симптомах, но и в причинах оргиастических состояний.

В архаическую эпоху ментальность была пронизана идеей наследственной вины за проступки предков.

Грек архаического периода склонен был объяснить тяготы собственной жизни их унаследованностью от религиозного преступления далекого предка. В «Одиссее» говорится, что герои сами погибель «на себя навлекли из-за нечестия» (Од. XXIII, 67).

Это переживание вины присутствует у Эсхила. В «Эвменидах» мы читаем: «Облаком темным застигает мужа вина. Тенью полной осеняет поруганный дом мрак многоустной толпы, нависая грозой» (378 сл.). Отсюда настроения покаяния, очень четко представленные в пифагорейском трактате: «Удовольствие во всех отношениях плохо; ибо мы явились сюда, чтобы понести наказание и нам не следует уклоняться от них».

В одном месте «Законов» Платон пишет о святотатственных импульсах, которые возникают «из-за старых, не искупленных очищением проступков» (Законы. 854 b). Еще в IV в. пальцем показывают на человека, отягощенного наследственной виной, и говорится, что нужно в виде возвращения долга испытать катарсис, чтобы получить ритуальное облегчение от вины предков (Платон. Тэтет. 173 d).

Было широко распространено представление о миасме (скверне), доставшейся человеку от обиды, нанесенной кому-нибудь далеким предком. Ужас миасмы от несохранившихся в памяти событий преследовал человека всю жизнь.

Вот почему тревога выделяется Гиппократом как особый тип патологического состояния (Demorbis 2.72. VII. 108 L).

К страху осквернения добавлялся страх посмертного наказания.

Уже Гесиод размышлял о «сумрачном Тартаре, в земных залегающий недрах глубоких» (Теогония. 119), а Гомер описывал «Аидову мгlistую область» (Од. X, 512). «Нечистого» или «порочного» ждало достойное наказание в аидовой области с непролазной грязью и смрадом. Итак, экстатическое состояние вызывается «какой-то травмой» души (Платон. Софист. 227d — 228e).

Эти душевные травмы усугублялись социальными потрясениями: войнами, восстаниями обездоленных крестьян, годами чумы и т. п. Историки духовной жизни признают «бесспорный рост ощущения тревоги и страха в истории греческой религии»²². А уже в III в. до н. э. Афины вступают в эпоху постепенного интеллектуального упадка.

Именно тревогу за будущее Геродот мыслил основополагающим моментом всей истории Древней Греции. В эллинистическую эпоху в сознании покоренных Александром Македонским народов широкое распространение получает культ Тюхе — «Случая», «Удачи».

О таких умонастроениях с полной определенностью писал Фукидид: «после того как они (обычные люди. — Е. Р.) в беде лишатся явных надежд, они обращаются к надеждам скрытым, к мантике, предсказаниям» (Фукидид. История Пелопонесской войны. V, 103, 2). Этот вывод перекликается с замечанием Эпиктета, сделанном уже в начале II в. н. э.: «Для несчастий имеется утешитель... отчаянная жизнь умоляет об искусной помощи» (Sen. Epist. 48, 4).

²² См.: Доддс Э. Р. Греки и иррациональное. С. 73.

На разлад психического строя души, на ее «крах» в экстатическом состоянии обратил внимание уже Гесиод (Теогония. 133).

По Платону, в состоянии сна у каждого человека «дремлет главное, разумное и кроткое начало души, зато начало дикое, звероподобное под влиянием сытости и хмеля вздымается на дыбы, отгоняет от себя сон и ищет, как бы удовлетворить свой нор» (Государство. IX, 571c-d)²³.

В сознании, наполненном ужасными, кошмарными образами с их дисгармоничностью и диспропорциональностью, резко подавляются рационалистические интенции.

Погружение в экстатический хаос — хоть во сне, хоть наяву — это *одичание* сознания. «Дикость» — это не метафора, не художественное преувеличение или иносказание, а *точное* наименование культурной деградации сознания. Иначе говоря, погружение в экстатические переживания не проходит даром для психики. Экстатические состояния вызвали деструкцию рациональной упорядоченности мышления, погружали сознание в хаос видений.

У Халкидия галлюцинации фигурируют в классификации сновидений и видений, в качестве примера он ссылается на *даймонион* Сократа²⁴. В неистовстве ликования вакхи и вакханки с внутренней достоверностью ощущали, что своими тирсами они высекали из земли мед и молоко.

Видения характеризовались сумбурной соположенностью. Отсюда хтонические черты в графических и живописных изображениях образов видений. Несуразная соположенность, ставшая привычной, никого не смущала. Скажем, никто не задавался вопросом: может ли человеческая пища прокормить кентавра?

Сама музыка тимпанов и флейт характеризовалась внезапностью и неожиданностью музыкальных переходов, неожиданностью в смене настроений от восторга до ужаса. В XIX в. Ф. Ницше писал о наличии в античную эпоху видений и галлюцинаций, «сообщавшихся целым общинам, целым культурным собраниям»²⁵. Ф. Ницше одним из первых обратил внимание на «миры *сновидения* и *опьянения*», господствующие в оргиастическом сознании²⁶.

Трансформация психики в оргиастических культурах была связана с перестройками физиологии человеческого организма и его мозга.

В силу действия синергетических и биогенетических зависимостей в оргиастическом трансформации происходило размывание высокоорганизованных состояний психики. Сама когнитивная способность ослабевала за счет вытеснения более продвинутых когнитивных структур более простыми (и менее успешными) когнитивными образованиями. Происходило нарастающее флуктуаций по использованию менее продвинутых в когнитивном отношении структур, а поле приложения эволюционно продвинутых сил сокращалось.

Биогенетический закон утверждает, что в течение своего индивидуального развития живые существа повторяют главнейшие этапы развития ряда предковых форм (филогенеза). Но

²³ Платон. Соч. В 3 т. Т.3. Ч.1. С. 390–391.

²⁴ Цит. по: Доддс Э. Р. Греки и иррациональное. С. 193.

²⁵ Ницше Ф. Рождение трагедии или эллинизм и пессимизм // Ф. Ницше. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 52.

²⁶ Там же. С. 70.

исторические наслоения филогенеза асинхронны, поэтому соответствующая гетерохрония и асинхрония может быть обнаружена в онтогенезе. А именно при наличии поражающих воздействий, диссолюций, распада наиболее развитых нервных структур (в силу различной этиологии) жизненные функции угасают соответственно их филогенетическому возрасту: более молодые раньше, более древние позднее. Распад развитых жизненных функций приводит к обнажению более древних морфофункциональных систем организма. В сфере реаниматологии этот факт давно известен²⁷.

Очень резко неустойчивость филогенетической новоприобретенности обнаруживает себя в языковой сфере.

Экстатическим визионерам откровения открываются в «неизъяснимых» знаках, отсюда бессвязность в попытках их вербального изложения.

В IV в. до н. э. Демосфен в своих филиппиках против оратора Эсхина так описывает дионисийское служение последнего: во время ночных радений Эсхин «бормотал по книжке причитания, громко выл»²⁸.

Комментаторы так называемых «Халдейских оракулов» — Юлиан Отступник, Прокл, Пселл — свидетельствуют, что в них мысль темна и бессвязна. В «Письмах» Пселла мы можем прочесть: «Если кто-либо не говорит косноязычным голосом или как-то необычно, то искусство (пророчества. — Е. Р.) расстраивается» (Psellus. *Epišt.* 187).

Теоретическую базу под языковую несурязицу подвел Ямвлих в своем трактате «О мистериях»: «Теургическое единение, — утверждал Ямвлих, — дают свершение неизреченных и богоугодно осуществляющихся *превыше всякого мышления* (курсив наш. — Е. Р.) и сила мыслимых только богами невыразимых символов» (О мистериях 96.13).

Физиологическое объяснение этому феномену дает современная наука. Так, в работе, выполненной в Институте эволюционной физиологии и биохимии им. И. М. Сеченова АН СССР (Ленинград) Л. Я. Балоновым, В. Л. Деглиным и Т. В. Черниговской, было показано, что при угнетении левого полушария наблюдается утрата смыслообразительной функции фонем при сохранном анализе физических параметров звука.

В условиях угнетения одного из полушарий в результате унилатеральных электросудорожных припадков были выявлены следующие феномены.

При угнетении левого полушария более чем вдвое падает количество служебных слов-предлогов, союзов, частиц, глаголов-связок, то есть слов, которые служат для связи и установления взаимоотношений между знаменательными словами. При угнетении левого полушария возрастает количество слов, за которыми стоит предметный мир — существительных, именующих предметы, и прилагательных, именующих их признаки. Одновременно падает количество глаголов, то есть слов, являющихся организационным центром синтаксических конструкций, а также местоимений как слов с предельно абстрактным лексическим значением. Авторы приходят к выводу, что лексика левого полушария «более концептуальна и в ней

²⁷ См.: Неговский В. А. Методологические проблемы современной реаниматологии // Вопросы философии. 1978, № 8. На наименьшую устойчивость генетически молодых, высших уровней мозга указывает и А. Е. Личко: Личко А. Е. Инсулиновые комы. М., 1962. С. 9, 148.

²⁸ Цит. по: Иванов В. Дионис и прадионисийство. СПб., 1994. С. 110.

представлены элементы, необходимые для формирования сложных синтаксических конструкций», левому полушарию «доступно порождение высказываний любой сложности, в то время как ПП (правому полушарию — *Е. Р.*) доступно лишь порождение высказываний асинтаксических или содержащих в лучшем случае двухсловные словосочетания»²⁹.

Угнетению левого полушария сопутствует подавление словообразовательных и словоизменяющих механизмов языка. В этом случае утрачивается способность классифицировать лексемы по языковым признакам и преобладающим принципом становится опора на референт. В крайних проявлениях высказывания, организованные правым полушарием, сводятся к перечислению компонентов индивидуальных чувственных впечатлений в самой упрощенной, по существу, асинтаксической форме. Преобладание активности левого полушария порождает высказывания, в которых действительность предстает в концептуальном виде и обнажаются языковые механизмы построения синтаксически и морфологически сложно оформленных высказываний.

Исследование функциональной асимметрии мозга «убеждает в том, что языки ПП и ЛП (левого полушария. — *Е. Р.*) глубоко различны. Язык ПП конкретен и образен; его лексика предметна, «вещна», в ней отражены непосредственные чувственные впечатления; его структура элементарна, почти асинтаксична, он алогичен, не дифференцирован и служит основой догадок и интуиции. Язык ЛП отличает развитая высококодифференцированная и сложная синтаксическая структура; его лексика изобилует формально-грамматическими средствами для построения синтаксических конструкций и словами, являющимися организационными центрами таких конструкций; он способен к обобщениям, абстракциям, построению суждений, формулированию эксплицитных высказываний»³⁰.

На наш взгляд, аналогично обстояло дело в оргиастических культах прадионисийства и дионисийства, которые вызывали диссолюцию высококодифференцированной языковой способности и обнажение (доминантное функционирование) языковых структур правополушарной когнитивности. В античную эпоху (точно так же, как у современного человека) трансформация сознания, утеря системности и релевантности в восприятии мира были неотделимы от трансформации вербальнограмматического строя языка. Иначе говоря, экстатически ориентированная культура инициировала правополушарное мышление со всеми его недостатками и ущербностью.

Современная культурная антропология более основательно (по сравнению с античностью) изучила физиологические сдвиги, инициирующие трансформацию сознания в экстатических культах³¹.

По данным современной науки, гиперстрессовые жизненные ситуации через оргиастическую музыку, танцы, применение наркотических (галлюциногенных) средств приводят к

²⁹ Баллонов М. Я., Деглин В. Л., Черниговская Т. В. Функциональная асимметрия мозга в организации речевой деятельности // Сенсорные системы. Сенсорные процессы и асимметрия полушарий. Л., 1985. С. 105–104.

³⁰ Там же. С. 113.

³¹ Подробнее см.: Жилик В. Измененные состояния сознания в обрядах североамериканских индейцев // Личность, культура, этнос. Современная психологическая антропология. М., 2001.

гипервентиляции, гипоксемии (расстройству легочного кровообращения), обезвоживанию и гипогликемии. В свою очередь, снижение содержания кислорода и глюкозы в крови ведут за собой нарушения психики. Психика приобретает истероидный характер с явными нарушениями рассудочной деятельности. В результате всех этих факторов наступает изменение в выражении эмоций, изменения в ощущении тела, перцептивные искажения, гипервнушаемость. «То есть *измененные состояния сознания — это состояния, в которых изменяются ощущения, восприятие, эмоции и когнитивная сфера*. Они характеризуются изменениями ощущений, восприятия, мышления и чувств, они изменяют отношение индивида к самому себе, своему телу, чувство тождественности собственного Я и восприятия времени, пространства и других идей»³².

Как мы могли убедиться из вышеизложенного, в наибольшей степени экстатическими состояниями характеризовались культы прадионисийства и дионисийства. Именно они подпитывали иррационалистические интенции античной культуры в целом. Более того, в некоторые периоды бытия античности экстатическое сознание пропитывало всю сферу культуры.

Работы Ницше, Виламовица и многократно цитированного нами Доддса показывают, насколько ошибочны представления о греках как «прирожденных рационалистах». На это обстоятельство специально обращает внимание Ф. К. Кессиди в своем «Послесловии» к книге Доддса.

Действительно, экстатически ориентированная культура составляла глубокий и очень обширный пласт античной культуры. Неотъемлемой чертой этой сферы были девиантные переживания и поступки. Вот почему выход к современному типу рационалистической культуры стал возможен лишь тогда, когда произошел радикальный отказ от экстатического строя культуры с ее наиболее «звероподобными» проявлениями.

E. A. Rezhabek

Cultural Anthropology about the Biological Preconditions of Mentality (on the materials of Antiquity)

It was already Plato and Aristotle, who gave anthropological interpretations of abnormal transformations of consciousness. They considered ecstasy and “elevated consciousness” as typical features of ancient Greek mentality. The cults of pre-Dionis and Dionis culture were the most typical in this case. Phenomenology of the religious ecstasy is explained in the contemporary ethnic psychology. Violence, elevated to the organic cult, gives way to the process of involution of the neurophysiological mechanisms and then the mentality of the person in trans shifts to the more ancient phylogenetic spheres.

³² Бургиньен Э. Измененные состояния сознания // Личность, культура, этнос. Современная психологическая антропология. М., 2001. С. 410.

ТРАНСДИСЦИПЛИНАРНАЯ ПАРАДИГМА ИЗУЧЕНИЯ ТВОРЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ: ОТ КОНФРОНТАЦИИ К ИНТЕГРАЦИИ ИСКУССТВОВЕДЕНИЯ И КУЛЬТУРОЛОГИИ

Стратегия изучения творческой личности в последние 30 лет заключается в миграции методологических векторов. Традиционная искусствоведческая установка на изучение творца в биографическом, теоретико-критическом, в лучшем случае — историко-типологическом ракурсах начала дополняться элементами герменевтического, семиотического анализа художественных текстов как текстов культуры (под влиянием М. М. Бахтина, Ю. М. Лотмана).

При изучении творческой личности, какая бы научная дисциплина ни озаботилась этим, в качестве искомого предмета может предстать как сущность субъекта, так и процесс его работы по претворению сущности. Творчество как сфера воплощения идей и сфера воплощения личности через идеи, причем воплощения, происходящего на бессознательном уровне¹, именно в культурологии рассматривается специфически и значительно шире, чем биография художника.

Казалось бы, тенденция определилась одна: в двадцатом столетии стало характерно *усиление тенденции социологизированного подхода к творческой личности*. Даже если отбросить высказанное в русле вульгарного социологизма суждение советского автора 1920-х годов (те, кому лучше других удастся «обслуживать продуктами своего творчества», и есть истинные таланты²), то нельзя не заметить тонкость и последовательность более позднего американского исследователя А. Моля, который с социометрической точки зрения определяет творца «как человека, который отправляет гораздо большее число сообщений, чем получает»³. Следовательно, социолог культуры придает особое значение той активности, с какой происходит самоактуализация художника. И знаменательно, что эстетическая мысль (у М. Бахтина), предлагая все же дефиницию таланта, строит ее на внимании все к тем же параметрам: талант, считает Бахтин, «это активная индивидуальность видения и оформления, а не видимая и оформленная индивидуальность...»⁴

Однако рядом с названной тенденцией развилась и привлекла к себе внимание другая, не менее, а, возможно, более значимая в ситуациях девальвации ценности человеческой личности, — *психологизации изучения творца*. Соединение этих двух тенденций позволило нам вести изучение такой парадоксальной проблемы, как «русский абсурд», с учетом множества связанных между собою скрытыми и тонкими нитями особенностей души и поступков русского человека — творца и персонажа⁵.

¹ Соловьев В. Кризис западной философии // Соловьев В. Сочинения: В 2 т. Т.2. М., 1988. С. 6.

² Шмит Ф. Искусство // Основные проблемы теории и истории. Л., 1925.

³ Моль А. Социодинамика культуры. М., 1973. С. 91.

⁴ Бахтин М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С.180.

⁵ См.: Злотникова Т. Русский абсурд: классические истоки и актуальные практики // Современные трансформации российской культуры. М., 2005.

По нашему мнению, для расширения спектра профессиональных возможностей искусствоведения важны обе, если они корректно экстраполируются в интересующую нас научную область.

Идея экстраполяции проблематики одних сфер деятельности в другие имеет как сторонников, так и противников. Естественно, что любая метафора, с которой сравнима экстраполяция, обладает лишь приблизительным аппаратом познания предмета, интерпретируя его в то же время расширительно. Позитив, предоставляемый экстраполяцией, однако, и опирается на возможность расширения горизонта исследования, а также обретения новых ракурсов его. Опыт взаимодействия такого рода, накопленный естественными науками в последние два столетия, настолько красноречив, что не требует комментариев. Гуманитарные же науки значительно более консервативны в этом отношении. Биологизированные представления о человеке, разумеется, не учитывают ту личностную специфику, о которой шла речь выше. С другой стороны, традиционный предмет философии, в котором человек издавна занимал ключевое место, поневоле видоизменяется в силу все возрастающего жесткого структурирования. В то же время специализирующаяся в нескольких направлениях психология не только все более конкретизирует знание о человеке, но гуманизируется, проявляя значительную тягу как к сферам образно-ориентированной деятельности, так и к опыту этой деятельности в ее методологических основаниях.

Вполне несомненен тот факт, что целый ряд «сугубо» психологических исследований предстает как «шаг» в подлинно гуманитарную сферу (наиболее характерным образцом такого движения нам представляются работы П. Симонова⁶). Остается удивляться тому, что взаимное движение гуманитарных наук все еще остается вялым и проблематичным.

Нам представляется, что *психоаналитическая школа* являет наиболее явственную гуманитарную ориентацию естественных наук, в силу чего дает серьезные основания для экстраполяции ее проблематики в театральную сферу, причем имеется в виду не только творчество основоположника психоанализа, З. Фрейда, но и более поздних представителей школы — Э. Фромма, Э. Берна и некоторых других.

Следует принципиально подчеркнуть, что для нашей научной сферы представляет интерес *методология* психоанализа, в то время как его *методики* сохраняют узкоспециальное значение. В нашем случае речь может идти главным образом о тенденции, сформулированной и продемонстрированной Э. Фроммом в начале 1940-х годов и подтвержденной им же и другими учеными значительно позднее. К слову, понятие человеческого фактора, утвердившееся было в политической терминологии нашей страны с середины 1980-х годов, Фромм считал словесной игрой до тех пор, пока к личности не применялась «динамическая психология, основы которой были заложены Фрейдом»⁷.

Психоаналитическая методология вполне логично входила в фундамент философских концепций, начиная с экзистенциализма. И хотя не эта проблема является нашим предметом, нельзя не отметить, что для современной психологии психоанализ стал структурной составляющей не только в качестве операционного материала. Недаром М. Мамардашвили

⁶ См.: Симонов П. Мотивированный мозг. М., 1987; Симонов П. Эмоциональный мозг. М., 1984; Симонов П., Ершов П. Темперамент. Характер. Личность. М., 1984.

⁷ Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990. С. 22.

в своих методологических построениях подчеркивал: «Психоанализ в действительности не исследует предмет так называемого бессознательного, который будто бы внутреннее, а создает возможность, условия для улова другого сознательного...»⁸

Следовательно, не только гуманистическая, но и гуманитарно ориентированная проблематика психоанализа в ее методологическом качестве вполне корреспондирует с интересами искусствоведческого и тем более культурологического исследования.

Обращение к психоаналитическим идеям З. Фрейда позволяет снять целый ряд недоразумений, рожденных в результате фрагментарной интерпретации его суждений. Нет нужды доказывать, что Фрейд не создал психоаналитической теории художественного творчества. Несомненно лишь то, что художественное творчество привлекало к себе внимание психотерапевта, для которого в нем была достоверная модель, концентрировавшая в себе функции бессознательного. Помимо известного эссе о Леонардо да Винчи и работ, касающихся литературного творчества, Фрейд апеллировал и к театральному опыту, что дало нам возможность осуществить упомянутую экстраполяцию. Например, по описанию своего друга он воспроизводил детали сценического поведения Э. Дузе — характерно, что его внимание привлекла актриса не только тонкого, но парадоксального психологического рисунка⁹.

Как известно, З. Фрейд позволяет предположить действие механизма творчества по принципу, обратному механизму забывания, гипноза, антиневротического отталкивания от негативных впечатлений, а также по принципу перевода психологических мотивировок из сознания в подсознание, бессознательной обработки жизненных впечатлений по аналогии со сновидениями и т. п.

В теории психоанализа *ассоциация* рассматривается как один из важнейших механизмов бессознательного. З. Фрейд опирается на представление об «изображении при помощи противоположности», устанавливая близость «технических приемов» остроумия и сновидения, относя к приемам «остроумной мысли» творчески «чреватые» умозаключения, сгущение, двоякое толкование, а также ошибки мышления, унификацию, непрямоe изображение¹⁰.

Сновидение как творчество, в интерпретации З. Фрейда, позволяет обнаружить в творчестве аналогию со сновидениями — в отличие от известного принципа подхода к сновидению только как первотолчку для творчества. З. Фрейд предлагает даже прямую аналогию художественного творчества и формирования сновидения: сновидение, замечает он, «поступает... как художник, который изображает, например, всех философов или поэтов в одной школе в Афинах или на Парнасе, которые никогда, конечно, не были там вместе, но для мыслящего взгляда представляют несомненно одно неразрывное целое»¹¹.

«Понятные» и «осмысленные» сновидения, сравнимые с образностью общеизвестных художественных форм, Фрейд называет «незамаскированными исполнениями желаний»¹².

⁸ Мамардашвили М. Начало всегда исторично, т. е. случайно // Вопросы методологии. 1991, № 1. С. 50.

⁹ Фрейд З. Психология бессознательного. М., 1989. С. 280.

¹⁰ Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному // «Я» и «Оно». Труды разных лет. Кн. 2. Тбилиси, 1991. С. 343, 205–209, 249.

¹¹ Фрейд З. О клиническом психоанализе. М., 1991. С. 120–121.

¹² Фрейд З. Психология бессознательного. М., 1989. С. 337.

«Нельзя найти, — пишет он, — ни одного элемента сновидения, от которого бы ассоциативные нити не расходились бы по трем или более направлениям, ни одной ситуации, которая бы не была составлена из трех или более впечатлений и переживаний»¹³. Если учесть еще, что Фрейд подчеркивает осязаемо-зримый характер сновидения, говоря об изменениях, претерпеваемых скрытыми мыслями, «чтобы сделаться пригодными для такого способа выражения»¹⁴, то несомненной становится как эстетическая, так и психологическая значимость тех ассоциаций, которые рождаются у творческой личности. По нашим наблюдениям, режиссер, если ему удастся в достаточной мере, заменяет собою «сгущающий» аппарат актерского бессознательного, позволяя в зримом образе, аналогичном сновидению, реализовать (по Фрейду) «три или более» направления накопленных впечатлений.

В наших исследованиях важное место занимает изучение самоанализа творца, фиксирующего не только рождение, но и возвращение болезненных сновидений. Таков был опыт изучения снов/ассоциаций А. Чехова¹⁵.

По всей вероятности, Чехову не удалось вырваться из своего тягостного *серого круга* ни духовно, ни физически (материально-пространственно). «Серый круг» — бытовое явление и ключевая метафора чеховского писательского труда; это отталкиваемый сознательно и возвращающийся подсознательно кошмар его существования. Это в наиболее конкретном качестве сон, который доктор Чехов видел неоднократно и, не чуждый познаниям в психиатрии (хотя и не имея представления о теории снов и сновидений психоаналитика Фрейда), объяснял причину его возникновения вполне материалистически: «Когда ночью спадает с меня одеяло, я начинаю видеть во сне громадные склизкие камни, холодную осеннюю воду, голые берега — все это неясно, в тумане, без клочка голубого неба; в унынии и в тоске, словно заблудившийся и покинутый, я гляжу на камни и чувствую почему-то неизбежность перехода через глубокую реку... Все до бесконечности сурово, уныло и сыро»¹⁶. «Серый» — «склизкий» — «туманный» — «холодный» — «одинокий» — «скучный» — «неясный» — «покинутый». Эти понятия постоянно варьируются в связи с душевным состоянием писателя или в характеристиках других людей, среды, жизни. Явно не испытывая неприязни к своему давнему знакомому литератору В. Билибину, Антон Павлович тем не менее замечает, что на непривычного человека он «действует как серый круг, который вертят: вял, бледен, скучен»¹⁷.

Серый круг — безнадежная и аморфная замкнутость: не отпускает провинция, не отпускает семья, не отпускает литературная поденщина. Но серый круг еще и не статичен, он особенно отвратителен, если его «вертят», — тогда уж вовсе не за что уцепиться, все выскальзывает, или рассыпается, или окутывает, или засасывает... Через год после «лестной» характеристики одного писателя Чехов «нежно» высказывается сразу о многих в том же духе: «... вместе литературных физиономий во главе изданий торчат какие-то серые круги и собачьи

¹³ Там же. С. 321.

¹⁴ Там же. С. 327.

¹⁵ См.: Злотникова Т. Антон Чехов, интеллигент из провинции // Мир русской провинции и провинциальная культура. СПб., 1997.

¹⁶ Чехов А. П. Полн. собр. соч. и писем: В 30 томах. М., 1974–1983. Т. 2 С. 30.

¹⁷ Там же. С. 15.

воротники...»¹⁸. А еще через год, уставший от представлений «Иванова» и разговоров о нем, человеке, заверченным «серым кругом», переносит эту метафору уже в среду эстетическую. Он опасается, что при традиционном воплощении пьесы на сцене «все тонкости и «нюансы» сольются в серый круг и будут скучны»¹⁹. Кто знает, не из чеховских ли корней выросло горьковское, уже после смерти Антона Павловича написанное в «Дачниках», — «серенькие, скучные людшки», да и сама мысль М. Горького «о сером» как о глобальном способе реализации мещанского начала...

Еще при жизни писателя, пытаясь нащупать способ понимания, критика дружно утверждала, что сотни, если не тысячи выведенных им лиц — это «самые обыденные представители наших сереньких, дождливо-туманных будней...»²⁰ Все те же эпитеты: «серенький», «туманный». По мнению Д. С. Мережковского, высказанному чуть позднее, русская интеллигенция пойдет на страшный суд истории без любви к жизни, распятая между неподвижными полюсами «чеховского мира» — бытом и смертью. В суждении растерявшегося русского интеллигента, каким Антон Павлович видел Мережковского еще в период встречи в Италии, четкость чеховского изображения быта рождает тошноту и скуку бреда. Стоит отметить появление у Мережковского в отношении Чехова будущего экзистенциалистского термина «тошнота» — естественное для чеховской ауры ощущение «уже виденного».

Быт и смерть, скука и уныние, небытие как воплощение пустоты — Мережковскому оставалось сделать один шаг, чтобы добраться до собственно чеховского «серого круга», определенного Мережковским в качестве «невидимого обыкновенного»²¹.

Таким образом, эстетическое качество, обретенное житейским кошмаром Чехова, ощущается адекватно и отчетливо. Очевидно, особенно отчетливо — в силу той гротесковой грани драматического и иронического начал, на которой он едва ли не заставлял себя существовать: «...Сама жизнь обращается мало-помалу в сплошную *мордемондию*. Живется *серо*, людей *счастливых не видно*»²². Чехов приучил себя к мысли о неизбежности существования «серого круга», готов был понять драматизм пребывания в нем кого-то еще: «душа моя, зачем Вы позволяете серым туманам садиться на Вашу душу?»; и, что самое горькое, заставлял себя верить: «Мы на то и рождены, чтобы вкушать „юдоль“. Мы ведь не кавалергарды и не актрисы французского театра, чтоб чувствовать себя хорошо. Мы мещане на сей земле, мещанами будем и по-мещански умрем...»²³

У последователей З. Фрейда теория бессознательного переплавляется в *специфическое внимание к ребенку*, чье спонтанно выявляемое бессознательное в особенности может приблизить нас к пониманию генезиса творческой личности. Вполне распространенным стало мнение о художнике как вечном ребенке, свободнее, чем остальные, использующем

¹⁸ Чехов А. П. Полн. собр. соч. и писем: В 30 томах. С. 178.

¹⁹ Там же. С. 132.

²⁰ Оболенский Л. Максим Горький и причины его успеха: Опыт параллели с А. Чеховым и Г. Успенским. СПб, 1903. С. 23.

²¹ Мережковский Д. Чехов и Горький // Мережковский Д. Грядущий хам. СПб., 1906. С. 43, 51, 49, 47, 48.

²² Чехов А. П. Указ. соч. Т. 1. С. 264 (подчеркнуто мною — Т. З.).

²³ Там же. Т. 4. — С. 16.

функции подсознания²⁴. В частности, логическое сопоставление художника с ребенком рождается представлением о неотягощенности обоих стереотипами, а также об их способности изумляться²⁵. Предпринимая собственную типологию личностей, на сущности которой мы не останавливаемся в силу ее специфичности, Э. Берн выделяет сверхчувствительный тип, чье спонтанное поведение выявляет его особую склонность к игре в широком смысле²⁶.

Ученый предложил рассматривать человеческую личность как структурированное триединство: ребенок — взрослый — родитель. «Ребенок» в этой триаде — это состояние личности в горизонте «интуиции, творчества, спонтанных побуждений и радости»²⁷. Состояние, определяемое понятием «Взрослый», олицетворяет собою рациональное, регулирующее начало, основанное на понимании традиционных ценностей. «Родитель» воплощает чужой опыт, необходимо передаваемый в ролевом качестве «ребенку», впитываемый на уровне автоматизма. Причем «взрослый» осуществляет посреднические функции по отношению к «ребенку» и «родителю». Экстраполируя названную триаду в сферу театрального творчества, мы предположили соотносимость трех ипостасей личности с тремя «участниками» театрального процесса: режиссером, актером и ролью²⁸.

Аналогия «ребенок — творческая личность» приобретает метафорическую и в то же время драматическую окраску в версии Г. Честертон и К. Юнга. Честертон был даже склонен противопоставлять художника и ребенка, поскольку «ребенок может меньше, чем художник, но радуется он больше». Детскость, способность радоваться игрушкам, способность к игре (кстати, не всем доступной) — это столь важные признаки творца, что Честертон выносит категорический приговор: «А тому, кто велик для детской, не войти в Царствие Небесное и даже в царство Аполлона»²⁹. К. Юнг, в свою очередь, отмечал ту дорогую цену, которой творец оплачивает вложенную в него «искру божью»: он оказывается «обескровленным ради своего творческого начала». Но проявляется это, по мысли ученого, «как ребячество или бездумность»³⁰, что может, очевидно, вызвать недоумение или пренебрежение на уровне обыденного сознания.

Открытость, которая прямо называлась современниками и позднейшими исследователями в качестве характернейшей черты Пушкина³¹, может рассматриваться как важная составляющая модели творческой личности. Это свойство обретает применительно к Пушки-

²⁴ Симонов П. «Сверхзадача» художника в свете психологии и нейрофизиологии // Психология процессов художественного творчества. Л., 1980. С. 36.

²⁵ Симонов П., Еришов П. Темперамент. Характер. Личность. М., 1984. С. 36.

²⁶ Берн Э. Игры, в которые играют люди... Люди, которые играют в игры... Л., 1992. С. 149.

²⁷ Там же. С. 19.

²⁸ См.: Злотникова Т. Публичное одиночество. — Ярославль, 1998.

²⁹ Честертон Г. К. Эссе // Самосознание европейской культуры XX века / Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. М., 1991. С. 226.

³⁰ Юнг К. Психология и поэтическое творчество // Самосознание европейской культуры XX века / Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. М., 1991. С. 117.

³¹ Письма женщин к Пушкину / Под ред. Л. Гроссмана. М., 1928. Подольск, 1994. С. 32, 51–52, 78.

ну тем большее значение, что в модели творческой личности существенное место занимают представления о *ребенке* — а не есть ли открытость неотъемлемое свойство ребенка?

Отталкиваясь от упоминавшейся триады Э.Берна «ребенок — родитель — взрослый», можно вспомнить и распространенное социопсихологическое положение: ребенок — это не только возрастная характеристика, но именно моделирующее синтетическое качество личности.

Поистине огромно количество суждений, касающихся собственно детства и ранней юности Пушкина. Но и о совсем *взрослом* Пушкине любили говорить *как о ребенке*. В воспоминаниях А. П. Керн с удивительной настойчивостью фигурирует и его типично детская поза («сидел на диване, поджавши, по своему обыкновению, ноги»), и маленькая прекрасная — детская же! — «ручка», порывистость, опрометчивость, веселая любезность, когда он, «не смотря на всю его гениальность... точно не всегда был благоразумен, а иногда даже не умен». В Пушкине любили видеть воплощение «игривой веселости», прямо говоря о звучании «детского смеха», и при этом едва ли не с удовлетворением отмечали: «Великий поэт не был чужд странных выходов»³².

Однако все описанное наименее существенно, поскольку на поверхности лежит, хотя и требует признания выражение «ребенка» в творческой личности. Гораздо более существенна проблема структурных характеристик личности как ребенка. В. Соловьев отмечал, что в «легкомысленном юноше быстро вырастал великий поэт, и скоро он стал теснить „ничтожное дитя мира“³³. Очевидно, следует перенести акцент в этом суждении с «ничтожного», что можно было бы в христианской традиции считать характерным, на «дитя».

Детское, то есть интуитивное, сохраняется на протяжении уже зрелого возраста (поскольку в пушкинские времена, в отличие от нашего времени, тридцатилетний поэт уже не считался молодым) — Пушкин был взрослый зрелый человек, и нелепо нашими сегодняшними критериями измерять его собственно возрастные характеристики.

Как важнейшее свойство «ребенка» рассматривается бесстрашие. У С. Булгакова в связи с Пушкиным говорится о безудержности и безоглядности в проявлении страстей, об отсутствии «предохранительных клапанов», но отмечается чрезвычайно тонко и «непрерывно двоящийся характер» того дара небес, которому философ дает название «детскость» и, более того, видит опасность этого дара, способного переходить границу «ребячливости или, как мы бы сказали теперь, инфантилизма»³⁴. Этот упрек М. Булгаков в своей пьесе «Последние дни» (о пушкинской гибели) вложит в уста верноподданного Нестора Кукольника: «У Пушкина было дарованье, это бесспорно. Не глубокое, поверхностное, но было дарованье. Но он его растрастил, разменял его». Это мнение устоялось и сегодня стало подлинным мифом.

Тем не менее, когда говорят о Пушкине как гении моцартианского типа, то возникает понимание *негативного качества чрезмерной детскости*; такой человек «охотно и радостно, как ребенок, живет минутой; он беспечен и шаловлив»³⁵. Этот негатив очень настойчиво осуждал

³² Там же. С. 39, 42, 47, 75, 78.

³³ Пушкин в русской философской критике. М., 1990. С. 25.

³⁴ Там же. С. 30.

³⁵ Овсянко-Куликовский Д. Из цикла «А. С. Пушкин. Гоголь» // Его же. Литературно-критические работы: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 383.

В. Соловьев, когда говорил, что эпиграммная деятельность Пушкина (он даже творчеством не называл), его злословие, его неоправданная жестокость, облакаемая не только в великолепные, но и в достаточно скромные поэтические формы, — это выражение детскости у человека, который не дает себе труда задуматься о последствиях и нравственном смысле совершаемого. Иными словами, «ребенок» в Пушкине — это подчас *злое* дитя («злы только дураки и дети», — цитировала Пушкина А. П. Керн, добавляя, что он так говаривал не раз³⁶). Это подчас недостаточно контролируемое, но и раскрепощающее творческую личность свойство.

Диалектика позитивного (раскрепощенного) и негативного (безответственного) интересовала исследователей, размышляющих о Пушкине. «Как писатель, — мудро отмечал С. Булгаков, — Пушкин абсолютно ответствен... Если самого Пушкина мудрость его светлого ума не всегда могла сохранить от гибельных страстей, то для других он являлся советником, ценителем, руководителем»³⁷.

Разнообразные приемы экстраполяции социопсихологической и психоаналитической проблематики в искусствоведческую сферу, по сути дела, придают соответствующим научным трудам культурологический модус. Следует сослаться на мой собственный опыт и опыт ряда коллег-искусствоведов и культурологов,

Мною впервые, на что обратил внимание при начале работы над этой проблемы Г. А. Товстоногов, стала изучаться и обсуждаться проблема театрального лидерства в ее комплексном качестве, в искусствоведческом и социально-психологическом модусах³⁸.

Наша театроведческая наука на протяжении всей второй половины XX века, расширяя традиционные направления исследования, даже познавая экономическую сторону театрального дела и ведя социологические исследования театральной аудитории, словно не замечало такую фигуру нашего — и именно сугубо нашего — театра, как *главный режиссер*, в некоторых случаях, а к концу XX века все чаще — художественный руководитель. При издании серии книг «Портреты режиссеров» (основа авторского коллектива была — тогдашний ЛГИТМиК, его сектор театра) предметом анализа в каждом случае становилось большее или меньшее количество спектаклей. Личность людей, десятилетия занимавших руководящее положение в театре, личность лидера — оставалась вне поля зрения авторов.

Для советского театра как явления, тесно связанного и выражающего социальные установки тоталитарного государства с его принципиально внеличностным подходом к системе руководства людьми, тем не менее фигура единовластного руководителя всегда была существенной. Именно поэтому, кстати, в как бы демократизировавшейся ситуации настал тот крайний дефицит художественного лидерства в современном театре, который уже ни у кого, разве что за исключением недалёковидных региональных чиновников, не вызывает сомнения.

Изучение же специфики художественного лидерства требовало (бы) обращения к таким вопросам социальной психологии, как типология групп и перерастание формальных в рефе-

³⁶ Письма женщин к Пушкину. С. 45.

³⁷ Пушкин в русской философской критике. М., 1990. С. 277.

³⁸ См.: Злотникова Т. Публичное одиночество. Ярославль, 1998.

рентные, а также наоборот (к вопросу о студийности), специфика деятельности формального и неформального лидера.

Театр-идеал и театр-учреждение — две стороны одной медали, и счастлив театр, где лидер из учреждения пытается (может) сделать идеал. А жить в этом мучительно-бесконечном процессе способны лишь единицы — как жил В. Мейерхольд, создавший несколько театров, но, по слову Ю. Завадского, так и не создавший «своего театра, то есть театра, который бы целиком стал вровень с его талантом, с его дерзкими экспериментами»³⁹.

Применительно к русскому/советскому театру практически всего XX века давно необходимо, хотя это еще не сделано, поставить ряд вопросов. Кто они были, театральные лидеры (обладающие качествами, характерными для лидера в любой сфере человеческой деятельности, что уже отчетливо установлено социальной психологией) — смелые, решительные, способные показать эти и многие другие качества? Много ли их было? И как они себя чувствовали — и как чувствовали себя те, кто с ними работал? Главные режиссеры, художественные руководители — духовные вожди, администраторы, буферы, хозяева, слуги? И как сочеталось, тем более сейчас — сочетается (и сочетается ли вообще) в одной личности художник и деятель, постановщик спектаклей и руководитель коллектива — «факир на час» и «факир на срок»?

Лидерство стало сложнейшей проблемой советского театра 1970–80-х годов, как и — синхронно — общественной жизни.

В застойно-перестроечные 1980-е годы быть Главным в театре стало не очень «модно». Рожденная разнообразными общественно-экономическими и технологическими преобразованиями и тенденциями способность (возможность) тиражирования результатов творчества в любой области, размах вторжения производственного начала в прежде исключительно духовную область породили контртягу: к «кустарю-одиночке», какими стали А. Васильев, П. Фоменко, а сейчас — всеми на эту стезю благословляемый С. Женовач, не говоря о «сам себе авторе» Е. Гришковце.

В обществе вроде бы поняли, что эпоха научно-технического прогресса предъявляет особые требования к тому, кто ведет за собой тысячи высококвалифицированных специалистов. Однако наше искусствоведение как-то не привыкло прежде, да и не ставит задачу по сей день считаться с такой, например, истиной научного знания, как то, что организация производства (то есть творческого процесса в целом) и организация коллективной жизни (то есть, в частности, морального климата) не взаимоисключающи. Иначе откуда бы взялось изумленные сродни брезгливости или скрытая зависть по отношению к успешным менеджерам, каким когда-то показал себя М. Захаров, а впоследствии — О. Табаков?

Сегодня уже почти забыли, что быть Главным — это еще и любить. Брать на себя ответственность. Вести за собой не месяцы, но годы. Опыт социальной психологии позволяет понять и подчеркнуть — но в театроведении этому практически не уделяется внимания: «Те, кто доминирует, не только принимают решения, но и во многих случаях берут на себя также защиту своих последователей»⁴⁰.

³⁹ Завадский Ю. Учителя и ученики. М., 1975. С. 152.

⁴⁰ Шибутани Т. Социальная психология. М., 1969. С. 285.

Коллективное искусство, будь то театр или кино, в век тоталитаризма, в век автоматизации и механизации, как это говорилось когда-то, в век интеграции и модернизации практически всех сфер человеческой деятельности по-прежнему, а может быть, еще более прежнего обособляет в себе каждую личность. И ты, какая обязана, как ни толкайся, соединиться, слиться с другими, — актера. И ты, какая волею традиций и обстоятельств стоит рядом (над) коллективом, — режиссера. Разве что к середине XX века, в отличие от начала века, перестали отрицать необходимость режиссера как профессии, этакого «факира на час», носителя «большого секрета для маленькой компании».

Вслед за определением необходимости и выявлением моделирующих принципов изучения лидера в искусстве я попыталась опереться на интегративную — очевидно, культурологическую? — модель изучения творческой личности в различных видах искусства⁴¹. Логика аналитического дискурса личностных параметров великих и, казалось бы, прежде всего на архивных материалах изученных личностей — К. Станиславского, В. Мейерхольда, М. Чехова — опиралась на необходимость соединить представления о личности, об актерских интенциях каждого из новаторов, начинавших свою карьеру именно с внедрения в эту профессию, что и стало характерно для русской театральной традиции, о концептуально обобщенной режиссерской деятельности и о педагогическом опыте как важной сфере самореализации не достигавших полной гармонии с самими собой людей.

Опыт формирования контекстуальных представлений о творческой личности представлен в моих мемуарах-исследованиях о Г. Товстоногове (Актеры Георгия Товстоногова // *Культура*. 2003, № 37) и О. Ефремове (Плюнь на текст, тогда все у тебя получится (Ремарки Олега Ефремова) // *Культура*. 2003, № 22), а также в последней части названной выше книги. В споре искусствоведов о праве исследователя изучать современного творца на тех же алгоритмических основаниях, что и ушедшего из жизни классика, я занимаю принципиально крайнюю позицию: не только можно, но и необходимо. Не желая никого обидеть или превознести, обращаю в таких случаях внимание на то, что критика Белинского или Стасова (как бы ни относиться к личностям каждого из них) — это именно исследовательский опыт, опирающийся на актуальные художественные практики. Концептуальность и стремление к созданию целостного представления о творческой личности, особенно если речь идет о таком ускользающем виде искусства, как театр, — непереносимая необходимость. Вопрос же использования социопсихологических или психоаналитических представлений при анализе личности творца-современника — это проблема такта и корректности, в том числе и терминологической. Конечно, не всякому режиссеру или актеру в лицо возможно сказать, что его художественные проблемы есть следствие известного психологического феномена — кризиса среднего возраста (я писала об этом применительно к ушедшим именно в этом возрасте из жизни А. Миронову и В. Высоцкому). Но владение соответствующей проблематикой и умение учитывать ее при изучении художественной деятельности стало уже назревшей необходимостью искусствоведения, если оно стремится к современному осмыслению и описанию своего проблемного поля, а не разговору «на пальцах».

⁴¹ См.: Злотникова Т. Часть мира... театр. М.; Ярославль, 2005.

Следует подчеркнуть, что описываемый мною собственный опыт, разумеется, не является уникальным. Как бы ни отказывались искусствоведы от культурологической корреляции в своих теоретических, часто частных суждениях, реальность искусствоведения — иная. Факт сближения искусствоведения с культурологией возможно продемонстрировать на опыте моих глубоко уважаемых коллег, с которыми упомянутые споры как раз и ведутся или велись в недавнем прошлом.

В культурологическом «учебном пособии» И. В. Кондакова⁴² аналитический подход к материалу преобладает над дидактическим. Автор не просто облек в главы и сопроводил вопросами для повторения свои суждения; он откровенен в своих сомнениях и делает их таким же предметом рассмотрения, как и саму фактуру материала. И примерно в середине книги, как бы между делом, замечает: «Любая попытка представить русскую культуру в виде целостного, исторически непрерывно развивающегося явления, обладающего своей логикой и выраженным национальным своеобразием, наталкивается на большие внутренние сложности и противоречия»

Авторские комментарии даются не только к фундаментальным и устоявшимся понятиям (но — именно комментарии, выражающие отношение автора к категориям культуры), формирующим культуру факторов или механизмов, действующих в ней, золотого и Серебряного веков, но и к понятийному аппарату, вводимому самим автором. Так, осуществляя естественнонаучный дискурс гуманитарной науки культурологии, И. Кондаков по традиции опирается на идеи Г. Вернадского, — в частности, о специфическом «месторазвитии» русской культуры, — или использует укоренившееся в системе использования искусственного интеллекта понятие «фрейма». А устоявшееся, казалось бы, понятие менталитета рассматривает как необходимую дефиницию, придавая ей впоследствии специфический оттенок и акцентируя проявление не личностного или этнического менталитета, но «менталитета национальной культуры» и указывая на наличие «протоменталитета русской культуры» в период язычества.

И. Кондаков убежден в том, что теория и история (в данном случае — культуры) не являются вполне самостоятельными и отдельными научными областями. Он полагает и ходом своей книги доказывает, что и история не есть буквальная последовательность фактов и персон, и теория не есть хронологически аморфная совокупность явлений.

Очень эффектно выглядит, очень компактно и ясно сформулирована позиция, которая, чтобы быть принятой, требует столь же обильных доводов, как и для того, чтобы быть отвергнутой. Вычлениваемую в ходе формирования русской культуры творческую личность И. Кондаков считает (считает ли?) «компонентом, репликой в споре», а всю русскую классическую литературу определяет как «единый текст» (интертекст?), «принципиально незавершенное диалогическое целое».

Многие идеи в силу определенного объема издания выглядят тезисами-«коконами», которые при дальнейшем развертывании могли бы вырасти в самостоятельные величины. Так, глубокий опыт многолетних наблюдений должен был сопровождать сопоставление российского постмодерна с западным, когда последний оценивается как «результат свободной интеллектуальной и стилевой игры» отдельных творцов, а первый — русский — как

⁴² См.: Кондаков И. Культура России. Учебное пособие. М., 1999.

проявление кризисного состояния едва ли не коллективного бессознательного в специфической социокультурной ситуации.

Идеи и суждения более или менее конкретного свойства концентрируются в книге И. Кондакова вокруг одного — если не стержня, то масштабно проявленной позиции, каковой является представление о *бинарности русской культуры*.

Идея бинарности дорога автору книги, она пронизывает все уровни этого сочинения, «прочитывается» им в логике метаисторического движения и в системе конкретных артефактов. Органичным это «сквозное действие» книги оказывается в силу отношения к культуре России как пограничной.

В числе составляющих бинарной оппозиции в истории русской культуры есть структуры персонифицированные и универсальные. Среди персонифицированных, которыми наполнены многие эпизоды книги, привлекает внимание сочетание «Карамзин — Пушкин». Для И. Кондакова важна не последовательность их появления, а параллельность воздействия на культурные процессы в России; то, что старший собирает в себе свойства русского творца и понимание русской истории, а младший осуществляет движение вовне времени и пространства России. И. Кондаков видит именно в этих людях, в этой паре «*эталонные формы русского национально-исторического самосознания в культуре*». Любопытно при этом, что Пушкин предстает не только как составляющая бинарной структуры, но и как своего рода самоценная бинарная структура, воплощение традиционного для России разлада Империи и Свободы.

Для театроведов Б. Зингерман был — теоретик и историк театра; филологи готовно считают его «своим», учитывая его работы, написанные на стыке теории драмы (каковая, кстати, также является междисциплинарной сферой, изучавшейся как филологами, так и театроведами, показательным примером чего был капитальный многотомный труд А. Аникста «Теория драмы от... до...»); для искусствоведов в узком смысле понятия, как специалистов по изобразительному искусству, Зингерман также «не чужой», учитывая его последнюю книгу о французских художниках. С учетом такого, не просто междисциплинарного, но мультидисциплинарного подхода, была написана и особенно показательная, с нашей точки зрения, статья ученого⁴³.

Поначалу Б. Зингерман, как и некоторые философы, употребляет термин «концепция личности» применительно к *объекту* художественного творчества. Но далее он ведет анализ творческой личности как бы в контрапунктном соотношении с анализом личности его героя. Так, он точно отмечает, что «Хемингуэй ушел из жизни, когда убедился, что... не может больше играть роль победителя в творчестве и физических упражнениях, достойных настоящего мужчины». Исследователь показывает, что объект и субъект в творчестве крупнейших художников не сливаются, но контрастируют — как у Э. Хемингуэя, так и у Ч. Чаплина: «Разве, глядя на обоих, можно предположить, какая жизненная сила таилась в хрупком теле маленького узкоплечего клоуна с большой головой и печальными глазами и как уязвим был внутренний мир писателя, похожего одновременно на охотника и на боксера». Характерно, что во всех этих случаях у Б. Зингермана, как и (в связи с Ч. Чаплином) в более ранней книге

⁴³ Зингерман Б. Пикассо, Чаплин, Брехт, Хемингуэй // Образ человека и индивидуальность художника в западном искусстве XX века. М., 1984. С. 110, 153, 139.

М. Андрониковой, речь идет не об осуществлении ролевой функции как воплощении социальной определенности, а в философских традициях, об опредмечивании художником действительности в произведениях искусства.

В исследовании ученого⁴⁴, который не только в своих опубликованных текстах, но и в непосредственном общении с коллегами, в том числе младшими, позиционирует себя как искусствовед и никто иной, — Г. Ю. Стернина прочитываем следующие пассажи.

«Как и раньше, автор в первую очередь думал о том, чтобы, рассматривая художественную жизнь, представить изобразительное искусство органической частью художественной культуры своего времени, ее общих духовных устремлений, ее общественного бытия, ее жизне-созидательных усилий».

«Реальная история как „оглавление“ личных судеб, как скрещение многообразных событий из частной жизни человека — такой взгляд на прошлое страны сейчас опять явно востребован гуманитарным знанием... Растущий интерес к 1830-м годам во многом объясняется как раз тем, что рассмотренное под этим углом зрения десятилетие являет собою необычайно показательный и емкий культурный „текст“, позволяющий с новой стороны вникнуть в истоки мирозидательной и мифотворческой энергии эпохи».

Обратим внимание на характерные для культурологических высказываний и суждений словосочетания: «культурный текст» (хотя по привычке автор слово «текст» взял в кавычки), а также упоминание «мирозидательной» энергии; особенно следует отметить упоминание о «мифотворческой энергии», поскольку сама идея мифотворчества применительно к отдельным эпохам русской истории и культуры является новой и явно рождена в недрах той самой, как бы несуществующей культурологии. Однако Г. Ю. Стернин последовательно пошел дальше большинства своих коллег и ровесников-искусствоведов, обозначив современную тенденцию изучения николаевской эпохи в контексте стремления осмыслить ее «как сложный, противоречивый ответ на мучительные проблемы мифологизированного общественного сознания».

Готовность учитывать тенденции современных культурологических штудий проявилась у Г. Ю. Стернина и там, где он не просто дает контекстуальные упоминания свершений в разных видах искусства, что было принято синхронизировать в любом искусствоведческом обзоре и прежде; но ученый проявляет готовность говорить о таком не востребованном (по крайней мере, в определенных формулировках) явлении, как «возрастная» типология деятелей пластических искусств.

Наконец, в отличие от большинства декларативно-эмпирических искусствоведческих текстов, авторы которых нарочито избегают употребления уже вполне сформировавшегося общегуманитарного, в том числе и культурологического тезауруса, Г. Ю. Стернин формулирует специфику соотношения индивидуальных творческих интенций с общественным контекстом следующим образом (отметим при цитировании курсивом привычные искусствоведческие выражения — *иск.* — и культурологические термины, метафоры, словосочетания — *культ.*): «В профессиональной среде мастеров кисти и резца (*иск.*) корпоративные формы представительства (*культ.*) еще сохраняли свой общественный престиж (*культ.*);

⁴⁴ См.: Стернин Г. Художественная жизнь России 30-40-х годов XIX века. М., 2005.

решительное противостояние „цехового“ миропорядка (*культ.*) индивидуальному самосознанию творческой личности (*культ.*) художника ощутят позже...» Как видим, для обобщенного, теоретически насыщенного высказывания ученому недостаточен эмпирически детерминированный аппарат, потребность в культурологически оформленном высказывании носит вполне органический характер.

Сама идея создания другой книги (в соавторстве с Л. С. Алешиной) имеет культурологический модус. Работа, названная «Образы и люди Серебряного века»⁴⁵, предлагает «увидеть в портретном искусстве... акт исторического самопознания страны». Объектом внимания авторов становятся не просто живописные или графические работы, созданные в определенных исторических рамках, но взаимодействие автора-портретиста и личности-модели; и это — редчайший, если не сказать уникальный для искусствоведения опыт. Поскольку традиционно изучается либо один ракурс, либо другой, но — не оба в их взаимосвязи, взаимообусловленности. В этой же книге специально акцентируется «драматический спор между естеством изображенных моделей и той социальной маской, которую они носят столь же привычно, как и свои расшитые золотом парадные мундиры» (речь о конкретном полотне И. Репина). Разумеется, авторы книги отдавали себе отчет в «содеянном», ибо в преамбуле, говоря о значении Таврической выставки 1905 года, назвали свойственный теме «человек и его образ» проблемы: философские, социологические, культурологические.

По сути дела, Г. Бродская, не афишируя этого, решает в своем исследовании⁴⁶ вопрос о выборе точки отсчета в изучении истории культуры, о соотношении этой точки отсчета с обычными (в том числе имманентно сложившимися) и общенаучными. Стоит ли убеждать читателей в том, что само искусство не иерархично — иерархия возникает при его оценке современниками, при его изучении впоследствии. Отсюда вытекает вопрос: *относительно чего или кого рассматривается художественный процесс?*

К вершинам все уже привыкли и, как ни опасно изучать уже изученные «монбланы», многие рады в них найти новые травинку или камешки. Книга Г. Бродской без патетических восклицаний обращает внимание читателя на потрясающую, но в ходе суетливой жизни часто не замечаемую закономерность: безымянность одних людей, беспамятство других.

Как известно, в России профессии, связанные с искусством, впрочем, и некоторые другие, — это не способ устройства жизни, а для многих — сама жизнь. И хорошо для человека, если не судьба. Ибо здесь, как нигде непреложно, срабатывает традиционное «не пуцать», пока человек не пройдет все самые жесткие испытания, причем не только и не столько творческого порядка.

В книге последовательно и тонко реализован достаточно «щепетильный» театроведческий опыт: обоснование возможности для актрисы Голлидэй сыграть определенный круг ролей. Исследователь не додумывает, что было бы некорректно, но экстраполирует

⁴⁵ См.: Алешина Л., Стернин Г. Образы и люди Серебряного века. М., 2002.

⁴⁶ См.: Бродская Г. Сонечка Голлидэй. Жизнь и актерская судьба: Документы. Письма. Историко-театральный контекст. М., 2003.

отчетливо видные ей черты актерской индивидуальности в творческое «несбывшееся». Уверенно и убедительно определяются авторы (поэты-драматурги, писавшие пьесы о маленьких девочках, «чье назначение — любовь», — М. Цветаева, Н. Гумилев, М. Кузмин, П. Антокольский), стилистика, аудитория — все, что нужно для того, чтобы частная жизнь Сонечки стала актерской судьбой. Пунктиром проходит мотив творческого «несбывшегося».

В истории артистки Софьи Голлидэй книга Г. Бродской позволяет отчетливо увидеть и водораздел между вынесенными в название понятиями «жизнь» и «актерская судьба», и тесную, подчас до неразрывности, связь этих понятий.

Жизнь. Это повседневность, детали. *Судьба.* Это пересечение влияний и биографий, непреодолимые обстоятельства. *Почва.* Это, естественно, семейные и дружеские корни (Риццони, Голлидэй, Аполлонские), которые подробно, доказательно и с любовью воссозданы в книге. *Атмосфера.* Г. Бродская, верная своей генеральной исследовательской теме, которую я определила бы как «атмосферу Художественного театра», органично «вписывает» странную Софью Голлидэй в не менее странные обстоятельства чеховской драматургии. *Контекст.* Книга по многу страниц обходится без своей заглавной героини.

Таким образом, помимо конкретной исследовательской акции, искусствоведческое исследование предлагает значимую в общекультурном плане гипотезу. Я бы сформулировала ее так: «Что, если в качестве художественного „Гринвича“ рассматривать любого творца и изучать известные ситуации и эпохи относительно Сонечки?» Думаю, что великое театральное изобретение, принцип отчуждения, полезен не только в художественной практике, но и в науке, эту практику изучающей.

Наш опыт осуществления трансдисциплинарных исследований творческой личности представляется в достаточной степени репрезентативным, исходя как из его методологических оснований, так и из возможностей охвата эмпирического материала. Новизна представленного материала заключается в том, что он включил психоаналитический и социопсихологический (с учетом идей З. Фрейда, К.-Г. Юнга, Э. Берна) ракурсы изучения личности в искусстве. Тот же опыт показывает, что неприятие трансдисциплинарной парадигмы изучения творческой личности искусствоведами преодолевается благодаря актуализации интегративных культурологических методов при изучении тонкой ткани субъективных модулей творца в горизонте социокультурных и ментальных практик России; в нашем случае были показаны возможности интерпретации отдельных сторон и проявлений личности писателя как культурного феномена (Пушкин, Чехов), типологического изучения личности режиссера-лидера в театре тоталитарной эпохи, в итоге — понимания универсализма творческой личности.

T. S. Zlotnikova

Interdisciplinary Paradigm of Studying the Phenomenon of Person Engaged in Creative Activity: from Confrontation to Integration of Art Criticism and Culture Study

The last 30 years have witnessed a certain strategic shift of methodological vectors. Tradition typical of any study of arts, i.e. to analyze the artist's creative activity in its biographical, theoretically critical, historically typological aspects is now completed by elements of hermeneutical and

semiotic analysis of cultural texts. Here the influence of ideas of Bakhtin, Lotman is quite evident. Ideas of Freud, Jung and Berne have stimulated the present research to add psychoanalytical, as well as sociopsychological aspect of studying the role of personality in arts. Traditional rejection of interdisciplinary paradigm in arts criticism is overcome with the help of integrative culturological methods which prove to be extremely useful in studying such delicate matters as artist's subjective modulations against the background of Russia's sociocultural and mental experience. Particular attention is paid to personalities of Pushkin and Chekhov as cultural phenomena, personality of director of a theatre in totalitarian times, as well as universal nature of artistic personality.

ДИАЛЕКТИКА «ТЕЛЕСНОСТИ» И ВИРТУАЛЬНОСТИ КАК ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА ИЗУЧЕНИЯ ЗАРОДЫШЕВЫХ ФОРМ ФИЛОСОФСКОЙ КУЛЬТУРЫ

В древнегреческой философии исследователи видят истоки-зародыши позднейших философских учений и различных типов мышления. Так, первыми появляются онтологические представления натурфилософов, когда на первый план выходят проблемы философии природы-космоса с субъект-объектной аналогией, с мыслью о тождественности микро- и макрокосмоса, максимально выраженной позднее Аристотелем. Ницше подчеркивал могучий онтологизм философии досократиков. В дальнейшем происходит «антропологический поворот». Происходит отказ от отождествления микро- и макрокосмосов в пользу их *параллелизма*, главной в понимании и трактовке микрокосмоса становится проблема человека¹. Философия обращается к изучению человека, что позволяет говорить о возникновении зародышей антропологического типа мышления. Его формирование связывают с возникновением философии софистов. Афористически антропологическая переориентация философии сформулирована Протагором: «Человек — мера всех вещей».

Логично предположить, что в древнегреческой философии появляется и зародыш культурологического мышления, реконструкция которого имеет огромное значение для осмысления сути культурологического мышления вообще.

Сообразно сказанному текст настоящей публикации распадается на две составляющие: во-первых, на характеристику диалектики «телесности» и виртуальности зародышевых форм философской культуры; во-вторых, на выявление и интерпретацию зародышевой формы культурологического типа мышления так, как она видится в учении Сократа.

I

Основатели древнегреческой философии определили ее как *любовь* к мудрости, подчеркнув, что *мудрость* «соразмерна» не человеку, но божеству. Эта мысль содержит в себе *интуицию* различения «телесности» и виртуальности зародышевых форм философской культуры и позволяет проникнуть в *диалектику* «телесности» и виртуальности зародышевых форм. Она означает, что полная, исчерпывающая, абсолютная истина доступна (возможна, виртуальна) только для непознаваемого бога, тогда как человеку «соразмерна» истина относительная, незавершенная и, значит, не вполне совершенная. Не случайно поэтому, что Ксенофан отказался от антропоморфизации бога: «{Есть} один [только] бог, меж богов и людей величайший, не похожий на смертных ни обликом, ни мыслью [поема]...» Как зафиксировано в другом свидетельстве, «универсум един», «бог имманентен (букв.: «сращен») всем вещам» в духе пантеизма². По словам Гераклита, для бога все прекрасно и справедливо, люди же од-

¹ Соколов В. В. Историческое введение в философию. М., 2004. С. 88, 128–129.

² Там же. С. 117.

но признают несправедливым, другое — справедливым. Как видно, человеческое мышление было «бифокальным»: человек думал не только от своего имени, но и от имени бога.

Обратимся к зародышевому характеру древнегреческих философских учений. Зародыш есть «начало». Начало — это то, что существует само по себе и ни от чего не зависит. Напротив, от него зависит все последующее, *проистекающее* из начала. Следовательно, зародыш есть «начало становления», где все связано со всем. Здесь ничто не существует самостоятельно, но только «во взаимодействии». Здесь всякое философское построение оказывается «представителем» всякого другого философского построения на данную тему, которое в нем представлено и через него существует *implicite* (лат. — включенный во что-нибудь, подразумеваемый), а не *explicitе* (лат. — развернуто, яс(в)но) в отличие от самого себя, существующего явно.

Все взаимосвязано, будучи *единым целым*. Каждая концепция, помимо того что является самой собой, «представляет» «собой» все возможные философские построения на (за)данную тему, будучи *носителем* соответствующей им информации или информационным образованием, обладающим соответствующей информационной *емкостью*. Должно учитывать как «пространственный» аспект сосуществования, так и «временной» план последовательного существования его как зародыша всех учений. Отсюда следует, что зародышевая концепция в философии является *двуединой* — «первоначалом» и «одной из» философских концепций, что выделяет ее из всех прочих философских построений на данную тему. Как первоначало всех она есть код, алгоритм, ген всех возможных преобразований, вариаций, включая самые экзотические и аномальные построения. Она обеспечивает как преемственность, устойчивость развития, так и изменчивость в нем. Она воспроизводится в той или иной форме и степени всеми последующими философскими концепциями на данную тему, детерминируя их. Она — носитель определенной философской *традиции*. Она дает начало традиции, а традиция существует до тех пор, пока она занимает в развитии (за)данной темы приоритетное положение. Всякая *новация* здесь происходит в границах, (заданных зародышевой концепцией). Когда новизна выходит за эти границы традиции, несет в себе *принципиально* новое, традиция прекращается.

Сказанное можно подтвердить и обращением к работам классиков тех или иных школ и направлений. Например, когда классики диалектического материализма выстраивают «свои собственные построения», они «учитывают» иные философские построения соответствующей информационной емкости, включая принципиально отличные; ибо именно все они, взятые вместе, позволяют *необходимым и достаточным* в теоретическом отношении образом рассмотреть суть проблемы и найти ее решение, а не только одно «единственно правильное» философское построение или, напротив, «принципиально ошибочное» учение, которое представитель последнего считает (может считать) «единственно правильным»; понятно, что делает он это не актуально, а потенциально; в реальной структуре текста диалектического материалиста присутствует и «подтекст» — то, что как бы написано, как иногда говорят, «между строк», что «подразумевается», «скрыто»; значит, присутствует и отсутствующая структура их всеобщей взаимосвязи. История философии свидетельствует, что они достраивают и даже, развивая, исправляют как случайные отступления от логики (парадигмы) учения объективных и субъективных идеалистов, критически высказываются в адрес

представителей «третьей линии в философии», так же поступают и в отношении недиалектических (метафизических, вульгарных и т. д.) материалистов.

Значит, в каждом философском построении можно выделить два уровня или слоя — один явный, данный *explicitе*, другой — скрытый, данный *implicitе*, как возможное, но не реализ(ованн)уемое в настоящий момент во времени и в пространстве истории философии построение. Взаимодействие философских концепций разного рода с учетом указанной двухуровневости принимает иной вид по сравнению с обыденным пониманием, учитывающим лишь *explicitе*. Ведь каждый участник взаимодействия, как говорилось, достраивает, т. е. разрабатывает и исправляет иные концепции, поднимая их до своего уровня развития, а значит, и их взаимодействие сопровождается *обменом* не только явленным *explicitе* содержанием, но и *скрытым* содержанием *implicitе*.

Как «начало» и «начало становления» *зародышевая концепция* является «мерой» определенности и неопределенности, упорядоченности и неупорядоченности всех концепций и во всех концепциях на (заданную тему. Как код, алгоритм или ген, возможно, она никогда не сводится к тому, что является в полной мере только «одной из» философских концепций на (за)данную тему, ибо в ней, как в «начале», берет свое начало «начало становления» не только «различных», но и «полярных» вариантов на (за)данную тему. Информационно — это «все»; все из того, что будет. Она включает (охватывает) и явно *explicitе отсутствующую структуру всего, что будет, все многообразие будущих философских концепций на (за)данную тему*. Понятно, что этого «всего» реально или «телесно» — нет; но зародыш его уже существует — как то, чего нет, но что будет и/или что возможно: все, что будет, и/или все, что возможно. Таково виртуальное или «четвертое», «информационное измерение», в котором «представлено» то, что будет и/или может быть развернуто во время исторического развития философской мысли. Это — «атом» или «информационное зеркало» «всех» грядущих концепций, еще не развернувшихся в полной своей силе и расцвете.

Это — информационная или *теневая (отсутствующая) структура* «всего» историко-философского процесса и его детерминант. Чтобы такой «атом» получить, мы должны были бы собрать в единство все многообразие всех философских концепций истории философии на (за)данную тему как в аспекте сосуществования, так и в плоскости следования. Это значит, что история философии должна была бы закончиться. И этот процесс всего будущего развития философских концепций с соответствующей информационной емкостью в масштабах (за)данной темы ко времени появления зародышевой концепции должен был бы завершиться. Вот это «свернутое будущее» и являет себя, «является» в виде гена, кода, информационно, — уже «представлено» зародышевой концепцией. Зародыш есть также и начало «сборки» всех концепций соответствующей информационной емкости.

Не исключено, что современные информационные технологии предоставляют технические средства для реализации выхода современного познающего человека в указанное измерение и познавательное пространство, прежде доступное только наиболее абстрактному человеческому мышлению. Абстрактное мышление получает «визуализацию».

Если апофатика предлагала образ Бога как «Ничто», *ничто из того, что существует* (существовало, существует и будет существовать), то «зародыш» есть, напротив, «Нечто», которое есть и существующее несуществующее, которое информационно «представляет» несущее

ствующее. Остается добавить, что скрытый пла(н)ст и есть пла(н)ст виртуальной реальности, если ее не отрывать/отчуждать и не противопоставлять реальности. Современный человек, похоже, начинает осваивать/обживать это новое «измерение» реального мира. Начало этому положила НТР последней трети XX столетия, с наступлением XXI века человек еще более устремился в этот слой бытия.

II

Достаточно очевидно, что натурфилософия, будучи явлением древнегреческой культуры, не была истоком *культурологического* типа мысли. Для такого типа мысли именно культура выступает особой реальностью, которая подвергается осмыслению. Если учитывать неидентичность культурологии и антропологии, то очевидно, что нельзя видеть истока-зародыша культурологического типа мышления и в философии софистов, с которой принято связывать антропологический по(ере)ворот. Хотя культура, согласно Ю. М. Лотману, это «не природа», как отметил в одном из пленарных докладов Первого культурологического конгресса В. С. Жидков³, данный тезис *работает* лишь в границах *оппозиции* природы и культуры. С переходом к рассмотрению культуры как особой онтологической реальности такое определение неприемлемо. Как верно подчеркнул, например, в своем докладе А. В. Медведев, *внутри себя* культура не может противопоставляться природе, ибо «культура — скульптор, созидающий из материала природы личность»⁴. Она созидает субъектные формы бытия, оформляет бытие субъективно, реорганизует его с учетом потребностей и интересов субъекта, а не отчуждается от бытия. Если абсолютизировать оппозицию культуры и природы, то решение экологических проблем современности остается за пределами культурологического типа мышления. Правы те, кто признает, что культура есть фактор безопасности в нашем глобализирующемся мире, например И. В. Кефели⁵. Исторически и логически культура выступала, выступает и будет выступать в виде: 1) способа *приспособления* к окружающему природному и социальному миру, 2) *покорения* мира и 3) *способа выживания* человека в окружающей действительности, что позволяет ставить и решать вопрос о различных типах мироотношения⁶.

Если, как было отмечено, возникновение антропологического типа мышления было связано с преодолением синкретизма мифологического мышления как детального отождествления микро- и макрокосмоса и с заменой/вытеснением присущего ему «органицизма» в ходе аналитического прогресса философской мысли как духовного коррелята успехов цивилизации, углубляющейся дифференциации и познавательной детализации обеих «половин» единого мира приводит к их параллелизму, то в дальнейшем встает задача/проблема открытия

³ Жидков В. С. Культурная идентичность в глобальном мире // Первый Российский культурологический конгресс. Программа. Тезисы докладов. СПб., 2006. С. 149.

⁴ Медведев А. В. Типология истории культуры: диалектика приобретений и потерь // Первый Российский культурологический конгресс. Программа. Тезисы докладов. СПб., 2006. С. 147.

⁵ Первый Российский культурологический конгресс. Программа. Тезисы докладов. СПб., 2006. С. 412.

⁶ Прохоров М. М. Мировоззренческая самоидентификация человека. Н. Новгород, 1998. Гл. 3. Основные типы мировоззренческого мышления.

«третьей реальности». Ведь мир не сводится на «две половинки», ставшие предметом внимания натурфилософов и софистов. В итоге открывается особая реальность, реальность культуры.

Честь ее открытия принадлежит Сократу. Такую «третью реальность» Сократ обнаружил в явлении сознания, в котором наряду с «мнением», остающимся в русле антропологического типа мысли, выделяется онтологический слой объективного, а потому и общеобязательного для всех людей разума или понятия(й). Если о мнениях, как и о вкусах, «не спорят», то понятие, разум является общеобязательным началом для всех людей, объединяющим их в лоне особой, культурной реальности. На это открытие третьей онтологической реальности Сократом справедливо указывает А. Л. Доброхотов⁷. Культуру Сократ открывает в явлении разума, понятия(й). Что именно есть культура, на этот вопрос, как свидетельствуют материалы культурологического конгресса, однозначного ответа нет и до настоящего времени.

Формально культура есть «третья реальность», содержательно — это реальность «медиальная» по отношению и к природе, и к человеку. Ее медиальность означает, что понятия культурологического сознания *связывают* природу и человека, что детерминирует весь разворачиваемый в истории философии спектр философских концепций. В этой зародышевой форме философской культуры «прописан» или «подразумевается», «скрыт», (за)дан *implicite* и возможный спектр отклонений/ошибок. Например, у И. Канта познание разгораживает/разделяет природу и человека, тогда как, по Сократу, понятие их соединяет, почему у И. Канта и появляется, по замечанию Гегеля, «пустая абстракция» вещи в себе на место живого *gang, bewegung* (хода, движения) нашего знания *все глубже и глубже*. Далее, возможен отрыв понятия или от природы, или от человека, что также представляет собой аномалию. «Отвязывание» его от природы якобы в пользу человека ведет к субъективизации, что было хорошо известно Сократу, прекрасно знакомому с философией софистов. Искажение осуществляется за счет объективности, которую софисты отодвигают от себя как можно дальше, так что даже начинают говорить вообще о несуществовании природы, характеризуют ее как «несуществующее» (Горгий).

Здесь возможно возражение, что и Сократ ничего не говорит нам о природе. Но Сократа нельзя «опускать» до софистов, их позиции существенно разнятся. В рассуждениях Сократа природа «уходит в основание», предстает в виде абстракции, обозначающей объективную, существующую вне и независимо от человека и его сознания реальность, которая к тому же познаваема и, значит, имеет и вторую форму объективности, а не сводится к существованию. Такая «природа» обнаруживается Сократом в(как) основании(е) общества, государства: они, подчеркивает Сократ, существуют «по природе», а не как считают забывающие о природе софисты и помнящие лишь, что законы государства есть человеческие установления со стороны отдельных лиц или продукт до(с)говоров, конвенциональных соглашений интересубъективности⁸. Ведь Сократ, подчеркивает Аристотель, «искал существо» во всякой вещи. «И по справедливости две вещи надо было бы отнести на счет Сократа, индуктивные

⁷ Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986. С. 14–35.

⁸ Подробно см.: Здравомыслов А. Г. Социология конфликта. М., 1996. С. 21–22.

рассуждения и образование общих определений», но только Сократ «общим сторонам (вещи) не приписывал обособленного существования и определениям — также»⁹. Т. е. у него знания, понятия есть не что иное, как идеальное инобытие такой «природы», которая существует вторичным образом в форме понятий, а не вообще улетучивается, как у софистов. На этом основании Сократ отказывается от «физиологии» натурфилософов, как и от «антропологии» софистов — в силу односторонности их позиций: у физиологов натуралистически выпячивается связь сознания с природой, у софистов — исключительно антропологически с человеком, Сократ же требует брать/рассматривать понятия как медиальную реальность, *вообще связывающую* и природу, и человека.

В рассуждениях о природе/космосе Сократ усматривает содержательно обедняющее замещение категориями физиологов полноценно-неисчерпаемого природно-космического бытия. Из диалектики «телесности» и виртуальности философских учений ясно, что соответствующее ему полноценно-неисчерпаемое знание равнозначно лишь божественной компетенции, доступно божественно-окончательному, завершеному, достигнутому полной объективной истины познанию. Иначе говоря, оно возможно с учетом всего, что в ней было, есть и будет. Человек же пошел «своим собственным путем». Он вводит философские категории, например, категорию для обозначения объективной реальности, которую *можно и еще предстоит познать*, а не говорит, что она им уже вся и до конца познана, на знание чего *претендует* божественная мудрость. Поэтому тут и происходит *обедненное замещение полноценности, неисчерпаемости бытия в знании*. Напомню, что на такие категории распространяется формально-логический закон обратного соотношения объема и содержания понятия¹⁰. В то же время было бы глубокой ошибкой приравнивать вводимые философские категории к *пустым* абстракциям, как иногда утверждается¹¹. Ведь понятно, что по мере познания, связывающего природу и человека, по мере живого хода, движения нашего знания к сущностям все более глубоких порядков будет происходить переход к прямому соотношению объема и содержания. Тот и другой «закон» фиксируют полярные, задающие все познавательное поле, состояния — начальное и конечное состояние познания.

Понятно, что *explicité* в античной культуре «физиологии» человеческое, относительное и божественное, абсолютное находилось именно в начале пути реального познания, а потому здесь явно доминировал закон обратного соотношения объема и содержания. За первые полтора века древнегреческие мыслители предложили различные точки зрения. Некоторые из них противоречили друг другу, но все претендовали на абсолютную истину. Это приводило к естественной реакции, что здесь что-то не так, ведь в лучшем случае только одна из них может быть истинной. В результате появляется скептицизм, сомнение в обоснованности *любого* учения натурфилософии. Ведь если признать одно из них истинным, то в чем ошибаются остальные? Раз несовместимые между собой утверждения об одном и том же получены

⁹ Аристотель. Метафизика. XIII. 1078b, 23-30 // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 327–328.

¹⁰ См.: Кондаков Н. И. Введение в логику. М., 1967. С. 230–233.

¹¹ Фатенков А. Н. Идея подвижной иерархии в структуре философского дискурса: Автореф. дис. д-ра филос. наук. Н. Новгород, 2006. С. 33–34.

с помощью мышления, значит, следует переключить внимание на само познающее мышление; это приводит к переориентации философии с онтологии на гносеологию и логику. Тем самым происходит переход от учета связи понятия с природой, которая должна быть выражена в понятиях, к учету связи понятий с человеком, который вырабатывает понятия. Можно ли доверять самому человеку? Такой вопрос о доверии человеку возник не только перед софистами, но и после 1600 г. в английском эмпирицизме, когда произошел переход от построения всеохватывающих систем Р. Декарта и Б. Спинозы к скептической критике знания Дж. Локком и Д. Юмом, как и в последней трети XX века — в связи творчеством позитивистов¹².

Сократ рассудил культурологически, а потому у него природа и «уходит в основание». Вместо признания всей конкретики часто противоречивших друг другу концепций натурфилософии Сократ, в соответствии с законом обратного объема и содержания понятия, сохраняет верность сути, общему содержанию понятия природы, как отражающему в человеческой голове *общий, родовой признак* всего существующего и познаваемого как независимое от познающего сознания. С ним Сократ связывает уже иное *видовое* содержание. Он начинает рассуждать о нравственных добродетелях и впервые пытается, свидетельствует Аристотель, устанавливать общие определения в их области.

Значит, Сократ не противоречит натурфилософам, а следует общему и для них — при всех прочих видовых противоречиях с ними — содержанию, чем и отличается от софистов, вставших на путь отрицания природы, увидевших в природе отброшенную ими «пустую абстракцию».

Как видно, возможен отрыв понятия и/или от природы, и/или от человека, что таит в себе различного рода аномалии. Отрыв понятия от человека «оборачивается» *объективизмом*, когда в них не видят «пособие» человека, но только выражение закономерности и природы и человека. Противоположным оказывается *субъективизм*. Это можно показать на интерпретациях пространства и времени. В одном случае они представляются как характеристика вещей и процессов, как они существуют вне и независимо от сознания, что приводит к объективизму; при этом они могут пониматься на манер классической рациональности и/или в духе релятивистской физики. Во втором случае они предстают, например, как у И. Канта, т. е. как исключительно априорные формы человеческого опыта. Медиальной сути соответствует, понятно, иное понимание их, когда они усматриваются в устройстве/архитектонике и «природы» и «человека». Было бы глубоким заблуждением объявлять полностью ошибочным кантовское понимание пространства и времени, списывая все на субъективный идеализм. В учении И. Канта есть рациональный момент, и он должен быть «удержан» с позиций медиальной трактовки культуры понятия. Он относится ко второму пла(н)сту, присутствующему *impricite* в основаниях философствования мыслителя.

Итак, культурологически понятие не может быть сведено к природе либо к человеку, когда их берут только в такой односторонней связи, оно как реальность медиальная есть субъективный образ объективной реальности, субъектная форма бытия, единство противоположностей с признанием примата одной стороны над другой. Так, в движении как изменении

¹² Микешина Л. А. Философия познания. Полемиические главы. М., 2002. Гл. 4. Принцип доверия человеку познающему: аргументы за и против.

вообще издревле видели доминирование изменчивости над устойчивостью, ибо примат устойчивости уводит от диалектики в метафизику, а отрыв изменчивости от устойчивости и ее «абсолютизация», как известно, также оборачивается выходом за границы диалектики в релятивизм. В понятии как единстве противоположностей объективного и субъективного приоритет принадлежит объективности, на чем постоянно настаивает Сократ против софистов. Такое соотношение обеспечивает рациональное увязывание онтологии с феноменологией без отрывания их друг от друга и вырождения в нечто аномальное. Если же понятие брать только в связи с человеком, игнорируя его связь с природой, тогда феноменология, вместо того чтобы раскрывать пусть и не сущность — как онтология, — а явления, вырождается в соглашательские конвенции (интер)субъективности; понятно, за счет объективности. Об этом свидетельствует опыт современного толкования науки позитивизмом. И об этом нужно помнить, чтобы найти правильное место и выявить подлинную роль для интерпретации, презентации, конвенции, коммуникации в науке, не отрывая этих и иных субъективно важных инструментов познания человеком реальности и не противопоставляя их задачам отражения действительности, а «встраивать» их в этот живой *gang, bewegung* (ход, движение) нашего знания *все глубже и глубже*, в процессе которого происходит закономерный переход от закона обратного соотношения объема и содержания понятий к закону прямого их соотношения. В противном случае (по)знание утратит свою «надежность».

Концепция зародышевая культуры понятия Сократа указывает на «векторное измерение» сознания, предполагающее *самосознание*, сознание самого себя и выбор культурной линии поведения и мышления. В области чистой объективности Сократ наследует вышеописанную позицию двойности объективности. Здесь он вполне стоит на уровне учения о бытии «догматика» Парменида, чья логика уходит в космологизм раннегреческих мудрецов. Но и уходит от него к тому, что позже стало «метафизикой». Логика здесь та, что «быть и мыслить — одно и то же»; она указывает на двойность сознания, которая имеет место в области мышления, а не чувствования. Ясно, что истинное бытие понятия как реальности медиальной не может уже «расслоиться» на «внутреннюю» логическую структуру и на реальное существование «внешнего». Бытие понятия «отменяет» такое «расслоение». Поэтому и говорится о третьей реальности. Логика здесь одна и та же, но различны способы раскрытия онтологической реальности культуры понятия. Не случайно у Платона описывается встреча старца Парменида и юного Сократа. В то же время эти образы символизируют встречу двух культурных эпох. Здесь намечено уже и «отталкивание». Ведь для Парменида человек по-настоящему мыслит лишь тогда, когда объектом мысли выступает бытие в его истине, объективное как таковое, в его независимости от сознания человека и им схватываемое. Для Сократа тезис «быть и мыслить — одно и то же» означает, что «Я» по-настоящему мыслит лишь тогда, когда выступает субъектом культурно-сознательного мышления. Это указывает на «векторную составляющую понятия» — самосознание.

Тем самым обнаруживается недостаточность (незавершенность) объективной реальности и, значит, вектор, линия поведения и мышления человека как культурного субъекта, источника добра/зла, нравственности/безнравственности, совести, общего блага и отступления от них, что характеризует культуру человека. Ведь человек способен выбрать и зло, но в таком случае говорить о его принадлежности к культурной «элите» не приходится, ибо он падет

в своем поведении (и мышлении) даже ниже животного, если иметь в виду изощренность *хищнических* способов действия, которые окажутся следствием применения в них сознания. Получается, что носитель мышления не безразличен к его культуре.

Нельзя правильно мыслить без изменения существа мыслящего — вот векторность культуры понятия. Даже если мыслят «плохо», то и это не проходит «безнаказанно». Об этом говорил уже Парменид, имея в виду последствия для объективности, возможность отпадения от объективности в субъективизм. У Сократа речь идет о выборе вектора нравственного, совестливого мышления, что и переводит человека в статус культурно «элитарного человека» из, как сказали бы сегодня, состояния «бифуркации». Ведь человек не может оставаться «плохим», если верно помыслил добро. Таким образом, Сократ, *отталкиваясь от Парменида*, воздерживается уже от натурфилософских построений, что позволяет ему указывать на действительность иного порядка и на самосознание, в котором тоже выполняются условия тождества бытия и мышления.

Поскольку культурологически мышление мыслит о самом себе, постольку оно и изменяет само себя. В этом и состоит его «векторность», связанная с демаркацией добра и зла, связанная с совестью и, значит, с выделением нравственно ориентированного человека в особую *категорию*. Только в этом случае мышление не может иметь своим объектом небытие, ибо его собственное существование есть *условие* мышления. И чем более культурным, *нравственным* является мышление, т. е. чем очевиднее и надежнее это его содержание, тем в большей степени оно существует, поскольку тем более оно совпадает с *собственной природой*.

Наконец, очевидно, что нужно абстрагированные нами друг от друга измерения объективности и нравственности объединить в единую «систему координат», чтобы понятие как культура человеческого сознания оказалось *целым*. Сократ и находит в результате ту специфику мысли, что отличает ее от иных видов причинности в универсуме, не знающих нравственной/безнравственной составляющей. Таким *целым* и видится человек, которого Сократ считает частью культуры сознания, что свидетельствует о неправомерности отпадения человека ни от объективности, ни от нравственности без последствий объективизма и субъективизма, самые различные вариации которых развернет история философской мысли, как бы закодированная в зародышевой философии Сократа, «соразмерная» именно всей истории философской мысли — не только уже свершившейся, но и еще возможной на (заданную тему).

Таковы основания борьбы за культурологическое достоинство разума, которую вел Сократ против своей эпохи культурного релятивизма, отпадавшего у софистов и от объективности, и от нравственности. Позна(й)ть самого себя, чего требовал Сократ, значило выйти в систему координат, воссоединяющих объективность и нравственность, что не исключало риска тех или иных отпадений буквально из каждого оттенка неисчерпаемого многообразия, из которого образуется единство культуры понятия. И это «болото» всегда подстерегает человека, если он не удерживается на вершине культуры мысли; зато тот, кто удерживается, и есть подлинный представитель человеческой культуры. «Сократ подводил современников к осознанию особого долга, обусловленного природой разума»¹³, связанного с самоопределением

¹³ Доброхотов А. Л. Категория бытия в западноевропейской философии. М., 1986. С. 34.

мышления и действия. Появляющаяся при этом векторность есть призматический признак развития, в которое встраивалась цель, что превращало процесс в целеполагающий. Процесс, включающий цель, именуется уже Аристотелем как деятельность. Его содержанием выступает единство и борьба противоположных начал добра и зла, так что человек оказывается в состоянии «бифуркации» (уровень сознания) и вынужден выбирать (уровень самосознания) линию поведения и мышления, становясь на сторону добра или зла. Культура есть выбор приоритета объективности и нравственности, а символизируется это «выделение» знаменитыми словами: «Я знаю, что ничего не знаю...». Отсюда начинается «векторность» от движения вообще к развитию и к подлинно человеческой, культурной деятельности.

Таково отличие «культурологического человека» Сократа от антропологического «человека вообще», который «не может получить знание даже при смиренной готовности его принять. Чтобы иметь содержание, он должен стать формой — в этом морально-логическое предназначение человека»¹⁴. Добавлю: не «человека вообще», а «культурологического человека», каким является сам Сократ. Для него свойственна не раздвоенность, а описанная двои(ствен)ность единства, понижающая сократизм. Величие культуры разума Сократ видит в том, что он способен перейти от видимости раздвоенности к реальности самосознания и, став самим собой, уже открыть принципиально новое.

Таким образом, понятие (как) бытия(е) получает у Сократа новую трактовку. Настолько новую, замечает А.Л. Доброхотов, что термин «бытие» им даже не употребляется. «Медиальная» или «третья реальность», о которой можно утверждать, что она *есть*, есть уже не безлик(чн)ая природа, и не абстрактная идеальность, но культура сознания. Подлинное существование суть *действенное* существование, оно содержит в себе смысл или как на цель на него направлено. Этот момент культурной реальности Сократ пытался увидеть в Анаксагоровом «нусе», но не обнаружил и сам предложил модель «общего» (хочется сказать, «дела»), способного быть «моделью», организующей вокруг себя отдельные *единичности*, в качестве которых выступают люди и вещи.

Понятно, что здесь проступает и принципиальное различие учения Сократа и натурфилософии «досократиков», ограниченной природно-космологической составляющей. Ограниченность натурфилософского зародыша предлагается преодолеть за счет вектора «заинтересованности» — причем с дифференциацией нравственного и безнравственного.

Речь не о том, чтобы «под корень» вырубить безнравственность и оказаться в итоге в каком-то «раю». Речь идет о единстве и борьбе противоположностей и выборе «культурной» установки на примат нравственности. Эту ситуацию символизирует история суда над Сократом. Речь идет о необходимости соединения объективности и нравственности, ибо само отрицание объективной реальности уже безнравственно, а нравственность, в свою очередь, предполагает существование и учет объективной реальности.

Попытка абсолютизации борьбы противоположностей и проистекающая из нее тенденция полного уничтожения одной (любой) противоположности другой (любой) ведут, в конце концов, к поражению самой победившей стороны и, далее, к «чередованию» чистых противоположностей, разрушая существо культурологического типа мышления. По-видимому,

¹⁴ Там же. С. 35.

результатом его разложения оказывается проблема универсалий и способов познания всеобщего, с одной стороны, и проблема универсальности индивидуального и способов его постижения с другой стороны¹⁵.

Вышеизложенное свидетельствует о важности вовлечения в современный культурологический дискурс учения Сократа.

М. М. Prokhorov

Dialectics of “Corporality” and Virtuality, as Theoretical Problem in Study of Germinal Forms of Philosophical Culture

The germinal form in philosophy, beginning its history, possesses also virtuality. The opportunity of all future constructions on the “set” theme is hidden there. Disclosing the dialectics of virtuality and «corporality» allows to explain in a new manner complex theoretical problems of history of philosophy. In “germ”, the “corporal” layer of the maintenance explicite and virtual implicate is allocated. All latest history, including the future doctrines, corresponds to the latter. Interactions of a germ with all history of philosophy and the phenomena inside of it reveal. The place and a role of such germinal forms of philosophical culture as code, gene and algorithm are shown. It is the center of tradition. The germ is information capacity for a given topic, for all concepts, and the beginning of their “assembly”. The dialectics of “text” and “implied sense” is disclosed in this respect. The philosophical doctrine of Socrates is regarded, as germinal form for cultural science.

¹⁵ Конев В. А. Культурное бытие как бытие индивидуального // Первый Российский культурологический конгресс. Программа. Тезисы докладов. СПб., 2006. С. 151–152.

КУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК СЕМИОТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

Проблема национальной и культурной идентичности — одна из актуальных в современном мире. Современное научное знание выработало достаточно разносторонний ряд критериев и подходов, позволяющих рассматривать культурную идентичность как взаимодействие совокупности объективных и/или субъективных факторов¹. Однако, несмотря на то что становление национального языка традиционно рассматривалось как одно из важнейших оснований формирования нации, собственно семиотический критерий при изучении этих процессов, как и при анализе проблемы национально-культурной идентичности, не рассматривался как самостоятельная исследовательская парадигма. Конечно, современная культурология насыщена огромным количеством культурно-семиотических исследований, целью которых является описание «языков» культуры и дешифровка соответствующих текстов. При всей значимости такого рода исследований следует отметить, что все они опираются на ряд допущений, теоретическая значимость которых сейчас может быть подвергнута довольно основательным сомнениям. В частности, их основанием является модель семиотики, предложенная Соссюром, предполагающая разграничение кода и сообщения, первичность языка (кода) как системы по отношению к речи, наличие оппозиций (преимущественно бинарных) как основание значения. Именно в рамках этих допущений Ю. М. Лотманом по модели ноосферы В. И. Вернадского было создано понятие *семиосферы* или семиотического универсума, то есть пространства реализации коммуникативных процессов и выработки новой информации². На наш взгляд, узость такой трактовки заключается в недостаточности *пространственного* моделирования социокультурной феноменологии, как и стоящего за ним представления о культуре как совокупности артефактов, подлежащих семантической дешифровке. Сфера интересов семиотики культуры должна быть перенесена из области собственно процессов коммуникации в сферу анализа человеческого сознания — когниции как творческого процесса не только означивания, семантизации, но и порождения текстов.

Поскольку с учетом когнитивных исследований и опирающихся на них лингвистических представлений мы получаем ощутимый «зазор» между современной лингвистикой, с одной стороны, и семиотикой, все еще основанной на прежних лингвистических представлениях — с другой, научной задачей является уточнение и изменение теоретических обоснований семиотического подхода. В частности, ключевым понятием при изучении семиотики культуры должно стать понятие социокультурного семиозиса. Это значит, что культурология как наука, основанная на междисциплинарном, системно-комплексном анализе сложного, саморазвивающегося целого — человеческой культуры, должна в своем семиотическом аспекте связать по крайней мере три научно-исследовательских подхода: собственно семиотический,

¹ См. обзор в кн.: *Хотинцев В. Ю.* Этническая идентичность и толерантность. Екатеринбург, 2002.

² *Лотман Ю. М.* О семиосфере // Труды по знаковым системам. Вып. 17. Структура диалога как принцип работы семиотического механизма (Ученые записки Тартуского университета № 641). Тарту, 1984.

социокультурный (с учетом теоретической социологии), когнитивный. Однако социологический подход, основанный, к примеру, на американском функционализме Т. Парсонса, предполагающий модели функционирования *стабильных* социальных систем, вряд ли может быть исчерпывающим с учетом формирования информационного общества и вынесения именно информационной составляющей в основание саморазвития социальных систем. Усвоение социальных статусов, так же как и норм (то есть интериоризация ценностей и ценностная обусловленность, по М. Веберу, социального поведения), не может быть единственным механизмом социализации и инкультурации личности, поскольку оставляет в стороне формирование и «включение» когнитивно-творческих механизмов. Функционализм не учитывает того обстоятельства, что общество — это саморазвивающаяся *информационная* система. Дело не только в том, что языковое овладение миром является обобщением социального опыта (по Т. Парсонсу), — такая модель ориентирована на статичное, «стабильное» существование общественных организмов. И хотя обособление системы от среды — то есть формирование культурной идентичности и ее осознание — может осуществляться только как самореференция³, дело в том, что язык не просто «овладевает» миром, но создает множественность миров посредством порождения текстов.

Социокультурный семиозис представляет собой не что иное, как самописание или «аутопойесис» культуры, без которого оказывается невозможным не только ее развитие, но и «стабильность». Семиозис при этом должен быть понят не только как форма существования культуры вообще, но как *национальный* семиозис, сохраняющий свою идентичность на протяжении веков существования культуры. Это позволяет, на наш взгляд, наиболее полно рассмотреть проблему культурно-национальной идентичности. Вместе с тем очевидно, что стабильность национального семиозиса не может быть представлена как набор устойчивых значений, закодированных в языках культуры и совокупности артефактов, когда культура воспроизводит себя в качестве некоторой устойчивой традиции, — такая воспроизводимость не может оказаться ничем иным, как иконизацией. Но еще У. Эко показал невозможность существования иконического знака вне текста-*интерпретации*⁴. Поэтому стабильность семиозиса может быть только устойчивой системой возможных форм смысловых преобразований и моделей интерпретации. Поэтому можно утверждать, что онтологию культурно-национальной идентичности представляет социокультурный семиозис как когнитивный процесс семантизации, порождения текстов и их интерпретации. При этом следует подчеркнуть, что в соответствии со сформулированным М. С. Каганом законом культурно-этического детерминизма⁵ особенностью культурного сознания современного человека становится диалогичность, а поэтому одной из важнейших характеристик национально-культурного семиозиса следует считать

³ Луман Н. Социальные системы: очерк общей теории // Западная теоретическая социология 80-х годов. Реферативный сборник. М., 1989. С. 42–43.

⁴ Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 2004. С. 155.

⁵ Каган М. С. Человек: соотношение национального и общечеловеческого // Материалы Международного симпозиума (Зугдиди, Грузия, 19–20 мая 2004 г.) Вып. 2. / Под ред. В. В. Парцвания. СПб., 2004. С. 104–110, 108.

его интертекстуальность, которая основана на национально и культурно релевантной шкале ценностей. Это кардинально меняет саму природу текста, делая интертекстуальность его главной характеристикой.

В то же время национальный семиозис, как и индивидуальное человеческое сознание, представляет собой уровневое образование, базирующееся на первичной концептуализации мира⁶, связанной с его ценностным переживанием и формирующейся на этой основе системе ценностей и символических рядах, релевантных для данной культуры. Отметим, что связь социально-культурного символизма и ценностей неоднократно привлекала внимание исследователей, однако решение этой проблемы сводилось к тому, что символ признавался некоторым знаком, обозначением существующих в обществе ценностей и смыслов, а также поведенческих стандартов и стереотипов восприятия (именно такая трактовка свойственна, например, функционализму). На наш взгляд, напротив, символ не отражает уже сформировавшуюся систему ценностей, но является начальным этапом такого формирования: суггестивность, логическая недифференцированность символа выводит его за пределы собственно коммуникативной ситуации. Но именно это обстоятельство и является основанием деятельности семантизации, означивания, когнитивной трансформации некоторого ценностно значимого смысла (первичного переживания социального опыта) в текстовые структуры. Более сложными уровнями этой трансформации становятся логико-лингвистический и интерпретационный. В динамике когнитивных переходов между этими уровнями формируются интертексты культуры, интерпретация которых осуществляется ее носителем на основании культурно релевантных ценностей. Именно такое, непрерывное движение означивания и интерпретации, текстопорождения и текстовосприятия представляет собой, на наш взгляд, онтологию идентичности.

Парадоксальность идентичности (рассматриваемой как психологическая, национально-этническая или повествовательная проблема) заключается в смешении двух значений этого понятия: идентичности с собой (самости) и идентичности как того же самого, но *изменяющегося во времени*. Путь к ее разрешению — обращение к «лингвистическому опосредованию» [Рикер 1995], то есть к возможности такой дискурсивной практики, которая позволяет встать на точку зрения «завершающего» сознания⁷, «другого», «наблюдателя», позволяя «ухватить» целостность переживания собственной культуры. Иными словами, идентичность нации, этноса или личности, *не дана* непосредственно в чувственном или практическом опыте — она становится таковой только в процессе текстовой деятельности и в той мере, в которой она конструируется наблюдателем посредством *нарратива* (политического, художественного, исторического).

Вместе с тем попытка проследить историю русского семиозиса на всем протяжении его становления и развития не может не натолкнуться на ряд методологических проблем и парадоксов. Причина парадоксальности такого исследования заключена в том, что эволюция

⁶ Лакофф Д. Когнитивная семантика // Язык и интеллект / Сост. В. В. Петров. М., 1996. С. 143–184; Матурана У. Биология познания // Язык и интеллект / Сост. В. В. Петров. М., 1996. С. 95–142.

⁷ Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности // М.М. Бахтин. Эстетика словесного творчества. М., 1979.

семиозиса — процесс двунаправленный. Поскольку изменение форм сознания и моделей текстопорождения и текстовосприятия прошлого как таковое не может быть представлено исследователю-наблюдателю непосредственно, оно становится предметом исследования только как *опосредованное* историческим или философским текстом, конструирующим это прошлое, то есть текстом, в структуры которого уже *инкорпорирована позиция наблюдателя*. Методологической проблемой становится возможность существования аутентичного текста, и поскольку таковой проблематичен или невозможен, история семиозиса приобретает вид сада расходящихся тропинок, уходящих в некоторое феноменально не представленное прошлое (о чем еще в начале XX века писал Г. Г. Шпет⁸), где историческая, философская или художественная рефлексия не отражают некоторый событийный ряд, а создают его. Исходя из предположения о двунаправленности национального семиозиса, отметим, что современному наблюдению доступна рефлексия над рефлексией, причем анализ даже аутентичных текстов, в той мере, в которой он определен той или иной методологией, уже включает в себя эту предшествующую рефлексию.

В период становления русской культуры формирование позиции «наблюдателя», образа «другого» стало результатом интериоризации текстов иных культур, в частности, библейского текста, определившего само возникновение русского семиозиса. Культурная идентичность изначально формировалась как интертекст культуры, как интериоризация христианских ценностей и их когнитивные преобразования. И хотя помимо стратегий и форм интерпретации такой интертекст формировал символические ряды, логико-когнитивные модели и семантические концепты, отметим преимущественное значение именно символики и символизации⁹. Но важно подчеркнуть и другое. Интертекст культуры, построенный на библейской основе, сформировал образ Другого в контексте религиозной духовности, с чем связано преимущественное значение религиозно-символических смыслов, определяющих собственно когнитивные трансформации в процессах текстопорождения и понимания текстов. Именно это обстоятельство определило значимость трансляции духовной традиции в процессе сохранения национальной идентичности русской культуры. Сама целостность, синтетический характер воспроизведения и передачи собственно духовного опыта¹⁰ впоследствии приводит к исключительной значимости экзистенциальных смыслов и ценностей, определяющих целый ряд текстов культуры XX–XXI столетий и, подчеркнем, к значимости символической образности. В качестве примера можно привести творчество такого «знакового» для России писателя, как Ф. М. Достоевский, экзистенциальная направленность философии которого так же очевидна, как и ее культурно-национальный и интертекстовый характер. Именно это обстоятельство обусловило одну немаловажную особенность русского семиозиса в его «вертикальном» измерении. В середине XX века Г. Адамович, говоря об особенностях

⁸ Шпет Г. Г. История как предмет логики // Историко-философский ежегодник. М., 1988.

⁹ Не касаясь множества самоопределений русской культуры, сошлемся на позицию современного исследователя: «именно в чрезмерной одержимости символическим, а не в экономике, политике и прочих вещах, пролегает наиболее глубокий водораздел, разделивший Россию и Запад» (подчеркнуто мной — И. Ф.) // Т. Горичева, Н. Иванов, Д. Орлов, А. Секацкий. Ужас реального. СПб., 2003. С. 18.

¹⁰ Хоружий С. С. Опыты из русской духовной традиции. М., 2005.

официальной советской поэзии, упрекнул ее в отсутствии интереса к теме смерти, что определило ее мелкость, духовную и художественную пустоту. Утверждение это показательное и в плане исследования собственно интерпретационных моделей (исключительная значимость экзистенциальных ценностей для исследователя-наблюдателя — русского поэта Г. Адамовича), и в плане русской классической поэзии как таковой. Трудно не согласиться с критиком — русская литература, безусловно, отражает именно экзистенциальный опыт и экзистенциальные переживания автора, и страсть к «последним» вопросам свойственная не только героям Достоевского, но и творчеству Толстого, Тургенева, Розанова.

Однако появление русского культурно-национального аутопойесиса — то есть «встраивание» своей культуры в некоторый исторический фон и нарративизация исторического процесса — очевидно связано с временем Владимира Мономаха и Ярослава Мудрого и в дальнейшем с формированием Московской Руси: XV век, сыгравший столь важную роль в политической истории России, стал важным этапом становления ее культурного семиозиса. Нарративизация истории не только сделала историю предметом эстетической оценки, символически воспринимаемой целостностью, суггестивно воздействующей посредством интуитивно угаданных или рационально понятых архетипов и ценностей. Можно утверждать и то, что нарративные формы текстообразования не только стали одним из важнейших средств формирования культурно-национальной идентичности, явившись способом концептуализации исторического и социального опыта, но и определили последующий исторический и социальный опыт. Русская культура формировалась как культура письменная, и именно литература (так же как и исторический текст) стала основанием национального семиозиса в отличие от «фоноцентризма» (Ж. Деррида) западной культуры.

Наконец, третий этап становления русского семиозиса — век петровских преобразований и последовавшее за ним Просвещение. Именно XVIII век, открывший широкое русло вхождению текстов западной культуры в русское когнитивное пространство, стал веком, когда восточнохристианский «логизм» (то есть символизм) в соединении с западноевропейским *ratio*¹¹ стал основанием дальнейшего развития национальной культуры. Не что иное, как интериоризация текстов иных культур стала основой формирования русского интертекста. Собственно русский семиозис и обретает себя как интертекстуальное пространство (отсюда мысль Ф. М. Достоевского: русский человек — это «всечеловек»). Вместе с тем следует отметить, что такая «горизонтальная» интертекстуальность не стала доминирующей в русской культуре — ценностная «вертикаль», интериоризированная русской культурой, определила значимость исихии, «умного делания» (то есть — «не-делания»), «молчания» как ценностно более высоких, чем не только практическая, но и текстовая деятельность.

Таким образом, можно утверждать, что идентичность русской культуры — это русский семиозис, основанный на актуальном функционировании:

- духовной традиции;
- историко-культурных интертекстов, интериоризированных русской культурой (с учетом «верхушечного», не «всенародного» характера такого интертекста);

¹¹ Эрн В. Ф. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912.

— ценностей, концептов, символично-образных смыслов и их когнитивных преобразований, представленных во всем многообразии текстов и моделей их интерпретации.

Ситуация постмодернизма и совокупность социально-культурных факторов внесли существенные коррективы в рассматриваемые процессы. Расширение информационных возможностей человека, использующего Интернет, посредством которого осуществляется переход от «иконического» к вербальному и виртуальному восприятию информации, обусловило очевидное расслоение культуры не просто на «элитарную» и «массовую», но определило, условно говоря, некоторую социальную типологию личности. В основу такой типологии может быть положено соотношение иконического и не-иконического в структурах когниции и текстовой деятельности. Это значит, что, говоря об «иконическом повороте» в культуре современности¹², или, напротив, о «повороте» к Гутенбергу¹³, следует не противопоставлять эти позиции, а признать правомерность обеих. Очевидно, что тенденция к иконизации культуры характеризует преимущественно маргинальные слои населения, к сознанию которых обращены наиболее характерные артефакты и тексты (реклама или клип), однако в таком случае тексты, опосредующие иконические знаки, часто теряют не только логико-когнитивные характеристики, но и ценностно-релевантные для культуры смыслы. Результаты такой иконизации при этом «выпадают» из континуума культурно-национального семиозиса, поскольку следствием утраты референции, псевдо-знаковости иконических симулякров становится механизм тождества, исключающий креативные механизмы, а значит, «выпадение» из когнитивных моделей текстопорождения. К примеру, таким псевдо-знаком, иконическим симулякром становится, на наш взгляд, движение этнофутуризма, заменяющее аутентичную вещь — ее изображением, лишая ее тем самым аутентичного контекста и возможностей интерпретации (то есть стилизации, семантизации и т. д.). Иными словами, культура, основывающаяся на иконическом воспроизведении себя, не опосредуемом текстами-интерпретациями, предполагающими «наблюдателя», теряет собственную идентичность.

Применительно к собственно вербальным текстам тенденция к иконизации приводит к утрате или деформации нарратива, без которого невозможно существование национального семиозиса как такового. Однако характеризуя не только маргинальные формы сознания, но и ситуацию постмодернизма, разрушение нарративности само по себе не ведет к утрате общенационального интертекста, активизируя, напротив, его смысловые и ценностные ряды в их историко-культурной перспективе в человеческом сознании, так сказать, провоцируя его. Провокативность интертекста связана с актуализацией традиционной системы ценностей, необходимой для его понимания и интерпретации. В качестве примера можно привести целый ряд текстов современной русской прозы М. Веллера, Л. Петрушевской, М. Палей, Т. Толстой, М. Шишкина и других. Напряженная (часто провокативная) интертекстуальность здесь действительно связана с деформацией традиционных форм повествования, с частичным отказом от пропозициональности, с проблематичностью референции. В частности, в прозе М. Шишкина или М. Веллера референция обращена не к так или иначе воспроизводимой

¹² Савчук В. Иконический поворот // Проективный философский словарь. Новые термины и понятия. / Под ред. Г. Л. Тульчинского и М. Н. Эпштейна. СПб., 2003 (Серия «Тела мысли»). С. 128.

¹³ Эко У. От интернета к Гутенбергу: текст и гипертекст // Интернет. М., 1998. № 6–7.

«реальности», а, так сказать, к «тексто-смыслам». Текст в итоге становится реализацией когнитивных моделей, оперирующих *образами* (часто классических) *текстов*. Особенно очевидна такая «интертекстовая иконизация» в известных жанровых проектах Б. Акунина. В «Шпионском романе» автор не «изображает» события, предшествующие началу Великой отечественной войны, — он *изображает тексты*, изображавшие эти события или события, изображенные, к примеру, в произведениях Флеминга или в сериалах о Джеймсе Бонде. В частности, главный герой «Шпионского романа» — «иконическое» изображение целого ряда героев советской литературы и кино; ситуация с его похищением — изображение ситуации, которая могла произойти с агентом 007; история любви — явная отсылка к «Московской саге» В. Аксенова или к «Детям Арбата» А. Рыбакова. И так далее. В результате в жанровых проектах Акунина можно обнаружить не нарратив как таковой, а «изображение» известных читателю произведений — образ жанров (хотя в соответствии с «буквой» постмодернистского дискурса, конечно, возможно говорить о двойном кодировании и соответственно о двойном прочтении этих произведений). И еще более очевидно разрушение нарратива в тех случаях, которые сопровождаются утратой пропозициональности, «рваным», иногда алогичным, ассоциативным характером дискурса, например, в прозе М. Шишкина.

Однако в тех случаях, когда утрата или деструкция нарративных форм текстопорождения не связана с актуализацией интертекстов, речь должна идти о маргинализации культуры. Один из самых очевидных примеров — телевизионные музыкальные клипы и реклама, притом, что смысловые и художественно-эстетические различия между ними практически отсутствуют. То же можно сказать и о появившихся в большом количестве на телевизионных экранах российских «мыльных операх», герои которых произносят тавтологичные реплики или прибегают к клишированным фразам, «иконически» воспроизводящим некоторые типичные для массовой культуры сюжетные перипетии или характеры. Характерные для бразильских телесериалов мотивы — это наркоман, который излечивается или погибает в финале; проститутка, обретающая семью; утраченные и обретенные дети. В российских «мыльных операх» — это ситуации, когда слабый, наивный герой (героиня) оказывается в сетях преступников, иногда — утраченные дети, мнимая смерть, временная слепота и т. д. Понятно, что ничего общего с «воспроизведением» или «анализом» действительности, так же как и с самопознанием или самовыражением автора, эти произведения не имеют, «отражая» не что иное, как набор, используя выражение В. Я. Проппа, «функций». Иными словами, иконизация как феномен сознания маргинала не является когнитивным преобразованием, цепочка «смысл — текст» оказывается несуществующей, а текст тавтологичным.

О процессах разрушении нарратива есть основания говорить также и применительно к СМИ, где наблюдается не только доминирование описания над повествованием, но и отсутствие в сообщении событийности. Российский политический дискурс оказывается направленным на «несуществующий» референт, что порождает «фантомность» и «эзотеричность» знака¹⁴. Манипуляция общественным сознанием посредством суггестивного воздействия тавтологии или повтора на деле ведет к утрате адресата сообщения — сообщение не только становится тавтологичным по форме, но и статичным, тавтологичным по существу,

¹⁴ Шейгал Е. И. Семиотика политического дискурса. М., 2004. С. 52.

поскольку человек, его воспринимающий, оказывается лишенным возможности его понимания и интерпретации. Иными словами, применительно к СМИ можно говорить не только об изменении характера текстов (о подмене информационных сообщений псевдосообщениями, основанными на псевдофактах), но и о разрушении образа автора (безадресантность сообщения) и об отказе от адресата (безадресатность сообщения). Отсутствие логической предикации в информационном сообщении делает это сообщение тавтологичным, обращая человеческое сознание вспять — к символическим структурам сознания архаики.

Таким образом, есть основания выделить в современном русском семиозисе наряду с постмодернизмом наличие деструктивных процессов. При некотором внешнем сходстве постмодернизм и деструкция семиозиса представляют противоположные социокультурные модели, между которыми существуют следующие отличия.

Если для постмодернистских текстов характерна провокативная актуализация интертекстовых связей, «наложение» интертекстов, что ведет к «ризоматическому», как принято считать, разветвлению культурных кодов, то ситуацию распада семиозиса характеризует, напротив, распад интерпретационных моделей и интертекстовых связей.

Если для ситуации постмодернизма «по-русски» характерно сохранение национально релевантной системы ценностей, а также символических рядов, опирающихся на духовно-нравственные традиции, то для ситуации деструкции семиозиса характерен отказ от любой системы ценностей, результатом чего становится невозможность семантизации: прерванная цепочка «смысл — текст» (И. Мельчук) теряет первую часть — из отсутствующего смысла не может быть порожден никакой текст.

Это значит, что если применительно к постмодернизму можно говорить о ценностном релятивизме, то ситуация распада семиозиса — это аксиологический вакуум.

Если для постмодернизма ситуация характеризуется как «смерть автора», а актуализация интертекста и его провокативность определяют необходимость актуализации сознания адресата, то ситуацию деструкции семиозиса можно охарактеризовать как смерть адресата¹⁵.

Если постмодернизм утверждает текстовый характер реальности, то деструкция семиозиса заключается в разрушении логико-когнитивных моделей, формирующих текстовую деятельность, в результате чего можно наблюдать деформацию, диффузность собственно текстовых структур, и, в частности, отказ от актуального функционирования не только в культурной памяти, но и в структурах человеческого поведения и личности ценностно релевантных текстов культуры.

Все эти факторы представляют отнюдь не академический интерес — решение проблем, из них вытекающих, чрезвычайно актуально. «Варварское вторжение» молодого поколения (Т. Парсонс), нуждающегося в процессах социализации и инкультурации, то есть в усвоении социальных статусов, ролей и норм в целях стабильности всего общества, должно быть понято с позиций сохранения русского национального семиозиса и в соответствии с этим — сохранения культурной идентичности. С одной стороны, основанием деструктивных

¹⁵ *Фадеева И. Е.* Смерть адресата: о коммуникативном пространстве современной культуры // Вестник Коми государственного педагогического института. Научно-методический журнал. Вып. I. Сыктывкар, 2004. С. 117–122.

процессов в сфере семиозиса является *разрушение традиционной («вертикальной») системы ценностей* и маргинализация населения, что связано с разрушением или деформацией социально регламентированных форм передачи и интериоризации духовной традиции. С другой — одним из очевидных признаков деструкции национального семиозиса, а значит, и культурной идентичности, является *утрата национального интертекста*, то есть несформированность образа «другого». В «вертикальном» аспекте это отсутствие представления об абсолютных ценностях и невозможность их эмоционального переживания, в «горизонтальном» — отсутствие интериоризированных текстов собственной и чужой культуры.

Понятно, что актуализация и интериоризация интертекста как система передачи духовного, социального и исторического опыта возможна в наше время *только* посредством гуманитарного образования. Поскольку человеческая личность представляет собой не что иное, как совокупность интериоризированных интертекстов культуры (воплощающих «вертикаль» духовных смыслов и «горизонталь» ценностей «других» культур), культурно-национальная идентичность является прямым следствием такой интериоризации. Но поскольку элементы деструкции национального семиозиса очевидны, очевиден и процесс утраты культурно-национальной идентичности. Средством для сохранения и исторической трансляции культурной идентичности русской культуры должно стать не только восстановление и развитие собственного семиотического пространства, т. е. пространства порождения, интерпретации и исторической трансляции ценностей. Наиболее значимой задачей является «включение» когнитивных моделей, которые должны обеспечить непрерывность процесса культурного семиозиса как процесса порождения и интерпретации текстов. Существенную роль в этом должно играть культурологическое образование на всех уровнях образовательного процесса. Задачей гуманитарного в целом и культурологического в частности образования должно стать в первую очередь формирование системы ценностей, на основании которой станет возможным воспроизведение культурно-национальной идентичности, а это значит, интертекста культуры в единстве ее истории и современности.

I. E. Fadeeva

Cultural Identity as a Problem of Semiotics

Semiosis as a process of semantisation and explanation, based on nationally and culturally relevant value scale, is the ontology of cultural and national identity. Social dynamics of Russian culture (first of all mass culture, including mass media) as for now shows signs of disintegration and increasing of entropic processes. It is related not only to the state of transition, but to the features of destruction of the national semiosis on the whole (to communicational systems, cognitive models, deformation of value priorities). Obviously disintegration of semiosis is nothing but a straight track to the loss of cultural and national identity and so of the perspectives of national development. Therefore the most important tool for preservation and historical transmission of cultural identity of the Russian culture is to be the recovery and development of our own semiotic area that is the area of production, explanation and historical transmission of values. In this process, culturological education on every level of educational attainment is to be of major importance.

К. Н. ЛЕОНТЬЕВ О КУЛЬТУРЕ

Испытывая вслед за Данилевским приверженность идеям циклического развития, Леонтьев утверждал, что национальные культуры, как и прочие социально-культурные организмы, во многом уподобляемые им живым организмам, также рождаются, живут и умирают. Все они (если насильственно не обрывается их развитие) переживают три периода: «первичной простоты», «цветущей сложности» и «вторичного смесительного упрощения». Таким образом, одна из важнейших идей Данилевского — о подчиненности культурно-исторического бытия законам органической природы — получила у Леонтьева дальнейшее развитие в его концепции «триединого процесса», которой он очень гордился. В формировании его взглядов на культуру большое значение имели натурализм, эстетизм и религиозность.

При этом натурализм, являясь одним из важнейших элементов культурологических построений Леонтьева, как правило, активно дополняется эстетизмом. У него наблюдается не только сближение, но порой и совпадение натуралистического и эстетического восприятий и критериев. А. Корольков верно отмечает, что «в методологии К. Леонтьева жило утраченное ныне единство культуры, в которой не предполагалась несовместимость естествознания и гуманитарного знания. От фактов и обобщений естествознания он перебрасывал мостки к социологии, искусству, литературе»¹. Утверждая, что в культуре необходимо разграничить эстетику жизни и отраженную красоту искусства, мыслитель ищет прежде всего многоцветия и силы. Эстетика жизни для него значительно важнее эстетики искусства. А поэтому в основе его требований к культуре — стремление к красоте, общий закон которой (в известной мере тождественный гармоническому развитию законов природы) он определяет как «многообразие в единстве».

Но если, по Леонтьеву, эстетика искусства большинство людей обычно утешает и успокаивает, то эстетика жизни, напротив, многих шокирует. Он убежден, что гармония законов культуры, как и законов природы, не исключает, а предполагает борьбу и страдания, требует контрастов. Красота для него — добро, а уродство — зло. В этой связи мыслителя более привлекала не христианская, а языческая культура — культура красоты и силы. «Леонтьев ощущает красоту всего трагического и демонического. Где нет зла и насилия, порождающих трагедию, — пишет С. Франк, — там для Леонтьева жизнь скучна и пошла; всякое благополучие, всякая спокойная добродетель есть начало духовного разложения и смерти»². И вместе с тем Леонтьев пытается (особенно после 1871 года) поставить христианские установки и критерии в положение, доминирующее в своих культурологических построениях.

Однако приоритет христианства над натурализмом и эстетизмом Леонтьевым так и не был осуществлен. И в последние годы своей жизни он, сам того не желая, провозглашает «примат эстетики». Вся его оставшаяся жизнь — борьба эстетизма с религиозностью. «Но в этой

¹ Корольков А. А. Пророчества Константина Леонтьева. СПб., 1991. С. 25.

² Франк С. Л. Мировоззрение Константина Леонтьева // Критическое обозрение. 1909, № 11. С. 83.

„жестокой борьбе“ двух начал, — справедливо отмечал священник К. Аггеев, — помимо воли самого К. Н. Леонтьева побежденное в значительной мере стало победителем: религия подогнана под эстетику»³. Очевидно, что его взгляды на культуру формировались на вполне выраженной дуалистической основе. И это неудивительно. Будучи эстетом в миру, он страстно стремился стать христианином в религиозной жизни.

Н. Бердяев, значительно смягчив в эмиграции свои оценки идей Леонтьева, писал о его «трагическом дуализме», в котором язычество и христианство оказались «раздельными, но сосуществующими». Подобное же «раздвоение между простою субъективной религиозностью и объективным культурным идеалом смешанного характера с преобладанием мирских элементов»⁴ отмечал и В. С. Соловьев. Являясь прежде всего «поборником красоты», Леонтьев вынужден бороться с самим собою, стремясь примирить эстетизм с религиозностью. В этой связи у него не могло не сложиться сложных отношений со многими русскими писателями. И прежде всего с Гоголем.

Испытывая к Гоголю — писателю «с лицом какого-то неприятного полового» — личное нерасположение, Леонтьев воспринимал абсолютное большинство его художественных образов или чудовищными уродами, или невзрачными и ничтожными людьми. (Хотя некоторые его произведения явно импонировали ему. Так, например, он весьма одобрительно воспринимал повесть «Тарас Бульба», очерк «Рим», лирические отступления в «Мертвых душах», могучую поэзию «Вия».) Вместе с тем мыслитель не мог не осознавать, что Гоголь внес в русскую жизнь тему, ставшую одной из центральных в отечественной интеллектуальной мысли — тему русской православной культуры. Леонтьев не мог не обратить внимание, что у Гоголя обосновывалась идея, которая ранее в России имела преимущественно декларативное выражение. Он, заявляет В. Зеньковский, указывал, что «путь России по существу иной, чем путь Запада, так как дух Православия иной, чем дух западного христианства»⁵.

Взывая к перестройке отечественной культуры в духе православия, заявляя о самобытном пути России, Гоголь несомненно вызывал у Леонтьева симпатии. Для Гоголя также было характерно и восхищение историческим наследием русской культуры, и критика ее уже значительно подорванного Европой современного состояния. Призывая вскрывать недостатки русской жизни, они предостерегали от намерений видеть в ней исключительно положительные черты и в то же время звали не забывать свои культурно-национальные основы. К современной же культуре Европы, где, по их убеждению, преимущественно господствовала пошлость, они относились весьма негативно. В этом Леонтьеву помогал и Герцен.

Понятно, что он имел в виду не Герцена времен «Колокола», его Леонтьев не любил, а Герцена, издающегося над «буржуазностью и прозой» современной европейской культуры. Он сам утверждал, что выражения «средний человек», «средний европеец», определяющие цель

³ Аггеев К. М. Христианство и его отношение к благоустройству земной жизни. Опыт критического изучения и богословской оценки раскрытого К.Н. Леонтьевым понимания христианства. Киев, 1909. С. 245.

⁴ Соловьев В. С. Памяти К.Н. Леонтьева // К. Н. Леонтьев: pro et contra. СПб., 1995. Кн.1. С. 24. См.: Бердяев Н. А. Константин Леонтьев. Очерк по истории русской религиозной мысли. Париж, 1926. С. 261.

⁵ Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 1. С. 192.

либерально-эгалитарного прогресса, разрушающего всякую самобытную культуру, были придуманы им «следуя Герцену». Ему явно импонировали заявления Герцена, что мещанство, жестко определяющее культуре лишь обслуживающую роль, является идеалом, к которому активно стремится современная Европа. Такие необходимо присущие мещанству «таланты», как умеренность и аккуратность, вызывали у них раздражение. Они усматривали в них проявление вульгарности, ограниченной посредственности. При этом Леонтьев подчеркивал, что расставание Герцена со сколько-нибудь серьезными надеждами на Запад, завершающий свое культурное развитие, произошли в период его европейской эмиграции.

Именно в Европе, утверждает Леонтьев, Герцен осознал очевидность скорого духовного вымирания, гибели европейской культуры. Но, заявляя о приближающемся конце европейского буржуазного мира, Герцен начинает серьезно задумываться над перспективами самобытного культурного развития России, над ее небуржуазным будущим. С чем Леонтьев был, конечно, также полностью согласен. И тот и другой с удовлетворением констатировали, что в России европейская культура, распространившись в основном среди дворянства, по существу не затронула традиционно ориентирующееся на отечественную культуру крестьянство. Они утверждали, что в такой крестьянской стране, как Россия, чувство чрезмерной почтительности к западным ценностям не должно доминировать. Русский народ, по словам Герцена, «народ будущего». Но поскольку «будущее импровизируется на тему прошедшего», России ни в коем случае не следует вспоминать «европейские зады». Закончив период ученического подражания культуре Запада, встав на путь самостоятельного развития, она не должна повторять печальные итоги Европы.

Леонтьев резко отрицательно относится к современной ему Европе с ее культурой, порождающей уравнивательные тенденции. Его взгляды на западноевропейскую культуру XIX в. формируются на основе критики идеалов буржуазного равенства, либерализма, парламентаризма и т. п., ведущих «к какому-то средневропейскому типу общества». А поэтому мыслителя не может не беспокоить, что Россия все более напоминает разрушающуюся Европу. «Увы! — восклицает он, — до Петра I мы были слишком похожи на Византию, с Александра II мы становимся слишком похожи на Европу (не на Францию, не на Англию или Германию, а именно на Европу), на какую-то среднепропорциональную Европу»⁶. Это, по его мнению, самым негативным образом повлияло на самобытные основы русской культуры. Леонтьеву жизненно необходимо, чтобы Россия избрала свой особый путь, для чего ей надо «совершенно сорваться с европейских рельсов», «заморозить» свою историю и культуру.

К. Леонтьев — один из первых русских мыслителей, почувствовавших всю опасность подмены духовных ценностей утилитарными ценностями буржуазного общества. Испытывая ужас он надвигающейся на Россию западноевропейской массовой культуры, он не любит современную Россию, т.к. не приемлет ее либерально-прогрессистские настроения, повсеместно разрушающие многовековые ценности отечественной культуры. Ему российский буржуа так же неприятен, как и буржуа европейский. Ибо насаждавшееся Западной Европой культурное однообразие, по утверждению мыслителя, неизбежно «ведет к холодной бездне тоски

⁶ Леонтьев К. Н. «Моя литературная судьба». Автобиография // Литературное наследство. М., 1935. № 22–24. С. 448.

и отчаяния». И тем не менее он постоянно заявлял, что счастье и достоинство русской культуры, как и несчастье и недостойнство культуры западноевропейской, прежде всего — в их историческом возрасте, а не истинности или ложности их содержания. Хотя, по его же словам, «большого противу прежнего разнообразия исторической жизни, увы, теперь уже нечего ждать впереди! Человечество пережило его — оно уже перезрело»⁷, — сокрушенно замечает Леонтьев.

Он утверждал, что культурное своеобразие гибнет не только от разрушения красоты, но и от распространения политических свобод. Цветение культуры у него обусловлено и разнообразием и неравенством. Ибо любые уравнивательные процессы (эстетические, политические и др.) понижают уровень культуры. То же самое можно сказать и о буржуазной цивилизации, которая самым неблагоприятным образом влияет на культуру. И это закономерно, так как культура, по определению мыслителя, состоит в «совокупности всех тех признаков, которыми одна цивилизация отличается от другой»⁸. Еще в детстве впитав в себя обаяние красоты и поэзии русских помещичьих усадеб, русского быта, русского православия, Леонтьев ощутил, и ощутил необычайно остро, всю бездуховность западноевропейской (германо-романской) цивилизации. Заявляя, что ее влияние на Россию неизбежно, он предупреждал: не следует заимствовать все предлагаемое Западом, а то, что заимствуется, необходимо обязательно «перерабатывать в себе».

Стремясь сохранить национальное своеобразие России, Леонтьев заявляет, что в известном смысле даже безграмотность простого народа не горе, а счастье для самобытной русской культуры. Ибо безграмотный народ, в отличие от развращенных эгалитарными европейскими идеями дворян, чиновников и интеллигенции, только и сохранил свою «национальную физиономию», «без которой не может создаться своеобразная цивилизация»⁹. И вместе с тем мыслитель не был принципиальным противником распространения научных знаний среди народа. Он лишь полагал, что время для его просвещения еще не наступило. Заявляя, что просвещение России надо начинать с «предмета», определяемого им как «национальное своеобразие», Леонтьев подчеркивал, что простой народ им хорошо владеет. Стало быть, вначале обучать надо не его, а «зараженную» современной западноевропейской культурой часть русского общества. Для отечественной культуры благо, что хорошо усвоивший национальное своеобразие народ не только не стремится подражать европеизированному населению России, но, напротив, относится к нему с недоверием.

Леонтьев полагал необходимым четко разграничить национализм политический и национализм культурный, ибо первый воздействует на второй самым неблагоприятным образом. И если культурный национализм для него — основа самобытности различных народов, то политический национализм — «принцип племенной национальности» — путь к космополитизму, лишающему Россию национально-культурного своеобразия и оригинальности. Выступая против политического национализма, который наиболее заметно проявляется в движении, называемом Леонтьевым «эгалитарно-либеральным разложением романо-

⁷ Леонтьев К. Н. Кто правее? // Наш современник. 1991, № 12. С. 172.

⁸ Леонтьев К. Н. Собр. соч. Т. 7. М., 1913. С. 527.

⁹ Там же. — С. 23.

германской цивилизации»¹⁰, он ратовал за возрождение культурного национализма, называя себя культурным славянофилом. Хотя и не любил западных и южных славян за то, что они оказались в зависимости от западноевропейской цивилизации и в большей или меньшей мере были развращены ею. Поэтому, предостерегая против политического сближения с другими славянскими народами, Леонтьев призывал сохранить в России оригинальные самобытные начала русской культуры.

Однако он отнюдь не был равнодушен к проблеме освобождения славян. Полагая, что «судьбы исторические должны совершаться вопреки историческим соображениям», мыслитель заявлял: освобождение славян для России должно быть не целью, а только средством. «Цель, — по его мнению, — была цивилизация своя, непохожая на западную, культура по возможности независимая от хода европейской культуры»¹¹. Огорченный, что славянско-го в славянах остается все меньше, а европейского становится все больше, Леонтьев подвергает критике современную ему Европу. Именно из-за ее влияния *свое старое* у славян погибает. Однако они еще могут создать и *своё новое*, но только с помощью России. В этой связи В. Розанов утверждает, что Леонтьев пытается «продлить культурное существование человечества чрез отсечение славянского мира от очевидно разлагающейся культуры Западной Европы»¹². Для него важны не столько сами славяне, сколько их культурная оригинальность.

Леонтьева страшили призывы повторить путь западноевропейской буржуазной цивилизации, порождающей главным образом не духовные, а материальные ценности. При этом он постоянно напоминал, что эгалитарный буржуазный прогресс губительно влияет как на природную жизнь общества, так и на его культурное развитие. «Тема о судьбе культуры, — замечает Н. Бердяев, — была им очень остро поставлена. Он предвидел возможный декаданс культуры»¹³. Утверждая, что культура — это «не что иное, как своеобразие», Леонтьев не мог не размышлять над проблемой сохранения культурного своеобразия России. Для него современная Западная Европа — только пример неподражания, ее культурные ценности, «изуродованные мещанской цивилизацией», не могут в достаточной мере соответствовать подлинным духовным запросам. Яркая культурная самобытность России, ее цивилизации — единственная задача, которую до конца жизни он пытался решить.

S. N. Pushkin

K. Leontiev about culture

Declaring many times that culture is “nothing more but originality”. Leontiev constantly pondered over the problem of development of culture in Russia. He was afraid of Western mass

¹⁰ Леонтьев К. Н. Собр. соч. Т. 5. М., 1912. С. 388.

¹¹ Там же. С. 264.

¹² Розанов В. В. Сочинения. М., 1990. С. 148–149.

¹³ Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 125.

culture whose values are disfigured by petty-bourgeois civilization. However Leontiev disliked not only Western Europe, but also Russia, for its liberal and progressist ideas. In spite of the fact that the main criterion of cultural peculiarity is an aesthetic criterion, he was sure that culture dies not only because of destroying the culture but also because of distribution of political liberties. Blooming of culture is due to variety and to inequality. It's not surprising that cultural monotony "leads to depression". Any leveling processes (aesthetic, political and others) destroy the culture. Thus Leontiev saw only one possible decision — in any case not to copy the culture of Western Europe. He was afraid of calls to repeat the way of the bourgeois civilization, giving rise to pecuniary values, not to spiritual ones.

III. Теория культуры

В. А. Конев

Самарский государственный университет

КУЛЬТУРНОЕ БЫТИЕ КАК БЫТИЕ ИНДИВИДУАЛЬНОГО

Бурное развитие науки о культуре, начавшееся в Советском Союзе с легкой руки Эдуарда С. Маркаряна, выпустившего в 1969 году свою книгу «Очерки теории культуры», и охватившее все тогдашнее философское сообщество, привело не только к оформлению особой научной дисциплины — культурологии, но в конце концов и к этому Первому Российскому культурологическому конгрессу. То, что Первый культурологический конгресс собрался в Петербурге, далеко не случайно. Хотя в 70–80-х годах минувшего века возникли разные центры исследования культуры (Ростов-на-Дону, Свердловск, Ереван, Тбилиси, Киев, Тарту и др.), но именно петербургская школа, благодаря усилиям таких исследователей, как Моисей Самойлович Каган и всех, кто работал вместе с ним — Э. В. Соколов, С. Н. Иконникова, А. А. Грякалов, В. В. Селиванов, Ю. М. Шор и многие другие, стала лидером отечественного изучения культуры. Поэтому мы по праву собрались в Петербурге, городе, который сохраняет за собой славу культурной столицы страны и где отчетливо чувствуется пульс культурологической мысли.

Хотя формирование культурологии как специальной дисциплины заняло совсем небольшое время — всего 2–3 десятилетия, время активной работы одного поколения исследователей, но при этом реализовалась классическая логика формирования научной дисциплины. А логика рождения науки известна с древности — наука выходит из лона философии. Эта логика перестала в чистом виде работать в области развития наук о природе, но она сохраняется в развитии наук о человеческом мире: так родилась в свое время социология, так было и с рождением науки о культуре в системе отечественного обществознания. Все первые исследования культуры в отечественной науке 60–80-х годов выполнены, как правило, философами, которые обсуждают вопрос о природе и сущности культуры, о ее месте в истории, о ее соотношении с социальностью. В ходе этого философского анализа было показано, что культура представляет собой не простую совокупность различных достижений и ценностей, созданных человеком, а определенным образом организованный мир значений, имеющий свои законы существования и развития. Этот мир и становится предметом изучения культурологии, объектом ее различных теорий — от теоретических разработок исторических типологий культуры до общих теорий культуры. Теперь настает время размежевания культурологических теорий и философского анализа культуры, ибо то, чем занималась философия культуры до становления науки о культуре, выясняя природу и сущность культуры, отошло ведомству науки.

Современный философский интерес к культуре продолжает линию философии культуры, как она представлена в прекрасной работе М. С. Кагана, которая подвела итоги философских рассуждений 70–80-х годов прошлого века в отечественной традиции¹. М. С. Каган говорит о

¹ Каган М. С. Философия культуры. СПб., 1996.

необходимости изучения онтологического статуса культуры, понимая под ним то, что культура выступает одной из основных форм бытия наряду с природой, обществом и человеком, где природа есть «наличное бытие материи», общество — «внебиологический способ связи людей в их совместной жизни и действительности», а сам человек является «воплощенным единством природы и общества». Культура же — это форма бытия, порожденная человеческой действительностью, которая охватывает качества самого человека, способы его действительности, многообразие материальных, духовных и художественных предметов, что обеспечивает как опредмечивание, так и распредмечивание любой действительности человека и его общение².

Такой понимание бытийного статуса культуры необходимо для понимания *места* культуры в организации человеческого бытия, оно прежде всего раскрывает онтический культуры. Теперь можно пойти дальше — к анализу собственно онтологической природы культуры. При онтическом рассмотрении культуры нас интересует, *что* включает в себя культура — это будут человеческие качества, способы деятельности и многообразие культурных предметов, о которых говорит и которые анализирует М. С. Каган. А при онтологическом рассмотрении культуры нас интересует не *что и каково* сущее культуры, а *как* оно существует, каково бытие данного сущего. М. Хайдеггер, говоря о задачах философии, постоянно и справедливо подчеркивал, что «в философии должно мыслить бытие сущего: более высокого и строгого обязательства для мышления и вопрошания в ней просто нет»³. Поэтому современная философская мысль о культуре возвращается к тому вопросу, которые немецкий философ назвал основным, к вопросу «Что есть бытие?». И для философии культуры действительно важно уяснить, как бытийствует культуры, как организовано ее бытие, бытие любого культурного сущего.

Итак, что есть бытие культуры? Как бытийствует культурное сущее?

Культурология показала, что любой культурный феномен, будь то уникальное произведение или тиражируемый продукт, будь то единичный поступок или событие как результат действия многих людей, будь то высказанное здесь и сейчас суждение или уже летами утвердившееся мнение, будь то какое-то правило, требование, ценность, спорные или признанные мнения и т. п., — все эти проявления культуры имеют общее свойство — они значимы. Сущее культуры есть смысл, значение, которое предъясняется нам неким материалом. Именно смыслы (в любом своем проявлении — значения, ценности, содержания, заключения, знания, мнения и т. п.) дают культуре ее существование. Нет смысла — нет культурного явления. Поэтому бытие культуры — это бытие смысла. Каково оно?

Способ существования смысла принципиально отличается от способа бытования вещи или организма. Вещь и организм существуют наличествуя. Смысл же существует через отношение, отсылку, оповещение. Некое явление *A* имеет смысл тогда, когда оно отсылает к какому-то другому явлению *B*, оповещает о его бытии. То есть смысл не наличествует как *A* или *B*, его нет ни в *A*, ни в *B*, но он есть только в акте отнесения *A* к *B*.

² Там же. С. 36–47.

³ Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. СПб., 2006. С. 38.

Обратим внимание на то, что смысл *есть* (бытийствует, имеет бытие) там, где нечто наличное (существующее здесь и сейчас) отсылает к другому, к тому, что здесь и сейчас не наличествует, к тому, чего *здесь нет*. Наличное сущее предъявляет сущее, которое отсутствует. Смысл *есть* там, где обнаруживается бытие такого сущего, которого нет как наличного здесь и сейчас, и где обнаруживается, что бытие сущего, которое здесь и сейчас наличествует незначимо, которое уходит в небытие. Появляется онтологически интересная ситуация. Смысл бытийствует (*есть*) благодаря небытию, благодаря вторжению небытия в существование. *Отсутствующее (небытие)* оказывается *действительным бытием*, тогда как то, что дано *существующим*, в действительности *не имеет бытия (оказывается небытием)*, хотя и наличествует. Ткань флага *не существует* как ткань, как «материальчик хорошенькой расцветки», здесь дано *бытие* государства, хотя последнего *нет* на флагштоке. Если же флаг существует только как ткань, то нет государства. Если линии на бумаге не исчезают как линии, то не появится буква. Если краски на холсте не исчезают как краски, то не появится лицо, если лицо не исчезает как лицо, то не появится характер портретируемого.

Еще раз: чтобы смысл *был*, необходимо, чтобы нечто наличное (некое *A* — ткань, линии, краски и т. п.) перестало существовать как наличное, а уступило место другому (некоему *B* — государство, буква, портрет и т. п.), которого здесь как наличного нет. Смысл *есть* там, где то, что *есть*, уходит в небытие, а то, что не *есть*, приобретает бытие. Смысл существует благодаря тому, что *небытие есть*. Поэтому онтология смысла, а тем самым и онтология культуры — это онтология непарменидовского типа, то есть онтология, для которой *есть* как бытие, так и небытие. Тем самым мы попадаем в область парадоксов — как может быть небытие, как может быть то, чего нет. Как можно одновременно быть и не быть?

И первое, что необходимо отметить при анализе такого парадоксального бытия (мы вынуждены пользоваться термином «бытие», хотя его содержание не несет в себе значения небытия, которое свойственно данному бытию), что это бытие необходимо включено во время. Оно не может быть абстрагировано от времени, ибо в нем *одновременно* наличествуют *есть* и *не-есть*. Оно всегда в настоящем, но в таком настоящем, для которого актуально прошлое и будущее. Его существование — существование *a recentiori* (от лат. *recens* — свежий, сейчас, тотчас после) = «на свежо», «из *этого* состояния». Во-вторых, это бытие всегда *это*, это бытие конкретное, которое не просто конкретно, но заявляет, демонстрирует свою конкретность, свое *Вот-такое-бытие*.

Таким бытием выступает бытие индивидуального, индивидуальность как таковая. Но может ли индивидуальность, конкретность стать предметом теоретического анализа?

Если обратиться к истории развития познания, то мы увидим, что философия и выросшая из нее наука изначально стремились к постижению сущности сущего, того, что греки обозначали как *ousia* или *eidos*. И *ousia* (первоначально — «собственность», «достояние», «богатство»), и *eidos* (первоначально — «вид») характеризуют конкретное сущее, его самоотдельность, присущую ему «чтойность», которая *всегда* должна быть *открыта* человеку как *истина* этого сущего (*aletheia* — непотаенное, несокрытое), как его бытие, то, что это бытие всегда гарантирует. Но благодаря Пармениду, Платону и Аристотелю в философии, в науке, а в конце концов и в быденном сознании утвердилось представление, что индивидуальная сущность (*ousia, eidos, чтойность*) любого сущего должна быть выражена всеобщим

образом, чтобы, во-первых, быть для всех доступной, во-вторых, быть всегда одной и той же, неизменной, той, которая есть и не может не быть. Так сущность сущего перестала принадлежать самому сущему, которое не может не быть неизменным, а стала истиной постоянного вечного неизменного бытия, которое и давало истину и суть любому конкретному существованию. Само же конкретное перестало быть значимым для знания, да и для действия.

Парменидовское понятие *бытия* сыграло судьбоносную роль в истории европейской философии, шире — европейской культуры. Благодаря этому понятию познание и действие человека было сосредоточено на всеобщем, *универсальном*, что и породило знаменитую проблему универсалий. Можно утверждать, что идея универсальности как идея универсального бытия и универсального знания вдохновляла европейскую философию на всем пути ее развития⁴. Эта ориентация на всеобщее достигает своего апогея в философии Канта, который показал, что универсальное знание может быть основано только на трансцендентальных (универсальных) основаниях самого познания и универсальному знанию может соответствовать только всеобщее, трансцендентальное начало в вещах, а потому трансцендентное, т. е. конкретное в вещи, вещь-сама-по-себе не дана нашему знанию. Но тогда, когда вещи не созерцаются, а доставляют удовольствие или неудовольствие либо становятся предметом воли, они теряют характеристики универсальности. Так Кант обнаружил (вычислил!) мир, к которому оказались неприменимы идеалы истины, но в котором человек все равно *необходимо* присутствует. А раз *есть* необходимость, то, значит, должно быть ее знание, должно быть ее уяснение.

Для Канта, как известно, эта необходимость обнаруживает себя в категорическом императиве практического разума, где знание выступает знанием всеобщего блага и его оснований⁵, без чего, по мысли философа, нельзя дать оправдание моральному действию человека, хотя сама природа морального действия ноуменальна. Открытие ноуменального начала в действительности, которое, по Канту, положило предел мышлению в форме научного знания (знания в форме эпистеме, как об этом говорила античная философия) поставило философию после Канта перед развилкой из трех дорог: либо все-таки подчинить это ноуменальное начало универсальности мышления, либо согласиться с установкой кенигсбергского мыслителя, либо искать к нему другие пути.

⁴ Фундаментальное исследование С. С. Неретиной и А. П. Огурцова «Пути к универсалиям» показывает, что проблема «как мыслить мир индивидуалий в универсальных терминах, как универсализировать индивидуалии и как индивидуализировать универсалии» является всеобщей проблемой европейской философии, что к концу XX века универсальная значимость универсалий стала для философии несомненной (См.: *Неретина С. Пути к универсалиям*. СПб., 2006).

⁵ «Это благо невозможно без допущения трех теоретических понятий (для которых, так как они лишь чистые понятия разума, нельзя найти соответствующего созерцания, стало быть, на теоретическом пути нельзя найти и объективной реальности), а именно понятий свободы, бессмертия и бога... Этим, конечно, теоретическое познание чистого разума приумножается, но это приумножение состоит лишь в том, что указанные понятия, прежде проблематические (только мыслимые) для чистого разума, теперь ассерторически объявляются такими, которым действительно присущи объекты, так как практический разум неизбежно нуждается в существовании их для возможности своего и притом практически безусловно необходимого объекта — высшего блага, и это дает теоретическому разуму право предполагать их» (*Кант И.* Собр. соч. В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С.468–469).

На первом пути оказались Фихте, Гегель, Маркс и их последователи. Если Фихте с присущей ему безапелляционностью заявил, что признание вещи в себе независимой и неподчиненной мышлению свидетельствует об абсолютном отсутствии здравого разума⁶, а потому ее нужно вывести из мышления, то Гегель и Маркс, используя всю мощь диалектики, выстроили свои варианты тождества мышления и бытия, в котором разум постигает конкретность бытия в понятиях, но все-таки не конкретное бытие. По второму пути пошли все разновидности позитивизма и неокантианства. Поскольку теоретическое знание (знание в понятиях, знание-эпистеме) не может перешагнуть границу трансцендентального (всеобщего) и дотронуться до трансцендентного, приобщиться к вещи самой по себе, поэтому человеку остается только мир науки и всеобщего. Как мифический царь Мидас своим прикосновением все превращал в золото, так и теоретический разум все превращает в универсальное и всеобщее. И как жажда богатства сгубила Мидаса, так и гордыня науки: «Я мыслю, значит, я существую» поставила человека перед гибелью — техническое могущество породило экологические кризисы, универсализация и стандартизация жизни породили конфликты культур и религий. На третий путь вступила та философия, которая прокурорским голосом Фридриха Ницше заявила, что все философское учение об «истинном мире» (мире всеобщности и универсального) является басней.

Но если все, что универсально, — басня, выдумка, не реальное, не правда, то что правда, что реально? Остается одно. Правда — это сама жизнь, то, что в ней, в жизни непостижимо умом, что не выдумаешь, существование чего не требует ума и мысли, что без-ума существует, что без-умно = безумно! Так перед философией открылась новая действительность — действительность без-умной воли, которая (о чем уже догадывался Кант) открывает себя уму-разуму тем, что она способна заявить о себе самостоятельно без апелляции к *cogito*. Она есть, так как она желает, жаждет, влечет, мучает, ужасается, любит, страдает, нежится, ластится — и еще во многом-многом себя проявляет. В то время как разум может только мыслить и мыслит всегда одно — истину, воля может переживать и желать самого разного. Так, с волей перед философским взором открывается мир разнообразия, мир различия, мир индивидуальных проявлений, открывается доступ к вещам.

Так в центр философского рассуждения вышла не идея универсальности бытия, а идея его конкретности. Тем самым философия оказалась не на дороге истины, на которую когда-то Богиня благословила Парменида, а на дороге мнений, где множество мнений и их временность лишают человека определенности и надежности. Но если для греков времен полиса и даже для европейцев эпохи Гоббса и Руссо частное мнение разрушало всеобщность социальности, то для европейцев, впитавших идеи Кьеркегора, Ницше, экзистенциализма XX века, именно это мнение становится опорой человеческого мира и истории как мира всеобщего. Индивидуальность (уникальность, неповторимость, различие, сингулярность) становится для философии важнейшей характеристикой бытия.

И тогда в новом обличье предстает проблема всеобщего в бытии, того всеобщего, которое требует познания. Если всегда *есть* определенность Вот-этого, определенность

⁶ См.: Фихте И. Второе введение в наукоучение // Фихте И. Соч. В 2 т. Т. 1. СПб., 1993. С. 512.

индивидуального, конкретного, то чем и как оно (индивидуальное, конкретное, Вот-это) определено. Являются ли эти определения универсальными или определения индивидуально-го сами индивидуальны.

Еще Аристотель отдельную вещь считал такой сущностью, которая может быть только подлежащим для всякого сказывания, а сама не сказывается ни о чем, т. е. индивидуальное не универсально. Теперь же, когда философская мысль, пройдя по всем кругам и уступам универсальности, снова оказалась перед все той же первой сущностью, встает вопрос: что делает конкретность конкретностью, индивидуальность индивидуальностью, присуща ли самой индивидуальности как таковой некая универсальность, которая ее не уничтожает, а, наоборот, характеризует и тем самым дает ее собственное определение. Так обнаруживается новая проблема универсалий в области бытия ВОТ, или бытия индивидуальности.

Есть ли индивидуальность (ВОТ, уникальность, конкретность) всякий раз тем, чем она есть, или она есть только «всякий раз» (*a recentiori*), т. е. всякий раз возникает индивидуально (уникально, ВОТ-ТАК)⁷. Есть ли универсальность индивидуальности или индивидуальность есть только индивидуальность.

Если индивидуальность (ВОТ, уникальность, конкретность) всякий раз есть тем, чем она есть (т. е. несет в себе универсальное индивидуальности), то что отличает индивидуальность в ее Вот от индивидуальности в ее универсальности.

Если индивидуальность (ВОТ, уникальность конкретность) есть только «всякий раз» (*a recentiori*) и не несет в себе универсального, то что обеспечивает ее узнавание и признание, а также возможность выхода во всеобщее — ко всем.

Этот поворот проблемы познания общего, когда решается проблема общности индивидуального начала, но такой общности, которая не уничтожает, а, наоборот, подчеркивает и утверждает индивидуальность и ВОТ, открывает перед философией, как мне представляется, перспективу разработки новой рациональности и нового понимания бытия, новой ориентации философии культуры.

Бытие как жизненный порыв, как воля, как различие, как конечность — это бытие индивидуальности. Такое бытие характеризует жизнь, но наиболее ярко оно объявляет себя в культуре.

Во-первых, потому что культурный мир — это мир значимого бытия, мир существования смысла. Бытийная природа единичности смысла в том, что он существует только в ситуации отнесения, которая возникает через ее создание и благодаря ее держанию *causa efficiens*. Действующая причина — необходимое условие существования смысла. Смысл должен держаться, чтобы быть. И это держание происходит всегда *a recentiori*, из конкретной ситуации. Даже тогда, когда восстанавливается какое-то значение, оно восстанавливается каждый раз в соответствии с новой ситуацией.

Во-вторых, потому что мир культуры — это мир произведений. Общеизвестно, что культура является результатом деятельности человека. Деятельность порождает два типа результатов, один из которых может быть назван продуктом, другой произведением. Продукт — это результат, ориентированной на удовлетворение уже определенной

⁷ Ср.: Нанси, Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск, 2004. С. 38.

потребности человека или сообщества. Бытие продукта определяет именно потребление, а не производство, которое в этом случае производно от установки потребления. Акт потребления удостоверяет бытие данной вещи как продукта уничтожением, соединением продукта с потребностью. Поэтому наличное существование продукта, его онтическое существование должно постоянно воспроизводиться, что и обеспечивает производство, поскольку область существования продукта предполагает его тираж. Сфера обращения продуктов организует социальную жизнь и мир цивилизации. Продукт раскрывается как феномен культуры, а не цивилизации, когда он демонстрирует свою индивидуальность. А его индивидуальность заключена в определенности потребления. Любой продукт может стать экспонатом (в музее, на выставке или в другом месте), а экспонат есть форма демонстрации единственности. Экспонат (продукт как экспонат) демонстрирует потребление, но не входит в потребление и не разрушается им — музейный стул не место для сидения, а демонстрация этого места.

Произведение в отличие от продукта порождается производством, а не потреблением. Его источник — сама продуктивная сила деятельности. В пределе *causa efficiens* — это сила творения. Бытие произведения есть его постоянное производство, создание, (про)изведение из этой ситуации. Оно выводится из ситуации, оно — вывод из данной ситуации как следствие и вывод как выход за ее пределы, отказ от данной ситуации. Поэтому произведение и не может быть повторением ситуации, т. е. уже наличного сущего. Оно всегда отлично от наличного, но и связано с ним этим своим отличием. Каждое произведение несет в себе неповторимый смысл, выражающий значимые для человека ситуации действия и поведения. Поскольку произведение всегда оригинально, оно не может быть тиражировано (репродуцирование произведения в копиях создает тираж копий, а не оригинала), а следовательно, «потребление» произведения культуры не может его уничтожить, как оно уничтожает продукт. Но в таком случае «потребление» произведения культуры приобретает особые характеристики: акт «потребления» произведения культуры становится подтверждением и воспроизведением оригинальности произведения, т. е. он становится формой продуктивного акта, он как и производство-творчество выступает *causa efficiens*.

Бытие произведений как сущего, обладающего индивидуальностью, и есть бытие культуры, или значимое бытие. И суть этого бытия в отличие от бытия парменидовской онтологии не в «ДА» (парменидовское бытие только «есть» и не может не быть), а в «НЕТ» (оно существует благодаря небытию, благодаря его преодолению). Суть этого бытия не в том, что оно есть *всегда*, а в том, что оно есть *каждый раз*. Оно *разово*, а потому определено, имеет четкие *пределы*. Эта о-пределенность требует от-деления, вы-деления, раз-деления, благодаря чему и утверждается бытие не-делимое, индивидуальное (лат. *individuus* — неделимый), конкретное (лат. *concrecere* — срастаться, сгущаться, твердеть), которое все Вот-здесь-и-сейчас. Такое бытие существует для-себя в своих о-пределениях, оно существует через «НЕТ» в апофатическом пространстве Дантовых координат⁸, а не в пространстве тождества Декартовых координат. Такое бытие существует во времени, это бытие актуальное и времяящееся.

⁸ См.: Конев В. А. Дантовы координаты (проблема определения ценностного бытия) // В. А. Конев. Онтология культуры. Самара, 1998. С. 65–85.

Это бытие образует не мир существования, а мир *доступа*, мир *достигаемый* и мир *достижения*, мир *свершений и событий*.

Хорошо, бытие культуры — это бытие сущего, обладающего индивидуальностью, и онтология культуры — онтология непарменидовского типа, которая знает, что небытие есть. Но что означает, что сущее обладает индивидуальностью? Обладает ли оно ею как своим свойством, т. е. индивидуальность существует как некое начало, которое можно получить в распоряжение, или индивидуальность не дается сущему, а задается его существованием?

Принципиальное отличие непарменидовской онтологии от онтологии классической в понимании существования в том, что это существование всегда рассматривается как существование *in actu*: что либо есть только как становящееся, рождающееся, *актуальное* (и в смысле действия=*акта*, и в смысле *актуального значения* для места-и-времени). Поэтому индивидуальность, конкретность Вот, не статична, а процессуальна. Но это не тот процесс, структуру которого описывал П. А. Сорокин, указывая, что процесс должен включать в себя ряд составляющих: то, что находится в процессе, временные и пространственные отношения и направление⁹. Парадокс заключается в том, что процесс, в котором индивидуальность становится, не может быть разложен на эти составляющие, хотя когда индивидуальность (конкретность Вот) уже стала, их можно выделить в процессе «становления индивидуальности». Когда рождается ребенок, кто находится в процессе рождения? Мать? Младенец? Когда рождается произведение искусства, кто (или что) находится в процессе становления? Художник? Сам артефакт?¹⁰ Ясно, что в этих, да и многих других случаях, нельзя указать на ту «единицу», по выражению П. А. Сорокиной, которая находится в процессе. Здесь важна сама ситуация начала, *событие* начала, как архэ, как самодостаточная ситуация. Начало всегда *вдруг*, это перерыв постепенности, более того, это объявление времени как становления нового настоящего, вокруг которого выстраивается свое прошлое и будущее. *Вдруг* — важнейший бытийный момент онтологии индивидуальности, который всегда стоит у истоков конкретного Вот и который порождается этим Вот. Само Вот (Вот-оно!) неотделимо от *Вдруг*. Это прекрасно чувствовал Достоевский, романы которого строятся как полифония неслиянных голосов, а сюжет выстраивается неожиданными поступками героев. Достаточно вспомнить роман «Идиот», в тексте которого частота употребления слова «вдруг» во много раз превышает частоту употребления других слов¹¹.

⁹ Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика. М., 2006. С. 97.

¹⁰ Теодор Адорно, рассматривая генезис произведений искусства, пишет: «Отношение подлинных, аутентичных произведений искусства к внеэстетической объективности меньше всего следует искать в том, как эта объективность влияет на творческий процесс. Произведение искусства само по себе представляет определенный образ поведения, образ действий, реагирующий на эту объективность, даже уходя, отстраняясь от нее» (Адорно Т. Эстетическая теория. М., 2001. С.261.) Вспомним в связи с этим и ахматовские слова: «Когда б вы знали, из какого сора / растут стихи, не ведая стыда...».

¹¹ Из расчета А. Я. Шайкевич относительной частоты слов на 100 000 слов текста романа Достоевского «Идиот» видно, что слово «вдруг» уступает только местоимениям, предлогам и слову «князь». См.: Шайкевич А. Я. Дифференциальные частотные словари и изучение языка Достоевского (на примере романа «Идиот») // Слово Достоевского. Сб. статей. / Под ред. Ю. Н. Караулова. М., 1996. С. 201–204.

Конечно, все, что в мире культуры происходит, происходит благодаря усилиям человека, но именно поэтому сами эти усилия ничего не объясняют. Они есть всегда. Важны не они как усилия, а важна их организация. Начало (архэ) и есть организация усилий. Это момент разрыва, различАния, отвержения, отрицания, момент вторжения небытия в существование. Начало есть момент организации пространства жизни индивидуальности. Это, как уже говорилось, пространство Дантовых координат, основанное не на тождестве и уравнивании, а на отрицании и различАнии, это пространство апофатическое. Онтологической особенностью данного пространства является то, что в нем *как* указывает на *что*, способ действия (способ бытия) утверждает то, *что* действует, *что* бытийствует¹². Бытие как конкретное бытие утверждается, «впечатывается» в мир существования действующей причиной, которая *теперь* берет на себя ответственность за держание именно этого бытия в данном мире (будет ли это какое-то произведение, поведение или личностная судьба).

Таким образом, индивидуальность не имеет субстанционального существования, она каждый раз утверждается *a recentiori*, но утверждается на основе универсальных способов действия в апофатическом пространстве Дантовых координат. Индивидуальность стремится оторваться от данного мира, и она задает новое видение мира, артикулируя его всем своим бытием. Поскольку индивидуальность процессуальна, а не статична, ее целостность не структурна, а актуальна и интенсивна. Она складывается не из элементов, а из моментов, принцип жизни которых — переходить в другое состояние, продолжая себя в них и каждый раз создавая их единство, а если необходимо, то и модифицируя все бывшее. Индивидуальность телеологична, что проявляется в стремлении к самоопределенности и что порождает установку дойти до *предела*, заявить о пределе как об Идеале. Индивидуальности не могут сравниваться друг с другом, этого не допускает апофатическое пространство индивидуальности, но они могут сопоставляться через Идеал, который ей имманентен и который, как стрелка компаса, сохраняет ее постоянство.

Знание бытия как события, конкретности как таковой в ее неделимости и индивидуальности не может быть знанием типа эпистеме. Последнее было знанием общего как абстрагированного от конкретного. А знание индивидуальности не может от конкретности ВОТ отвлечься, оно не может быть знанием абстрактных объектов (свойств), отличных от конкретности ВОТ. Оно не может быть и знанием индивидуальности как абстрактной индивидуальности, особого идеального объекта типа числа, фигуры, материальной точки, ибо индивидуальность (конкретность ВОТ), и в этом Аристотель был абсолютно прав, может быть только подлежащим определению, а не сказываться о чем-то.

Какое это знание? В чем его особенность? Ответы на эти вопросы и может дать та эпистемология, которая ориентирована на логику новой рациональности. Именно рациональности, а не ее отрицание, что было свойственно, например, Ницше или Бергсону. Мне представляется, что одна из существенных особенностей знания индивидуальности в том, что

¹² «Строй сущего в каждом случае требует способа быть, причем требует как свою собственную причину», — пишет Хайдеггер, анализируя новую метафизическую позицию Ницше. См.: Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. СПб., 2006. С. 401.

это знание перформативное, или демонстративное (указывающее). В таком знании смещается ось корреспонденции знания и его предмета. Истина знания-эпистемы в том, что оно соответствует вещи: *Veritas est adaequatio rei et intellectus* — Истина есть соответствие вещи и мысли. Истина знания индивидуальности (конкретности ВОТ) в том, что она есть знание *соответствующей вещи*, той, которая *должна* быть, а не есть (*Veritas est conceptus actualiter rem adaequans* — Истина есть актуальное понятие соответствующей вещи¹³). Это знание актуальное, и это знание актуального бытия. Это не трансцендентальное знание, а знание трансцендирующее, оно прямо и непосредственно ориентирует на действие, ибо указывает на ситуацию, в которой та или иная вещь объявляется (или утверждается), на ситуацию, в которой сам человек обретает свою конкретность и определенность. Тожество мысли и бытия, о котором говорил Парменид, в этом случае реализуется со всей полнотой — мысль утверждает бытие как его ВОТ, организуя событие, творя его. Постижение индивидуальности есть всегда постижение ее мира, ее устремленности, здесь познание требует своеобразного «растворения» в познаваемом, понимания, порождающего такое действие, такую жизнь, которая либо принимает, либо не принимает Это-Вот-Бытие. Так рождается «участное, интонирующее, поступающее, эмоционально-волевое» мышление, по определению М. М. Бахтина¹⁴, или мышление, «творчески измышляющее и повелевающее», в определении М. Хайдеггера¹⁵.

Утверждение ВОТ-бытия (конкретности, индивидуальности) приводит к установлению того, с чем должны считаться *все*. *Всеобщность* (универсум) наступает в этом случае, как говорил М. К. Мамардашвили, на втором шаге, так как свершившееся оказывается либо фактическим состоянием, которое есть и не может теперь не быть необходимым условием действия, либо прецедентом, на который действие теперь должно ориентироваться. «Да будет свет!» — провозглашает Творец. И стал свет. И увидел Бог, что свет хорош, и назвал Он свет днем, а тьму ночью. И теперь уже Он сам должен считаться с существованием дня и ночи. Они становятся фактом всеобщего бытия. Теперь нельзя отыграть назад. Такая всеобщность оказывается предметом метафизики апостериори. Если метафизика призвана найти последние и неизменные основания бытия, то метафизика ВОТ-бытия, которое свершается, находит их уже в факте рождения такого бытия. Но для это-

¹³ Переосмысление классической дефиниции истины с *adaequatio* на *adaequans*, показывающее, что актуальность как эпистемологически значимая характеристика истины становится целью процесса познания, была предпринята польским философом Ю. Банькой. См.: *Bañka J. Epistemologia jako odkrycie aktualnego momentu prawdy. Próba neosemantyzacji klasycznej definicji prawdy w rencywizmie*. — Uniwersytet Śląski, Katowice, 1990.

¹⁴ См.: *Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник: 1984–1985. М., 1986* (Публикация и вступ. статья С. Г. Бочарова, примечания С. С. Аверинцева. С. 102–106). См. также: *Конев В. А. Философия бытия-события М. Бахтина // Российское сознание: психология, феноменология, культура. Самара, 1994.*

¹⁵ «Мышление только тогда является творчески измышляющим и повелевающим, когда в нем вообще и заранее очерчивается горизонт, наличие которого создает условия для жизненности живого», — пишет Хайдеггер. (*Хайдеггер М. Ницше. С. 554*).

го сначала ВОТ-бытие должно народиться. Чтобы раскрыть его основание, метафизика должна сказать о небытии как последнем основании «народнения», а небытие узнается только *после* того, как оно заместилось бытием, как нечто свершилось. Это и становится метафизическим *апостериори*¹⁶.

Так появляется новая универсальность. Это универсальность произведения или события-прецедента. На такой универсальности строится всеобщность культурного мира и истории. Поэтому раскрывая новые смыслы старой философской идеи — идеи универсалий, мы, как мне представляется, обнаруживаем совсем другие горизонты философии. К этим горизонтам она вышла в XX веке в философской аналитике языковых игр (Л. Витгенштейн), в фундаментальной онтологии, построенной на аналитике *Dasein* (М. Хайдеггер), в эмпирическом трансцендентализме (Ж. Делез), в деконструктивизме (Ж. Деррида), в философии диалога (М. Бубер), в философии бытия-события (М. Бахтин), в философии события мысли (М. Мамардашвили) и других направлениях, ориентированных на осмысление *свершающегося, а не только возможного опыта*. Принципиально важным методологическим ходом в этом случае оказывается отказ от рассмотрения индивидуальности ВОТ-бытия как факта бытия (или его проявления) и понимание ее как бытия конструктивного, само *есть* которого конституируется, и это выступает его фундаментальной онтологической характеристикой. Критический анализ самой способности быть замещает для философии критику способности знать, на которой базировалась вся классическая философская традиция.

Кантовское воображение, как помним, поражало две вещи — звездное небо над головой и нравственный закон внутри человека. Найти разумное оправдание тому и другому он не мог. Философия культуры новой ориентации может указать на разумное основание по крайней мере одного из этих удивительных явлений — основание нравственного закона, закона долженствования. Выстраивая философский анализ поступка, через который

¹⁶ См.: Мамардашвили М. К. Картезианские размышления (январь 1981) / Под ред. Ю. П. Сенокосова. М., 1993. С.46–49. Метафизика обычно, замечает Мамардашвили, занимается тем, что располагает на уровне априори, в этом же случае, когда метафизика выявляет основания свершения, она обращается к эмпирической действительности. Эти основания должны быть найдены в действительности, которая эмпирически разнообразна, но они не должны быть эмпирическими по своему содержанию. Так и рождается метафизическое апостериори. Это понятие Мамардашвили родственно понятию априористического перфекта М. Хайдеггера. Хайдеггер считает, что Присутствие (так В. В. Библихин переводит *Dasein*) априорно допускает имение-дела как условие встречи любой вещи как подручного. Хайдеггер называет это условие «априористическим перфектом» (или онтологическим перфектом, трансцендентальным перфектом), всегда-уже-допущенность-имения-дела. Априористический перфект характеризует образ бытия самого Присутствия. Присутствие не может быть, если оно такого априори не имеет, т. е. заранее не предполагает случившимся то, что еще не случилось (см.: Хайдеггер М. Бытие и время. Глава 3, § 18 «Имение-дела и значимость; мирность мира». М., 1997. С. 85, 441). И для Мамардашвили, и для Хайдеггера речь идет об априорном, но уже свершившимся. Только немецкий философ, употребляет термин априорный в сочетании с понятием уже свершенного (перфект), которое не должно относиться к уровню *a priori*, а отечественный философ соединяет термин апостериори (данное в опыте, совершенное) с понятием метафизика, которая занимается сущностями, определяющими опыт, т. е. априорными.

бытие раскрывается как бытие-событие, как ВОТ-бытие, М. Бахтин отмечает, что свершение поступка ставит человека в такое отношение к миру, когда он не может ни себя мыслить вне мира, ни мир отдельно от себя, он *должен* признать свое бытие в мире. М. Бахтин показывает, что ни материальная этика, исходящая из специальных нравственных норм, ни формальная этика Канта не могут *вывести и обосновать* долженствование, ибо они отвлекаются от индивидуального поступка. Долженствование же есть именно категория индивидуального поступка, даже более того, категория самой индивидуальности, единственности поступка, его незаменимости и незаместимости, единственной «нудительности», его историчности¹⁷. «То, что мною может быть совершено, никем никогда совершено быть не может. Единственность наличия бытия — нудительно обязательна. Этот факт *мо-его не-алиби в бытии*, лежащий в основе самого конкретного и единственного долженствования поступка, не узнается и не познается мною, а единственным образом признается и утверждается», — пишет М. Бахтин¹⁸. Обязывает не содержание поступка, а действительный факт признания и утверждения моей не-алиби в бытии. «Я... не могу быть безучастен в действительной и безысходно-нудительно-единственной жизни, я должен иметь долженствование»¹⁹. Долженствование как феноменологическое проявление поступка и поступающего субъекта входит в его структуру, оно выражается в стремлении, даже не в стремлении, а в онтологической обязанности, «безысходности реализовать всю единственность» свою²⁰. Таким образом, долженствование, реализующее «всю единственность» и в ней реализующееся, оказывается неразрывно связано с бытием «Я», более того, оно является формой бытия «Я». «Долженствование впервые возможно там, где есть признание факта бытия единственной личности изнутри ее, где этот факт становится ответственным центром, там же я принимаю ответственность за свою единственность, за свое бытие»²¹. Таким образом, Бахтин разрешает одну из тайн, которая поражала воображение великого Канта, — тайну нравственного закона во мне: мой нравственный закон просто есть способ явления для меня моего единственного места в бытии, моей единственности, моего *не-алиби* в бытии. И чем больше развита эта единственность и индивидуальность, тем больше выявляется мое долженствование и моя ответственность.

Так философия культуры, раскрывающая принципы бытия индивидуального, выводит философскую мысль к пониманию *всеобщности* долженствования, которое может быть реализовано только *мною* и только *вот-здесь-и-сейчас*. Бытие индивидуального не может не нести в себе нудительной обязательности, не может быть не осмыслено. И хотя индивидуальность подобна самодостаточной монаде, но в природе ее бытия заложена отсылка к миру, от которого она отделилась, чтобы понять свою ответственность за него. Это и несет в себе бытие культуры.

¹⁷ Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник: 1984–1985. / Публикация и вступ. статья С. Г. Бочарова, примечания С. С. Аверинцева. М., 1986. С. 110.

¹⁸ Там же. С. 112. (Курсив автора. — В. К.)

¹⁹ Там же. С. 113.

²⁰ Там же. С. 124.

²¹ Там же. С. 115.

*V. A. Konev***Cultural Being as Being of Individuality**

Ontology of culture is considered as an ontology of significant being. Analysis of a method of existence of significant being uncovers necessity of recognizing an ontological reality as non-being, that generates an ontology of a non-Parmenides type. If for an old ontology, the problem of universalism, and methods of knowledge were central, for a new ontology, there is a problem of a universalism individual and methods of its comprehension. This problem can be expressed in three theses: 1) Whether there is an individuality every time is by what she is by, or it is only “every time”, i.e. every time arises individually. Whether there is a universality of individuality or the individuality is only uniqueness; 2) If individuality every time is by what it is by (i.e. in itself bears universal), that what distinguishes individuality in it Here from individuality in its universality; 3) If the individuality is only “every time” and does not bear in itself universal, that ensures knowing it both recognizing, and possibility of an output in general — to all. The ontology of culture, which analyzes a method of existence individual (works of culture and creativity), should be clear as the answer to questions concerning a new problem of universality (or, problem of singularity).

КУЛЬТУРА КАК РЕПРЕССИЯ

В традиционных культурологических исследованиях принято сосредотачивать внимание главным образом на креативных функциях культуры и той части регулятивных, что имеют более или менее конструктивный характер. Подобная ориентация внимания вполне понятна: культура ценна для нас тем, что с ее помощью мы упорядочиваем окружающий мир, наши представления о нем, а также межличностные и межгрупповые отношения.

Но если отвлечься от этого заведомо апологетического взгляда, то обнаруживается, что культура в той же мере полна запретов, табу и иных ограничений свободы человеческой деятельности и мысли и даже репрессивных мер. В каких-то случаях эти запреты имеют вполне утилитарные социальные основания (не убий, не укради, не нарушай принятых порядков общежития и пр.), в иных — сложились случайно, в силу какого-то частного стечения обстоятельств (запрет на поклонение «золотому тельцу» и прочие религиозные предписания, статусные ограничения младших по должности, лингвистические нормы и запреты и пр.).

То, что общество посредством культуры управляет человеком и воспрещает ему те или иные действия и мысли, более или менее целенаправленно исследовали преимущественно французские постструктуралисты, и среди них более всего — Мишель Фуко и Жан Бодрийяр¹. Например, получила известность «гипотеза подавления» Фуко, согласно которой коллектив всегда стремился подавить индивида законами, традициями, обычаями, нравами и в особенности разрешенными и запрещенными формами сексуальности².

Культура — не живое существо, и у нее не может быть собственных целеустановок. Цели есть у общества, которое реализует их с помощью разных инструментов, и одним из наиболее универсальных является культура. Но все-таки если попытаться среди целей, реализуемых обществом с помощью культуры, выделить основные, то в число главных, несомненно, попадет и такая оригинальная сверхзадача, как избавление человека от следов его животного происхождения. Так сказать, дезанимализация человека, преодоление наследия того, что человек — это еще и биологическое существо, а конкретно — млекопитающее (*Homo sapiens*), несущее в себе весь набор черт, свойственных высшим млекопитающим.

Хотя дарвиновская теория происхождения человека от приматов была опубликована только 1871 г., вопрос о каком-то загадочном сходстве внутренней физиологии человеческого тела с телами высших млекопитающих, а возможно, и о родстве с ними, был очевиден уже

¹ Фуко М. История сексуальности // М. Фуко. Воля к истине. М., 1996; Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1994; Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М., 1999; Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб, 1997; Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 1995; Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. М., 2004; Baudrillard J. Simulakres et simulation. P., 1981.

² Фуко М. История сексуальности Т. 1.

для людей первобытной эпохи. Можно предположить, что это было одной из причин рождения тотемистических представлений о происхождении того или иного сообщества от какого-либо животного предка, так же как и причиной зооморфности многих божеств на заре цивилизации. Сходство некоторых проявлений человеческой природы с животными было совершенно очевидно для людей античной и средневековой эпох, общавшимися с животными гораздо ближе, чем современные жители мегаполисов.

По всей видимости, задача «дезанимализации» стала актуальной для религий постмифологической эпохи, жестко отделивших человека от природы, а затем и культур «последнее время» (с середины I тысячелетия до н. э. и далее). Недаром во все последующие века наиболее культурным и высокодуховным считался человек, полностью подавивший в себе все животные инстинкты и доведший себя до пределов физиологической аскезы. «Я мыслю, значит, я существую!» — изрек Р. Декарт, кстати, известный апологет возвращения к природным началам человека³. Но Дарвин к тому времени еще не родился; отсюда и представления Декарта о том, к чему следует вернуться, были весьма туманны.

Назвать человека животным (ослом, собакой, змеей) или подчеркнуть какие-то элементы сходства с животным в культурных традициях христиан, мусульман и иудеев (приверженцев религий т. н. «авраамического корня») было явным оскорблением. Здесь следует обратить внимание на то, что сравнение человека с неодушевленным предметом (тверд как скала, ярк как солнце и т. п.) было формой похвалы, а сравнение с животным (элегантен как королева) — оскорблением. И это не случайно. Потому что в этом была доля правды, явная для всех, но табуированная, запретная для публичного обнародования.

В числе же собственно биологических (т. е. животных) проявлений человека следует выделить четыре главных:

- рождение и вскармливание младенцев по модели млекопитающих;
- пополнение энергозапаса (т. е. еду и отдых);
- индивидуальную смертность;
- инстинкт размножения (сексуальность).

Отношение культуры к проблеме рождения и вскармливания детей всегда отличало то, что об аналогии с животными здесь вопрос и не ставился (хотя на самом деле здесь наша близость наиболее очевидна), а проблема репродукции людей в максимально возможных количествах до XX века была предельно актуальна. Не забудем, что до середины XIX века медицины в современном ее понимании фактически не было, и уровень детской смертности, как минимум, превышал 50%, что стимулировало женщину даже в XIX веке рожать более 10 раз, а в первобытном обществе, когда женщина жила примерно 30 лет, она рожала не менее 15 раз за жизнь (т. е. фактически ежегодно; такая предельная нагрузка на организм и являлась одной из причин сравнительной ранней женской смертности). Но это было ее долгом перед обществом в целом и обсуждению не подлежало.

Отношение культуры к восстановлению энергозапаса человека имеет большой разброс позиций от крайностей эпикурейства до столь же крайней пищевой аскезы, принятой во многих религиях мира (особенно среди монашествующих), постов и прочих пищевых ограничений. В XX

³ Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 480.

веке в этот вопрос вмешалась еще и медицина, которая, опираясь в основном на опыт восточных религиозных практик, предлагает свои оздоровительные диетологические системы.

Не будучи медиком, я не берусь судить, насколько пост или диета полезны для организма человека. Предположим, что полезны. А вот то, что они в большей или меньшей мере вредны для его психики, — это самоочевидно. Человек, изнуряющий себя искусственными самоограничениями, сам вырабатывает в себе определенные формы психопатического отношения, к тому, чего он себя лишает. Вся психоаналитика XX века в той или иной форме свидетельствует об этом⁴. Вывод самоочевиден. Если хочешь быть физически здоровым, ограничивай себя во всем мыслимом и немыслимом. Но если хочешь быть психически нормальным, напротив, ни в чем себя не ограничивай. Вот и весь выбор.

Так или иначе, восстановление энергозапаса является необходимым условием существования человека. И сколь его не ограничивай, полное воздержание от еды и отдыха ведет к неминуемой гибели, что всегда рассматривалось и в правовой, и в гуманистической, и в религиозной мысли как преднамеренное убийство или самоубийство и этически не поддерживалось (считалось грехом). Вместе с тем, воздержание до пределов, не угрожающих жизни (т. е. подавление в себе животного инстинкта к насыщению), напротив, приветствовалось как **одно** из проявлений торжества духа над плотью. С современных реалистических позиций трудно понять, какое торжество духа заключено в чувстве голода, и почему голодный — духовней сытого.

Наверное, этот вопрос лучше оставить для дискуссии философов и богословов, а сам я, как антрополог, отношусь к нему как надуманному и очень далекому от реалий повседневности. В этом отношении бытовые народные традиции, требующие прежде всего накормить гостя, гораздо ближе к жизни. Исторически выявилось лишь то, что голодный гораздо агрессивней сытого, и гораздо дешевле его накормить, чем терпеть последствия агрессии.

По-своему самой сложной является проблема индивидуальной смертности. Нам не известно отношение животных к этой проблеме, но, судя по развитому инстинкту самосохранения, они, безусловно, стремятся избегнуть преждевременной гибели. Тем не менее животные проявляют чувство отторжения по отношению к своему умершему собрату, по возможности обходят его тело стороной, а в некоторых случаях и очищают свое жилище от мертвых тел (например, муравьи)⁵.

Археология и этнология утверждают, что первый интеллектуальный и образно-символический интерес к смерти относится к эпохе существования неандертальцев⁶. Им принадлежат первые захоронения и даже символическое оформление могил (условная датировка — примерно 60 тысячелетий тому назад), что трактуется многими учеными как зарождение ранних еще проторелигиозных воззрений⁷. Впрочем, этот вопрос находится еще в стадии научной дискуссии⁸.

⁴ Дольник В. Р. Непослушное дитя биосферы. Беседы о поведении человека в компании птиц, зверей и детей. М. СПб., 2004. С. 48.

⁵ Першиц А. И., Монгайт А. Л., Алексеев В. П. История первобытного общества. М., 1982.

⁶ Ламберт Д. Доисторический человек. Кембриджский путеводитель. Л., 1991.

⁷ Назаретян А. П. Агрессия, мораль и кризисы в развитии мировой культуры (Синергетика исторического процесса). М., 1996; Дольник В. Р. Непослушное дитя биосферы.

⁸ Малиновский Б. Сексуальная жизнь дикарей Северо-Западной Меланезии // Б. Малиновский. Избранное: Динамика культуры. М., 2004.

Так или иначе, но на протяжении истории именно эта проблема лежала в подоснове всякой религии: является ли смерть полным исчезновением человека и существует ли какое-то посмертие? Как известно, практически все религии в разных формах развивали теорию посмертного существования, основанную на идее души — внетелесной (и, видимо, внебиологической) составляющей человека, которая при тех или иных условиях в тех или иных формах будет существовать и после физической смерти тела. Следует сказать, что эта экзистенциальная парадигма являлась очень важной психико-компенсаторной позицией, морально поддерживающей людей; и заслуги религии, как системы психологической компенсации, особенно для людей с низкой индивидуальной конкурентоспособностью или с плохим здоровьем, здесь трудно переоценить.

И хотя физическая индивидуальная смертность была непреодолима, теоретически обоснованное посмертие опять-таки проводило непреодолимую грань между человеком и животным; для животных никакое посмертие не предусматривалось (кроме как в теории реинкарнации, согласно которой душа умершего человека могла переселиться в любой объект, включая и животного; а значит, многие животные — есть точки переселения душ некоторых умерших людей; вопрос о наличии души у самого животного и ее реинкарнации в теории не рассматривается).

Однако самым серьезным предметом социокультурной регуляции и даже репрессии в преодолении животного наследия стала человеческая сексуальность. Причем началось это очень рано, по крайней мере, со времен кроманьонцев — т. е. самых ранних представителей вида *Homo sapiens*.

Принято считать, что в ранних родовых общинах господствовал полный ничем не ограниченный промискуитет. Но это не совсем так. Судя по некоторым этнографическим данным, уже в этот период действовал запрет на межпоколенные интимные связи, т. е. между родителями и детьми⁹. Затем, когда с опытом многих поколений пришло знание об опасности близкородственной репродукции, люди перешли на так называемую дуально-фратриальную систему брачных связей. В соответствии с ней между двумя родами, живущими в реальной досягаемости друг от друга, заключался своеобразный союз, по условиям которого все мужчины рода А имели право на всех женщин рода Б и наоборот, а внутриродовые брачные связи (экзогамия), напротив, были запрещены¹⁰.

Поскольку установление персонального отцовства при такой системе было невозможным (все женщины рода А были сексуальными партнерами всех мужчин рода Б и наоборот, т. е. имела место просто ограниченная форма промискуитета), то ребенок разделял судьбу матери (т. е. относился к ее роду), и именно в этом и заключался знаменитый матриархат. Хотя уже через несколько поколений большинство представителей обоих родов становились отдаленными кровными родственниками, но все-таки непосредственные сексуальные контакты между родителями и детьми, родными братьями и сестрами (и рождение детей, зачатых при подобных контактах) при этой системе исключались.

⁹ Шнирельман В. А. Демографические и этнокультурные процессы эпохи первобытной родовой общины // История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины. М., 1996.

¹⁰ Бахолдина В. Ю. Происхождение человека. М., 2004.

Далее, с наступлением эпохи неолита (10 тысяч лет тому назад) образовалась патриархальная нуклеарная семья (по некоторым предположениям, вначале гаремная¹¹). В этих новых условиях женщина стала неотъемлемой собственностью своего мужа (как сексуальной, так и хозяйственной), любые формы внебрачного секса религия объявила смертным грехом, а социальные нормы преследовали со свойственной тому времени жестокостью. Именно в это время и формируется свод нравов, запрещающих добрачные сексуальные связи (по крайней мере, для женщин), создается фольклор, воспевающий девственность как высшую добродетель, а любое проявление сексуальной свободы (опять-таки у женщин) почти всегда каралось смертью¹². В качестве примера вспомним евангельский эпизод с Марией Магдалиной, чья распутность чуть было не привела к ее убийству толпой религиозных фанатиков.

Именно в это время профессия проститутки, легендарно считающаяся древнейшей, родилась и оказалась социально востребованной (в предшествующую эпоху сексуальная близость была столь легко доступной, что заработать на этом было практически невозможно). Как правило, проститутками становились вдовы (по условной оценке историков, в варварскую эпоху почти каждая вторая женщина к 30 годам уже теряла мужа¹³), которые просто не имели другого способа прокормиться. На их образ жизни и промысел общество закрывало глаза, хотя к другим проституткам относилось весьма агрессивно и в целом отличалось приверженностью к крайним формам того самого двойного стандарта, по которому мужчинам можно было все, а женщинам — ничего¹⁴. В это же время начал развиваться и институт рабынь-наложниц, на которых не распространялись нравственные ограничения, актуальные для свободного населения¹⁵.

Дальнейшее рассмотрение истории сексуальных норм просто не имеет смысла, поскольку вплоть до «сексуальной революции» 1960–70 гг. отношение к сексу и сексуальной потребности человека оставалось более или менее стабильным: женская сексуальность преследовалась тотально (даже женский оргазм рассматривался как форма истерии, которую следует преодолеть)¹⁶; отношение к мужской сексуальности было более либеральным, но в целом и на нее накладывалось множество ограничений, допускавших только наиболее традиционные формы ее удовлетворения, что далеко не всегда соответствовало реальным социальным условиям (например, материальным возможностям мужчины).

Возникла ситуация биокультурного парадокса. Демографическая потребность в размножении была очень велика (особенно в периоды массовых эпидемий, которых в древности и Средневековье было немало), но культура (и в первую очередь религия) накладывали на интимные отношения массу ограничений. Многодетность считалась одной из высших добродетелей, а секс — одним из самых страшных грехов. Где же выход?

¹¹ Гидденс Э. Трансформация интимности. Сексуальность, любовь и эротизм в современных обществах. СПб., 2004.

¹² Уоллес Хедрилл Дж.-М. Варварский Запад. Раннее Средневековье. 400–1000. СПб., 2002.

¹³ Блох И. История проституции. М., 1994.

¹⁴ Тэннэхилл Р. Секс в истории. М., 1995.

¹⁵ Гидденс Э. Трансформация интимности. СПб., 2004.

¹⁶ Фуко М. История сексуальности. М., 1996. Т. 1. С. 111–132.

В конечном счете всю историю человечества (во всяком случае, историю культуры) можно считать историей поиска компромиссного выхода из этого противоречия. Формально сексуальная близость разрешалась только в репродуктивных целях, в условиях семьи и в очень ограниченные временные промежутки (огромное число дней в году приходилось на религиозные праздники и другие события, во время которых близость была запрещена). Впрочем, на бытовом социальном уровне эта дилемма преодолевалась путем простого нарушения всех запретов, что на определенных этапах истории принимало такой размах, что эти периоды в учебниках по истории характеризуются как этапы массового падения нравов (период поздней Римской империи, Ренессанс, барокко, модерн).

Разумеется, наиболее существенную роль здесь играли религиозные нормы... Они были по-своему наиболее жесткими в иудаизме, христианстве и исламе, по догматике которых человек стал биологическим существом только в наказание за первородный грех, любые его биологические потребности были *a priori* греховны и их надлежало сдерживать. Религии Востока в основном не заостряли внимания на биологической сущности человека и были более терпимы к его биологическим потребностям. Тем не менее и здесь «правильным путем» считалась аскеза.

Продолжая эту традицию, секулярная философия Просвещения и последующих веков считала биологическую сущность человека неизменной, бездуховной, подлежащей подавлению. Тем не менее между «неолитической революцией» 10 тысячелетия до н. э. и «молодежной революцией» последней трети XX века отношение к биологической сущности человека прошло определенную эволюцию, хотя сдвиги в вопросе свободы секса (прежде всего по отношению к сексуальной самодостаточности женщин) за этот огромный исторический период были совершенно незначительными.

Помимо того, следует помнить и о том, что в разных сословиях жесткость культурных ограничений в этой области различалась: особой нетерпимостью отличались субкультуры крестьян, городского плебса и низших слоев духовенства, при том что аристократия по отношению к своим собственным пожеланиям была настроена гораздо либеральней. Кроме того, не следует забывать, что в культурах разных народов сексуальные ограничения, хотя и присутствовали обязательно, но были акцентированы на разных аспектах интимной жизни.

Так или иначе, нас сейчас интересуют не конкретные формы отношения к сексу в тот или иной исторический период или в культуре того или иного народа, а тот факт, что нравственные основания культуры на протяжении всей истории человечества (начиная, по крайней мере, с верхнего палеолита) являлись сексуальной репрессией, формой ограничения естественных биологических потребностей человека. Я думаю, что причиной тому было не столько стремление коллектива продемонстрировать свою власть над индивидом, как утверждает Фуко¹⁷, но в большей мере чисто идеологическая установка, особенно репрессивная в отношении женщины как «сосуда греха», в силу своих детородных функций в большей мере ассоциировавшейся с миром животных¹⁸. Показательно, что в процессах святой инквизиции мужчины крайне редко обвинялись в сношениях с дьяволом; это обвинение распространялось преимущественно на женщин¹⁹.

¹⁷ См., например: Шпренгер Я., *Институтис Г.* Молот ведьм. М., 1990.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Фуко М. *История сексуальности.* Т. 1.

Искусственное подавление природной сексуальности человека, по мнению корифеев психоанализа, являлось причиной подавляющей части психологических девиаций²⁰. То есть человечество на протяжении истории само себя сводило с ума, пытаясь ограничить свои естественные биологические потребности, преодолеть свое зоологическое наследие (вытравить из себя животное).

Среди животных нет сумасшедших, потому что они не ограничивают себя в удовлетворении своих биологических потребностей. И хотя в среде животных достаточно сильны разного рода социальные регулятивы (порой не уступающие своей категоричностью и человеческой культуре), но они не касаются процессов восстановления энергобаланса, смерти и биологического воспроизводства. Это те биологические процессы, которые регулируются индивидуально (или стечением обстоятельств), а социальные нормы уже подстраиваются под них.

Парадокс видится в том, что человеческая культура как способ преодоления природности человека и его биологичности, своими ограничениями (и в частности, сексуальной репрессией) добилась только возникновения феномена сумасшествия (как неизбежной реакции психики на ограничения такого рода). Сумасшествие — не природное свойство человеческой психики, а результат чрезмерной культурной регуляции человеческого бытия — культурной репрессии. Культура — это не только высшее достижение человеческого разума и практики существования; как и всякое зеркало, она имеет еще и обратную сторону. И обратной стороной культуры (или неумеренности в ее доминировании над индивидом) является сумасшествие. Фуко, переосмысляя Фрейда, считал безумие результатом доминанции общества над индивидом²¹. Но власть общества над индивидом, введение индивида в систему порядков, принятых в обществе — это и есть культура (в какой бы форме это не проявлялось).

То есть многомиллионные жертвы помешательств на сексуальной почве, зверства сексуальных маньяков, спровоцированные ничем не оправданными ограничениями, — все это лишь дань архаичной традиции, которая только сейчас (и лишь в наиболее развитых обществах) поэтапно начинает преодолеваться. Не слишком ли дорогую цену мы платим за то, что никак не можем отвыкнуть от традиций варварской эпохи?

Всем известна сентенция Энгельса, что труд создал человека. Полтора века развития палеоантропологии, прошедшие с тех пор, полностью опровергли эту концепцию и подтвердили изначальную правоту Дарвина — человека создал секс. То есть не развитие трудовых навыков сформировало вид *Homo sapiens*, а половой отбор — отчасти адаптивный, но отчасти и случайный дрейф генов²². Именно в силу случайности этого дрейфа человек оказался надежным таким числом чисто биологических недостатков и, в частности, столь низкой физиологической устойчивостью (по сравнению с большинством животных).

Даже на локальном приведенном примере приходится признать, что культура — это не свобода, это подминание личности коллективным интересом и набором установок, соответствующим коллективным потребностям (характерный пример — традиции, нравы, обычаи),

²⁰ Там же.

²¹ Дольник В. Р. Непослушное дитя биосферы. С.55.

²² Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997.

что отчасти коррелирует и с «гипотезой подавления» Фуко²³. Теперь этот набор характеристик можно продолжить, утверждением о том, что культура — это главное препятствие на пути физической репродукции человека, по крайней мере, в естественных масштабах.

Конечно, было бы нелепым сводить все репрессивные проявления человеческой культуры исключительно к подавлению его биологической природы.

Другой областью культурных репрессий всегда была идеология. Разумеется, можно спорить о том, относится ли идеология к культуре, имея в виду коммунистическую идею, национал-социализм и т. п. Но поскольку мифология и религия уже безоговорочно причислены к культуре, то они и были преобладающей идеологией на протяжении большей части истории человечества. Политическая, национальная и иная идеология — это уже не более чем вариации на тему сакрального. И коммунизм, и нацизм, и даже идейные установки рядового палача — все это культура. **Их культура.**

Рассмотрение истории идеологии как культурной репрессии в области мировоззрения — это уже тема для самостоятельного исследования, поэтому здесь я ограничусь лишь самыми общими характеристиками.

Любое официально санкционированное мировоззрение (и религиозное и политическое) подразумевает репрессии в случае его нарушения. Таких нарушений можно выявить несколько, причем практически все формы нарушений религиозных установок имеют свои аналоги и в политической идеологии:

- ересь / неканоническое толкование национальной идеи;
- инаковере / приверженность чуждым для данного общества идеям;
- атеизм / уклонение от публичной демонстрации своей политической лояльности;
- перемена религии / измена Родине;
- оскорбление чувств верующих, разрушение храмов, осквернение икон и т. п. / глумление над национальными святынями, символами государственности.

Фактически до эпохи Просвещения по всем этим обвинениям полагалось наказание в виде смертной казни. Любопытно, что в любом правовом своде древности и Средневековья — от законов Хаммурапи до Русской правды — нарушение обычая (т. е. культурной установки) наказывалось жестче, чем преступления собственно уголовные. Можно вспомнить еще и практику человеческих жертвоприношений, весьма распространенную в древности, антикульт дьявола, борьбу с нечистой силой. Тоже ведь элемент культуры. Казалось бы, смерть — явление, с культурой несовместимое. Но как мы можем квалифицировать деятельность святой инквизиции, геноцид, человеческие жертвоприношения, каннибализм, процессы ведьм, приговоры по «политическим» статьям, религиозные войны и погромы, терроризм, войны по причинам культурной несовместимости (например, Вторая мировая, причиной которой явилась имманентная культурная несовместимость коммунизма, нацизма и либеральной демократии)? Как события политические или культурные?

Немецкий ученый Мартин ван Кревельд весьма убедительно охарактеризовал войну как форму культуры²⁴.

²³ Фуко М. История сексуальности. Т. 1.

²⁴ Кревельд М. ван. Трансформация войны. М., 2005.

Арабские завоевания и Крестовые походы, аутодафе и Варфоломеевская ночь, якобинский террор во Франции и большевистский в России, истребление южно- и центральноамериканских индейцев конкистадорами, Холокост нашего века, мусульманский или ирландский терроризм — все это массовые убийства по культурным основаниям. Впрочем, как и кровавые расправы с неверными женами — это тоже проявления социальной культуры (преимущественно восточной). Если кто-то не считает это событиями культурной жизни, то можно привести длинный список философов, ученых, писателей, художников, священников и пр., уничтоженных по причинам идеологической нетерпимости. Или это тоже не история культуры?

Таким образом, мы можем выделить четыре основных мотива истребления людей: войны, политические репрессии, репрессии по культурным основаниям (включая религиозные) и, наконец, криминал. Интересно, на чьей совести жертв больше? Современные историки считают, что самыми кровавыми властителями прошлого (до XX века) были вождь ацтеков Монтесума, в правление которого человеческие жертвоприношения достигали десятков тысяч ежегодно, Тамерлан, чьи войны по числу жертв были беспрецедентными (включая массовые истребления военнопленных), а также Богдан Хмельницкий, чей поход на Западную Украину сопровождался еврейским геноцидом в полтора миллиона человек (и это при технических возможностях XVII века)²⁵.

Итак, приходится признать, что запрет, наказание и даже убийство — это такие же тривиальные функции культуры, как воспитание и образование. Гильотина — такой же инструмент культуры, как и скрипка. Возможно, что это не всех приведет в восторг. Но по большому счету вся человеческая история до восторга не доводит. Чем глубже узнаешь ее, тем менее привлекательной (и уж совсем не романтической) она оказывается. На наше счастье, историю мы (основная масса населения) знаем не по документам, а только по романам писателей XIX века и кинофильмам века XX, недостоверность которых определяется уже самим жанром. А если бы мы знали еще и подлинную историю культуры, то, боюсь, что звание «некультурный человек» стало бы почетным.

A. Y. Flier

Culture as Repression

Culture is one of the most effective tools of suppression of individual, as it was shown by M. Foucault and J. Baudrillard. But both of them did not touch upon question, that both religion, and secular culture constantly fought against biological nature of man.

If generation and feeding of babies in mammals was not yet associated with animal genesis of man, then the completion of his energy reserve (food and leisure) was always angrily condemned by culture; asceticism and exhaustion were proclaimed as a sign of special spirituality. Mortality of an individual simply was not acknowledged. All religions emphasized that biological death was illusory, incompatible with the eternity of spiritual life. Finally the instinct of reproduction was the object of the greatest censure. The more natural sexuality was suppressed, the more spiritual personality was regarded.

To conclude, culture could be regarded as culture of text which concerns ideal norms, and culture of man's existence as mimicry of norms.

²⁵ Гитин В. Г. Всемирная история без комплексов и стереотипов. Харьков, 2005; Лэмб Г. Тамерлан. М., 2003; Тысяча лет культуры ашкеназов. М., 2006.

КУЛЬТУРА КАК ГРАНИЦА, ИЛИ ПРОЩАНИЕ С СУЩИМ

«Слишком человеческое»

В настоящей статье мне хотелось бы обсудить вопрос о соотношении богословия, философии и культурологии. По существу, речь пойдет о вере, разуме и творчестве. Помнится, однажды у меня состоялся разговор на эти темы с одним молодым поэтом. Поэт сказал примерно следующее: «Для чего нужна философия? Она ничего не дает человеку. Это просто потерянное время». В самом деле, поэту — то есть по определению человеку *культуры* — философия (и тем более культурология) может оказаться совершенно ненужной. И хотя говорят, что каждый человек (особенно русский) в своем роде философ, это не более верно, чем утверждение, что любой человек так или иначе врач, предсказатель погоды, или еще что-нибудь. Вопрос, собственно, заключается в том, каков источник истины для человека — той истины, которая составляет существо его жизни? Если к этому источнику ведет профессиональная философия или культурология, то тогда всему человечеству по меньшей мере нужно окончить философский (культурологический) факультет университета. Если же к этому роднику воды живой ведет какая-то другая дорога — например религиозная вера, — то какова при этом роль философии (культурологии)? Неверующих людей ведь, как известно, не существует: одни верят, что Бог есть, другие — что Его нет.

Чтобы попытаться так или иначе разрешить поставленные проблемы, сформулируем исходные позиции.

Религия — это свободное вероисповедное отношение к личному Абсолюту. Соответственно *богословие* — это соборное учение о Боге, человеке и мире в свете божественного Откровения.

Философия — это учение о Боге, человеке и мире с позиции самого человека. В таком плане философия частично совпадает с *наукой* — рациональным учением о Боге, человеке и мире с точки зрения природы.

Культура — это сфера смыслопорождающего (творческого) присутствия человека в мире. Соответственно *культурология* — это универсальная теория **человекомира**, в котором принципиально упраздняются любые определения вещей, кроме антропологических. В таком плане культурология поглощает (покрывает) собой религию, искусство и науку, утверждая себя как монологическая — не терпящая рядом иных конкурентных подходов — творчески-смысловая вселенная.

Уже из приведенных первоначальных соображений следует, что религиозный, интеллектуальный и творческий подход человека к сущему могут не совпадать. Как бы мы ни понимали религию — как личную веру или церковный культ, как «историческое» христианство или «новое религиозное сознание», даже как «разновидность мифологии», — в любом случае мы должны исходить из *внеационального, сверхлогического, дорефлексивного* единства человека с Богом, которое зависит прежде всего от откровения (любви и

света) Абсолютной Личности, свободно воспринятого в себя человеческой душой. Наоборот, как бы мы ни определяли философию — как учение о мире в целом, как науку о всеобщих законах природы, общества и мышления, как вопрошание о бытии и ничто, — мы первым делом должны настаивать на *рациональном, рефлексивном* характере философского дискурса, независимо от того, каков в том или ином случае его познавательный или ценностный предмет. Наконец, и первый и второй подход по существу устраняется спонтанным *культуротворческим* актом, потому что в таком случае не столько Бог (мир) создает человека, сколько человек — своего «бога» (свой мир), а рациональность здесь присутствует лишь на правах одного из аспектов целостного креативного события. Таково, во всяком случае, положение дел в европейской логической традиции. Не случайно Иммануил Кант хотел ограничить разум, чтобы дать место вере. Как основоположник классической немецкой философии, кенигсбергский мыслитель стремился «не путать» одно с другим. Если ты верующий христианин, то иди в храм и зажигай там свечу. Если же ты хочешь быть философом (и тем более ученым) как таковым, то в храм ты можешь пойти только после того, как критически продумал свою веру, отрефлексовал ее, то есть фактически *разрешил ей быть* своим суверенным (самодержавным) умом. Наконец, если ты музыкант, художник, поэт (то есть человек культуры *par excellence*), то ты вправе вообще ни о чем не думать и ни во что не верить, а петь, «как птица поет»: на языке Канта это называется целесообразностью без цели...

Вряд ли подлежит сомнению, что свою собственную родовую сущность западная философия как способ отношения к бытию и как область культуры обретает у *Сократа* (V век до Р.Х.) с его знаменитым призывом «Познай самого себя!»¹. Сократ первым среди европейцев понял и очертил метод рациональной философии — *направленную активность человеческого сознания*. Как пишет А. Ф. Лосев, Сократ был «до ужаса разумен... Он первый стал смаковать истину как проблему сознания»².

Говорят, что у Сократа был свой личный демон (daemon). Что именно он нашептывал мыслителю — неизвестно, но жители Афин обвинили мудреца в развращении юношества и в оскорблении богов. В либеральной традиции самоубийство Сократа трактуется обычно как героизм независимой личности («где тут пропасть для свободных людей?»), я же думаю, что консервативные афиняне в некотором роде были правы — ведь с точки зрения открывшегося Сократу *человекомудрия* (то есть начал философии и культурологии) боги и вообще вся жизнь суть нечто вторичное по отношению к человеческой мысли и свободе.

Так или иначе, Сократ оказался отцом западной философской традиции. Именно Сократу следует в первую голову адресовать известное утверждение английского ученого XX века А. Уайтхеда о европейской философии как комментарии к учению Платона об идеях. Платон, как известно, был учеником Сократа, и в главном он продолжил его дело. Если резюмировать

¹ Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Т. XIV. М., 1958. С. 10.

² Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969. С. 80–82.

грандиозный платоновский синтез религии, философии и политики в немногих словах, то позволительно сказать, что платонизм явился попыткой *рациональной реконструкции первоначального космогонического мифа с позиции человеческого разума*. Иначе говоря, и платоновский космос, и платоновский эрос оказываются в последнем счете феноменами антропологического порядка, подлежащими строгому дисциплинарному контролю со стороны мудрецов и стражей идеального государства

Итак, философия и культурология, при их историческом рассмотрении, предстают перед нами как учение об универсуме — в том числе о Боге и о человеке — с позиции конечного человеческого существа (в первом случае — с позиции его разума, во втором — с позиции его гения). Ясно, что дело это совершенно необходимое, прежде всего для самоопределения человека как такового. Вместе с тем занятие это рискованное. Логически рассуждая, интеллектуально-творческий акт заключает в себе две противоположные возможности: 1) *самоутверждение* человеческого знания (и творчества) за счет мира и Бога; 2) *самоумаление* (кенозис) человеческого знания и творчества по любви к миру и Богу. В исторической практике были пройдены обе эти дороги — первая в истории *европейской* культуры, вторая — в истории культуры *русской*.

Обратимся к эпохе Ренессанса — тому гениальному периоду в истории Европы, который до предела обострил интересующий нас вопрос о религии, разуме и творении. Ренессанс — это мощный сдвиг Запада от веры в Бога к вере в человека — гуманизму. На философском языке этот переход знаменует собой начало программы *модерна*, когда пространство и время культуры ориентируются на субъекта, и конечный человеческий рассудок становится мерой всех вещей. Подлинное начало европейского модернизма приходится именно на эпоху Возрождения (XV–XVI века), решительно связавшую все совершенства мира с натуральной природой антропоса. Иными словами, западный Ренессанс выдвинул богочеловеческий диалог («Бог как человек и человек как Бог») в качестве порождающего принципа культуры, уводя тем самым человеческое сознание далеко за пределы храма. «Делай, что хочешь» — таков лозунг «Гаргантюа и Пантагрюэля» Ф. Рабле. В философском варианте та же идея сформулирована Ф. Бэконом в виде принципа «знание — сила». Разумеется, деятели Ренессанса относились к своим интеллектуальным и художественным поискам как представители классической парадигмы: они не сомневались, что мировое бытие, с которым они искали свободной встречи, положено и упорядочено самим Богом, и потому бытийствует истинно и красиво. Они не сознавали пока еще того, что своим переходом в область автономной (то есть любящей себя и гордящейся собой) человеческой самости они дали толчок для трансформации классической культуры — в культуру *либерально-модернистскую*. Именно благодаря превращению гуманизма в господствующую мировоззренческую позицию Новой Европы ключевым словом западной философии, науки и искусства с XV столетия становится *человеческое самознание* — своего рода умственный автопортрет человека, направленность *cogito* на самое себя. Как известно, «Мона Лиза (Джоконда)» Леонардо да Винчи в значительной степени есть образ самого художника, явленный в женской ипостаси. Вслед за Сократом возрожденцы намеревались в первую голову постичь человека как такового — как избранного носителя

универсальной мысли. Достаточно вспомнить знаменитую «Речь о достоинстве человека» Пико делла Мирандола (вторая половина XV века) — там говорится именно об особом положении человека в мироздании, о его космической и даже онтологической «незакрепленности», которая в сочетании со свободой выбора делает его подобным Богу. Если содержанием классического религиозного сознания является вера и верность («Я — ничто, Бог — все»), то сфера интеллектуального модерна растет из победительного самоутверждения человеческой самости: «Я — заслуженный собеседник Бога». Более того, *если Я нуждаюсь в Боге, то и Бог нуждается во мне* — таково ренессансное начало европейского культурно-философского самосознания, являющееся в то же время питательной почвой западного человекопоклонничества.

Что касается собственно *рационализма*, то его несомненным отцом в Европе является, конечно, Рене Декарт (первая половина XVII века). Об этом французском мыслителе столько написано в мировой и отечественной философской литературе, что я здесь буду предельно краток. Прославленный декартовский лозунг «*cogito ergo sum*» (мыслию, следовательно, существую) на деле означает не больше и не меньше, как *выведение бытия из сознания*. Это означает, что все бытие, со всем сущим, что в нем содержится, есть продукт моего сознания — разумного в философии и эстетического в искусстве. Истина этого выведенного из меня бытия есть наиболее «ясное и отчетливое» знание о нем, независимо от того, к чему эта ясность относится — к Богу, к человеку, или к животному, в котором Декарт видел не более чем машину. Более того, он и самого Бога подозревал в обмане — во всяком случае, именно в ясности и отчетливости человеческого мышления он искал своего рода гарантий от «бога-обманщика», если бы он таковым оказался. Поистине, «нет бога, кроме сомнения, и великий Cartesius пророк его» — так можно резюмировать подготовительный период формирования *человекомира* в Европе.

Итак, ренессансный и постренессансный период европейской культуры дал Западу кардинальный религиозный, мировоззренческий и творческий принцип Новой истории — принцип *антропоцентризма*. Господь как бы отпустил человека на волю: не Бог стал держать человека, а человек — Бога. Не кто иной, как «фернейский мудрец» Вольтер засвидетельствовал это своим громовым хохотом, который до сих пор перекачивается по всей Европе. Логическое обоснование этого вольного пути было уже, как говорится, делом техники — конкретно говоря, техники рационально-диалектической. Как раз такую задачу поставил перед собой германский абсолютный идеализм.

Если говорить о генеалогии этой школы, то она в истоке своем синтезирует немецкую мистику, французский рационализм и английский эмпиризм. Не случайно «старик Энгельс» называл Якоба Беме «предвестником философов», а основоположник трансцендентального метода в философии Иммануил Кант вырачивал свой «чистый разум» в творческом диалоге с английским скептиком Дэвидом Юмом. Вместе с тем и мистика, и повседневный опыт пересеклись у германских идеалистов в *сфере ratio* — это бесспорно. Именно априорные формы рассудка образуют у Канта основание (условие) любого возможного антропологического опыта — научного, философского, этического, эстетического, религиозного. В конечном

счете чистый разум выступает у Канта вообще *причиной мира* — той самой загадочной вещи-в-себе, о которой (самой по себе) ровным счетом ничего не известно. Как раз такую — на поверхности скрытую, но в глубине явно присутствующую — первоинтуицию кантианства имел в виду Александр Блок, когда назвал кенигсбергского мыслителя «лукавейшим и сумасшедшим мистиком»: полагая начало, условия и цель познания в человеке, он человеком это познание и ограничивал. Кантовский познавательный акт — это ловушка: итогом его неизменно оказывается познание самого себя.

Если вести речь о дальнейших путях германского идеализма, то его ключевой фигурой, без сомнения, является Иоганн Готлиб Фихте (вторая половина XVIII — начало XIX века). Именно Фихте принадлежит своего рода «разоблачение» скрытого субъективизма Канта: если мир (вещь-в-себе) есть неизвестная величина, непознаваемый «X» — то он вообще не нужен. Выражаясь философским языком, Фихте отождествил субстанцию (сущность) и субъект (человеческое сознание). Если ничего, кроме моего «Я» (пусть даже «трансцендентального») не существует, то «Я» *и есть творец мира*. Надо признать, что в таком решительном выводе автор «Наукоучения» был весьма последователен: есть «Я» и «не-Я» — третьего не дано. Правда, уже современники удивлялись, как такую философию терпит мадам Фихте?

Так или иначе, философия Фихте знаменует сверхзадачу немецкого абсолютного идеализма: **трактовку человеческого разума как единственного носителя божественных предикатов бытия**. Если *ratio* — причина, основание бытия — заключена в сознании человека, то его *внутренняя структура, его имманентная логика есть в то же время теория самого Бога*. Именно такой окончательный и не подлежащий никакому сомнению вывод обосновал Георг Вильгельм Фридрих Гегель в своей знаменитой «Феноменологии духа». Известный немецкий драматург XX столетия Бертольт Брехт назвал эту книгу «одним из величайших юмористических произведений в мировой литературе. Речь там идет об образе жизни понятий, об этих двусмысленных, неустойчивых, безответственных существах; они вечно друг с другом бранятся и всегда на ножах, а вечером, как ни в чем ни бывало, садятся ужинать за один стол. Они и выступают, так сказать, парами, сообщая, каждый женат на своей противоположности... Только Порядок что-то выскажет, как его утверждение в тот же миг оспаривает Беспорядок — его неразлучный партнер»³. Брехт иронизирует здесь по поводу одного из излюбленных приемов всякого рационализма — навязывания сущему своей собственной (в данном случае триадической) логики. Между тем профессор Гегель, смотря, как говорится, со свой колокольни, был совершенно прав: коль скоро «абсолют проявляется так же, как живой, реальный и тем самым человеческий субъект, подобно тому, как человеческая и конечная субъективность, будучи духовной, оживотворяет в себе и реализует абсолютную субстанцию и истину, божественный дух»⁴ — то их общая *человекобожеская* диалектика выступает как единственно возможная в этом мира онтология, теология и культурология сразу! Истина, таким образом, установлена, мировая история завершена.

³ Брехт Б. Разговоры беженцев // Б. Брехт. Театр: В 5 т. М., 1964. Т. 4. С. 61.

⁴ Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Т. XIV. М., 1958. С. 10.

Подводя итог сказанному здесь о таком величественном — а в лице Гегеля и универсальном — достижении европейского философского *модерна*, каким предстало перед изумленным миром обожевленное самосознание Запада, приходится с сожалением констатировать, что к началу XIX века пути *христианства* и земного *разума* в Европе практически разошлись. Если Абсолют схвачен, опознан и ему *указано место* в определенном углу тварного (пусть даже гениального, морально чистого и эстетически совершенного) сознания — дальше ему в человеческой истории делать нечего. Без него люди разберутся! Именно это и заявили непосредственно после Гегеля Фейербах, Маркс, Ницше и другие властители дум XIX–XX веков. Обычно их называют атеистами и иррационалистами. На самом деле эти «критически мыслящие» личности — лишь философские служители победившего в Европе нового «бога»: довлеющего себе *homo rationales*.

Нам осталось сказать не так много о западной религиозной и философской культуре — она громко говорит сама за себя. Если попытаться ясно прочертить ее генеральную линию после 30-х годов XIX столетия — эпохи торжества гегельянства, то позволительно указать на последовательное *снижение* того образа человека, который так или иначе отождествлялся в Новой Европе с образом Божьим. У ренессансных духовидцев это была невыразимая в слове сверхчувственная интуиция, у эмпириков — гипостазированное восприятие, у рационалистов — логика. Что касается последующих редуционистских (снижающих) шагов западного модерна, то начало им положил Л. Фейербах, прямо заявивший в своей «Сущности христианства» (1841), что не Бог сотворил человека, а человек — Бога. Собственно говоря, для победительного постренессансного европейского сознания в этом не было ничего нового, особенно после Фихте и Гегеля, однако новизна Фейербаха заключалась в *материалистическом* пафосе философской антропологии, которую он предложил взамен антропологии трансцендентальной (априорно-рационалистической). Согласно Фейербаху, феномен человека располагается вовсе не на границе двух миров — он целиком устроен в этом, земном мире, он прочно стоит обеими ногами на твердой, хорошо закругленной земле. Но коль скоро это так, человеку необходимо — прежде чем молиться или философствовать — есть, пить, одеваться, иметь крышу над головой. Такова же была точка отсчета знаменитого *исторического материализма* К. Маркса — еще одного ученика Гегеля, который перевернул наследие своего учителя (и вместе с ним значительную часть европейской философии) с «головы на ноги». Проще говоря, марксизм во всеуслышание объявил, что человека отныне следует понимать не как существо мыслящее, а прежде всего как существо практическое, материально-производительное. Чего стоит одно из характерных выражений К. Маркса: «производство людей людьми». Разумеется, учение Маркса — Энгельса не сводится к вульгарному «экономическому детерминизму», в нем есть немало вдохновенных и даже благородных страниц (особенно в «Манифесте Коммунистической партии», 1848). Однако «коготок увяз — всей птичке пропасть»: философия, искусство, религия разоблачаются в марксизме как формы ложного сознания — как идеологические надстройки над соответствующим классовыми интересами (стремлениями). Иными словами, художник, философ, священник поняты здесь прежде всего как практически ангажированные, материально озабоченные агенты (*homo faber*),

независимо от своей личной веры или неверия. Так или иначе, в лице автора «Капитала» западное человекобожество делает большой шаг вперед — в сторону революционного осуществления искомой «диктатуры человека»⁵.

Нечто еще более откровенное демонстрирует нам в этом плане Фридрих Ницше. Будучи мыслителем смелым, этот бывший последователь Шопенгауэра прямо определял человека как *волю к власти*, а всякого рода «рационализмы» и «морализмы» презирал как прибежище слабых, как философию рабов, как *ressentiment*... Ницшеанский человек есть прежде всего антисократовский человек, он не хочет и не может убивать свой оргиастический восторг перед жизнью строгим самосознанием — однако свое онтологическое господство он распространяет даже на богов, оказывающихся под пером этого «нового Диониса» чем-то вроде особых масок на всемирном карнавале. Говоря словами самого Ницше, «вся книга (имеется в виду его работа „Рождение трагедии“ — А. К.) признает только художественный смысл, явный или скрытый, за всеми процессами бытия — Бога, если вам угодно, но, конечно, только совершенно беззаботного и неморального бога-художника, который, как в созидании, так и в разрушении, в добром, как и в злом, одинаково стремится ощутить свою радость и свое величие, который, создавая миры, освобождается тем самым от *гнева* полноты и *переполненности*, от *муки* сдавленных в нем противоречий. Мир, в каждый миг своего существования *достигнутое* спасение бога, как вечно сменяющееся, вечно новое видение, предносящееся преисполненному страданий, противоположностей, противоречий, умеющему найти свое спасение лишь в иллюзии...»⁶ Не нужно слишком напрягать зрение, чтобы разглядеть в этом играющем ницшеанском «боге» лишь определенный образ человека — точнее, *определенный тип его самосознания*. Бог Фридриха Ницше — это «человеческое, слишком человеческое». Настоящему Творцу неба и земли тут уже не оставлено места.

При всем, казалось бы, радикальном отличии друг от друга, Карл Маркс (крещеный еврей) и Фридрих Ницше (антихрист-ариец) обозначили в своем миропонимании две вершины треугольника, третью вершину которого составила — уже в конце XIX — начале XX века — концепция Зигмунда Фрейда. Фрейд тоже исходил в своей антропологии из примата желания над разумом, которая, как известно, получила у него титул бессознательного «хотения», «либидо». Если рассуждать иерархически, Фрейд еще ниже *опустил* человека — системообразующим началом человеческой психики оказался у него биологический эрос. Что касается культуры (в том числе искусства и философии), то она предстала в теории венского психиатра всего лишь запретом, барьером, воздвигаемым социумом на пути разрушительных влечений. Личное человеческое «Я» со всем своим нравственно-разумным и уж тем более идеальным аппаратом, с точки зрения фрейдизма — всего лишь дальняя периферия (сублимация) того океана бессознательного, который плещется в глубине нашей души. Специально религии Фрейд посвятил работу под знаменательным названием «Будущность одной иллюзии» (1927), где истолковал веру в Отца мира как особую форму коллективного невроза (своего

⁵ С. Н. Булгаков в своей работе «Карл Маркс как религиозный тип» показал, что мышление Маркса во многом унаследовала хилиастическую установку иудаизма на земное торжество избранного народа, на место которого в марксизме становится рабочий класс.

⁶ Ницше Ф. Полн. собр. соч.: В 3 т. М., 1909. Т. 1. С. 28–29.

рода «эдипов комплекс» человечества). Самосознание носителя фрейдовского «оно» — это самосознание безнадежного больного, душевный подвал которого кишит сладострастными пауками, против коих бессильны любые лекарства цивилизации. Такая философия.

Итак, Маркс, Ницше и Фрейд — эти неподражаемые виртуозы заподозривания всего высокого — развенчали европейское *ratio*. Хотели они того или нет, но они показали, что *истины* в собственном философском смысле слова больше не существует. Все, что у рационалистов называлось истиной — либо то, что *есть* истина, либо то, что *познается* в качестве истины, — в модернистском философском дискурсе явилось проекцией человека на бытие, будь то интуиция, понятие или желание. В таком плане европейский имманентизм, рационализм и волюнтаризм оказались «лестницей, ведущей вниз» — к модерну в его развитой, торжествующей стадии. Различие между Гегелем, Марксом, Ницше и Фрейдом, в сущности, только то, *какого* человека они полагают в основу мироздания. Истина зависит от положения человека в универсум, истина — в том числе «божественная» — есть **сам человек** — вот последний ответ западного модерна на вопрос римского скептика Понтия Пилата: «Что есть истина?»

Наиболее последовательную систему всеобъемлющего модернистского антропоцентризма создал на Западе Эдмунд Гуссерль. Резко выступив против всяческого эмпиризма и психологизма в науке, Гуссерль своим излюбленным понятием *интенциональности* (направленности сознания на его предмет) фактически вообще снял вопрос о различии объекта и субъекта — Бога, мира и человека. Гуссерлевская феноменология была последовательным самоутверждением «чистого сознания» как единственной реальности, с которой философы (да и вообще люди) в состоянии иметь дело. Конечно, новизна гуссерлевской системы была в свое время сильно преувеличена — ее, что называется, «раскрутили». Тенденция к ожесточению бытия и сознания является, как мы видели, генеральной линией западного философского модерна по меньшей мере со времен Декарта. Что действительно нового внес в эту ситуацию Гуссерль, так это момент своего рода *этического* воздержания («эпохе») от любых метафизических утверждений, то есть от суждений о сущем как таковом. Собственно, в этом и заключалась искомая Гуссерлем строгость философии как науки. Как бы то ни было, феноменология гуссерлевского типа оказалась вершиной европейского позитивизма XX века, осуществившего полную *стерилизацию* (выхолащивание) философского самосознания европейской культуры. После «Логических исследований» (1901) Эдмунда Гуссерля говорить о Божьем мире в светских университетах Европы стало неприлично: позитивизм получил награду свою.

В настоящей работе я не ставлю, конечно, своей целью дать исчерпывающий обзор основных этапов и фигур западной философии. Были там и другие тенденции, не говоря уже о первостепенных интеллектуальных талантах. Моя задача другая — показать **доминирующий принцип** европейского теоретизирования о мире, который заключается в превращении его в *мир человека*, в человекомир. Даже такой яростный и с виду бескомпромиссный онтолог, как М. Хайдеггер, по сути дела, солидарен с этой линией в своих известных мифологемах человека как «пастуха» бытия, впервые выводящего его в «просвет» из «скрытости» и безличной «подрочности» (*man*). Изысканный характер хайдеггеровского поэтического словоупотребления не меняет того факта, что в последнем счете этот певец досократовской бытийной

архаики и критик новоевропейского субъективизма пришел к той же самой философии языка, что и позитивисты, только с другого конца. «Язык есть дом бытия» — вот последняя мудрость автора «Бытия и времени» (1927), не говоря уже о его «мистическом атеизме», очень напоминающем имманентистские бездны М. Экхарта и Я. Беме.

Итак, антропоцентрическая (человекопоклонническая) парадигма западного мышления в целом закономерно пришла к замене *богомира* — *человекомиром*. «Самообоснованное» сознание», «чистый» феномен, «желание желания» — таковы уровни снижения (редукции) образа человека как источника, критерия и цели познания в этом мире. Здесь, вообще говоря, и кончился европейский философский модерн — на позиции субъекта-космократора, для которого последней мыслимой реальностью является он сам (в той или другой модификации). Начав со схоластики и оккультного германского имманентизма, европейский человекобог заканчивает свой путь словесными играми — бесконечным узором «означающих» без «означаемых», знаков без предметов. Неудивительно поэтому, что пришедший на смену интеллектуальному модерну *постмодерн* (вторая половина XX века) ни о какой «истине» уже не заикался. Основным занятием Фуко, Делеза, Лиотара, Лакана и, особенно, Деррида стало *самоговорение* (*письмо*) — семиотическая практика как таковая, нечто вроде шаманского камлания. Если Маркс, Ницше и Фрейд указали на зависимость истины от расположения человека в бытии (и тем самым предъявили очередные права на свои, новые истины взамен отвергнутого *ratio*), то постмодерн принципиально не высказывает никаких онтологических, гносеологических, эстетических и тем более религиозных истин. Он вообще ничего не высказывает: когда сказать по существу нечего, остается говорить о говорении, писать о письме — ситуация Нарцисса, ловящего в зеркале свое ускользающее отражение, да и то без особой охоты.

2. «Смотрите, братья, чтобы кто не увлек вас философией»

Итак, европейский модерн интеллектуально убил Бога, превратив культуру в профаническую область самодостаточного человека. Что касается постмодерна, то он убил и человека, переместив его в пустое пространство «трансиндивидуальных устройств», будь то концептуальная власть *mass-media* или любой другой «дисциплинарной машины» цивилизации. По существу, носитель свободы распался здесь на фрагменты, функции, эпифеномены, симулякры, ризомы, трансгрессии, институции, семиозисы, практики... Если называть вещи своими именами, Запад опустил Бессмертного в смертное, а смертного в мертвое: в этом плане знаменитое ницшевское «бог умер» есть несомненная правда.

Нечто совершенно иное происходило и происходит в *русской* культуре. Я говорю «в русской», имея в виду наследование Россией духовной традиции православного христианства. Человека — и прежде всего его мысль и свободу — нельзя отделять от Бога — такова основная идея *русской культуры*. Очерчивая эту позицию более строго, скажем, что фундаментальный принцип нашей философии есть принцип **верующего разума**. Утверждая себя именно как ум, то есть как рефлексивное (различающее себя и свое отношение к бытию) мышление человека, русский ум в то же время хочет оставаться частью христианской души, направленной к Богу как держателю всего сущего. Иными словами, русская философия со времени своего возникновения и по сегодняшний день сопротивляется картезианско-кантовскому трансцендентальному соблазну — сводить (редуцировать) мир к человеку или даже вовсе

выводить весь мир из него. Точно так же поступает и русская классическая литература, и музыка, и даже социальная практика.

Формулируя свой взгляд на русскую духовную культуру в общем виде, приходится констатировать, что *рационалистической философии в европейском смысле этого слова в России никогда не было и быть не могло*. Малосущественные исключения, вроде А. И. Веденского с его неокантианством или Г. Г. Шпета с его вторичной феноменологией, только подтверждают правило. Еще Пушкин заметил, что метафизика по-русски пока не изъяснялась — и правильно делала, добавлю я от себя. О том, что русское любомудрие в *принципе* отличается от романо-германского антропоцентризма (во всех его вариантах), в 40–50-х годах XIX века последовательно размышлял И. В. Киреевский. Именно Ивану Киреевскому принадлежит заслуга первой системной, как сказали бы сейчас, саморефлексии русской мысли. Зрелый Киреевский вовсе не был романтиком, в стиле «Германии туманной» — это был христианский мыслитель, который на интеллектуальном уровне своей эпохи показал, что *целостный русский дух не Бога и космос размещает в себе, а себя и космос — в Боге* (точнее, в промысле Его). В сущности, в концепции Киреевского мы имеем дело с переводом на язык XIX столетия фундаментального учения св. Григория Паламы (XIV век) о божественном свете, подерживающем склонную к распаду материальную вселенную. Как бы то ни было, в начале русского духовного (религиозного, умственного, творческого) акта всегда присутствует сокрушающая любые искусственные перегородки онтологическая мощь личного Абсолюта, а это значит, что она (русская культура) — не совсем культура. *Светская интерпретация веры* — вот что она такое!

У самого Киреевского эта стратегическая для русского ума линия связанности («стяженности») сущего в Божьем луче философски трактуется как нераздельность духовных, творческих и познавательных энергий существования. Можно сказать даже, что русская профессиональная философия в лице Киреевского также (подобно европейскому рационализму) настаивает на единстве бытия и мышления, но именно под знаком *открытости*, а не тождества их друг для друга. Бытие и сознание сотворены любящим (а не лукавым, как у Декарта) Богом, они опираются на общий для них и одинаково превосходящий их Логос; в этом их родство, реализуемое и энергично, и созерцательно, и нравственно, и эстетически. Здесь — корень *онтологизма* русской культуры: бытие и сознание суть две стороны одного мира, созданного и охраняемого (поддерживаемого) любовным попечением трансцендентного Отца. Если современник Киреевского П. Я. Чаадаев попытался привить русской мысли картезианский метод всеобщего сомнения (и у него, естественно, ничего не получилось), то Киреевский подошел к проблеме *оснований культуры* (онтологических, гносеологических и эстетических критериев истины) с верой и любовью, и она открылась ему. Истина не гарантируется «трансцендентальным единством апперцепции» или непротиворечивостью вывода. Истина вообще не есть суждение: **она есть качество положенного Богом бытия, соотношенное с подобным же качеством синергично постигающего его человеческого духа**. Истина (она же благо и красота) в конечном счете есть не «что», а **Кто**.

Итак, не бытие феноменально, а мысль бытийна, потому что основана на *вере-любви* — вот самая короткая формула коренного православно-русского **онтологизма** в мирозерцании вообще. По существу, такого же исходного пункта придерживались и другие главные

направления русской религиозно-философско-культурологической программы XIX — XX веков, которые мы сейчас назовем: 1) **антропологическая** парадигма; 2) **символическая** парадигма.

Начнем с первой. Под *антропологической* парадигмой я имею в виду прежде всего ту линию русского религиозного мышления, которая представлена именами Н. Н. Страхова, Л. М. Лопатина, П. Е. Астафьева, В. И. Несмелова и некоторых других мыслителей, к сожалению, мало известных теперь широкой публике. Высшим ее достижением, без сомнения, надо признать двухтомную «Науку о человеке» Виктора Ивановича Несмелова (1863–1937). Будучи преподавателем Духовной академии, Несмелов разворачивает на страницах своих сочинений именно религиозно-философский подход к феномену человека. Человек у Несмелова как раз озабочен вопросом о самом себе, о своей собственной онтологической природе, и приходит к выводу, что идеальное ядро человека *противоречит* природе материального мира. Несмелов подчеркивает «факт существования человека с такими реальными свойствами, которые на самом деле находятся в решительном противоречии и с природой мира, в котором живет человек, и с природой самого человека как составной части мирового целого. Эти исключительные свойства человеческой природы заключаются в разуме и в свободной воле человека... Быть разумным значит не только познавать эмпирически данное бытие, но и творить идеи бытия, и быть свободным значит не только изменять формы и процессы эмпирически данного бытия, но и творить само бытие по идеям творческого разума о нем». Иными словами, «мы сами с безусловными свойствами нашей условной природы объективно представляем идеи, реальные образы Бога». Или еще сильнее: «образ Божий в человеке не возникает под формою какого-нибудь сознания, а представляется самую человеческою **личностью во всем объеме** ее природного содержания, так что это содержание непосредственно открывает нам истинную природу Бога, каким Он существует в Себе Самом».

Очень смелое утверждение! Можно сказать, что Виктор Несмелов здесь идет предельно далеко — так далеко, как только может позволить себе философский дискурс, осуществляемый не с позиции божества, а с точки зрения наличного индивида. Собственно говоря, это и есть христианская философия, осуществляемая силой верующего разума, верующей разумной личностью (что фактически одно и то же). Единственный комментарий, который я могу сделать по этому поводу, — это указание на *эмпирический* характер антропологии Несмелова. Автор «Науки о человеке» говорит о божественной реальности в людях так, как будто образ Божий объектно дан, предметно явлен в человеке как некая вещь, как «это». Между тем Бог в тварном мире — включая и внутренний космос личности — присутствует таинственно, лишь своими энергиями, но не своей природой («усией»). Никакие, даже самые идеальные и противоречащие материальной тяжести бытия, «свойства» человека сами по себе не могут служить «доказательствами бытия Божия». Сопоставлять качества человека с природой Бога можно только при условии *веры* в него как Сверхсущего — иначе может получиться уже знакомый нам фихтевско-гегелевский трансцендентализм, отождествляющий человека с божественным «понятием», или вовсе фейербаховский материализм, просто «выводящий» божественность из человечности. Концепция Несмелова совершенно верна и даже гениальна в горизонте богословия, которое развивает свой взгляд на человека на основе евангельского откровения о Богочеловеке, — но в кругозоре философии необходимо оговорить

совершаемый здесь *метафизический переход (по-движ) от данности к заданности, от факта к акту*. Как известно, никакие чудеса не убеждают неспособного к вере человека в существовании Бога: «блаженны не видевшие и уверовавшие» (Ин., 20,29)

Третьей основной моделью русской философии — и прежде всего философии культуры — является **символическая** религиозная философия, которую часто называют «софиологией» или «новым религиозным сознанием». Основоположником ее является, как известно, В. С. Соловьев, а главными представителями — П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, С. Н. Трубецкой, Е. Н. Трубецкой, Н. А. Бердяев, В. Ф. Эрн, С. Л. Франк, Л. П. Карсавин, Н. О. Лосский и ряд других, менее крупных мыслителей. Соловьевская идея *всеединства* — и прежде всего его трактовка взаимодействия Бога и человека в мировой истории — может быть интерпретирована по-разному (в том числе как романтизм, пантеизм и даже «мистический позитивизм»), но в любом случае она читается как *символ* — обозначение бесконечного через конечное. В русской философии второй половины XIX века Вл. Соловьев явился наиболее последовательным теоретиком (и практиком) *символизации духа через многообразие культуры*, что само по себе может относиться как к христианскому, так и к нехристианскому смысловому полю. Все зависит от путей конкретизации образа Всеединства-Софии⁷. Вся система соловьевских категорий и образов — это символы (философские и поэтические) таинственного присутствия Божьего в самых разных уголках мироздания, в любых «частицах бытия». «Дух дышет, где хочет» (Ин. 3,8) и никто не имеет права окончательно закрывать ему доступ туда или сюда. Конечно, по-своему прав был Н. А. Бердяев, говоря, что символисты верили больше в Софию, чем в Христа⁸. Но тогда надо вычеркнуть из Библии слова Премудрости Божьей, которая говорит о себе: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий своих, искони... Тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время» (Притч. 8, 22–30). Тогда надо разрушить софийские соборы Новгорода и Киева. Тогда надо отвергнуть Данте, и Гете, и позднего Шеллинга, и еще многих других мыслителей и художников, воспринимавших энергии Божьи через их воплощение в тварной — в том числе и женственной — ипостаси. Тогда и пушкинский «гений чистой красоты» может показаться чем-то языческим...

Бесспорно, что София в качестве «четвертого лица» христианской Троицы — это ересь. Но София как отблеск небесного сиянья в земной юдоли — это реальность, доступная философскому и художественному умозрению. То же самое относится и к когнициям «нового религиозного сознания» — тому же Бердяеву с его «смыслом творчества», Л. П. Карсавину с его «симфонической личностью», С. Л. Франку с его «непостижимым». Все они были *философскими символистами*, разделяя в этом плане господствующие интеллектуально-художественные установки русского Серебряного века. К тому же типу нашей духовной культуры принадлежали — со стороны искусства — крупнейшие поэты XX века Александр Блок, Николай Гумилев, Борис Пастернак⁹. Религиозно-философский символизм («софианство»), как

⁷ Ницше Ф. Полн. собр. соч.: В 3 т. М., 1909. Т. 1. С. 28–29.

⁸ Бердяев Н. А. Русский соблазн // Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989.

⁹ См. об этом: Зобнин Ю. Николай Гумилев — поэт Православия. СПб., 2000. Что касается таких «амбивалентных» мыслителей и художников, как Д. Мережковский, В. Брюсов, З. Гиппиус, Вяч. Иванов,

и его художественные аналоги, могут быть в определенном плане сопоставлены с германским абсолютным идеализмом и поэтическим романтизмом: то же снятие антиномии между Богом и миром, та же сакрализация грешного человека, тот же лирический восторг. Однако коренное различие между ними заключается в том, что германский гений осуществлял свой модернистский проект на принципе человекобожества, помещая в центр Вселенной трансцендентальное Его, тогда как русский философский модерн, пройдя в развитии похожие стадии, все же оставался в глубине своей *онтологически-религиозным*, как и вся наша национальная культура. В некотором роде можно сказать, что русский философский модернизм *не удался* — он все равно остался скорее с Богом, чем с его противником.

Завершить эту статью мне хотелось бы ссылкой на А. Ф. Лосева (1893–1988) — великого русского мыслителя XX столетия. Это был последний *классический* мыслитель — не только в России, но, возможно, и в мире. Вся его онтология, логика, диалектика, эстетика были пронизаны христианским Логосом: он действительно мыслил «не от себя». Еще важнее то, что он и в советских концлагерях оставался тайным монахом. Подобно о. Павлу Флоренскому и Льву Карсавину, он жизнью оплатил свою мысль и веру. И вот этот выдающийся православный логик и диалектик, размышляя об устройстве земли и неба, пишет буквально следующее: «Кто во что влюблен, тот и превозносит объективность соответствующего предмета своей любви. Вы влюблены в пустую и черную дыру, называете ее „мирозданием“, изучаете в своих университетах и идолопоклонствуете перед нею в своих капищах. Вы живете холодным блюдом оцепеневшего мирового пространства и изувечиваете себя в построенной вами самими черной тюрьме нигилистического естествознания. А я люблю небушко, голубое-голубое, синее-синее, глубокое-глубокое, родное-родное, ибо и сама мудрость, София, Премудрость Божия голубая-голубая, глубокая-глубокая, родная-родная»¹⁰. Что же, и Лосев «софианец»? Если угодно, да, потому что он осуществляет свой *метафизический акт* одновременно верой, умом и чувством (цельным духом), прекрасно понимая при этом, что логическое понятие вместе с художественным образом суть не что иное, как *символы Самого самого*. Одна из самых глубоких теоретических работ Лосева так и называется «Самое само». Здесь он тщательно анализирует отношение вещи к ее свойствам (предикатам) и приходит к выводу, что любая вещь (к примеру, старая калоша) абсолютно *трансцендентна* не только по отношению к отдельным своим признакам, но даже к их совокупности. Что уж тут говорить о таких «вещах», как «другой», «чужой» или мое собственное глубинное Я. В предельной степени это относится к Абсолюту — Творцу здешнего бытия. А это означает, что даже строгие богословские категории не в состоянии передать полноты Сверхсущего, что они в известной мере *символизируют* Его — тем более это относится к рациональным понятиям разума и к образам искусства. «Мы отчасти знаем и отчасти пророчествуем» (1 Кор. 13, 9). Как раз последнее имеет в виду Лосев, когда пишет, что «самое само, не будучи символом, может быть

А. Белый, А. Скрябин, М. Врубель, М. Цветаева, М. Булгаков, А. Ахматова, то их творчество требует тщательного отделения духовных зерен от люциферических плевел. Однозначно причислить их всех к сатанистам (как это сделано, в частности, в книге С. Слободнюка «Идущие путями зла» (СПб., 1999).) такая же ошибка, как и отлучать от христианства всю русскую философию начала XX века.

¹⁰ Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Из ранних произведений. М., 1990. С. 530.

дано только в интерпретативном символе»¹¹. Но где гарантия, что тот или иной философ, художник или даже богослов не ошибается в своей интерпретации Самого? «Этот вопрос, трудный для субъективистской философии, почти не существует для нас. Дело в том, что всякое становление, включая и духовную деятельность человека, всегда есть становление *абсолютной самости*, ибо последняя, будучи всем, уже ничего не содержит вне себя. Всякая становящаяся вещь и весь человек с его свободной духовной деятельностью есть не что иное, как момент, выражение, излияние, действие и проч. *только абсолютной самости*. И поэтому, как бы капризен ни был человек в установлении тех или иных интерпретаций, все же *сам-то он есть не более как та или иная интерпретация абсолютной самости*. Интерпретирующая деятельность человека условна, шатка, гипотетична, капризна, но она есть отражение абсолютных энергий самого самого. И в этом — гарантия их осмысленности и правды. Это не значит, что человек не может ошибаться. Но это значит, что человек *может не ошибаться*»¹². Верующий разум свидетельствует этими словами о своих возможностях и пределах — дальше уже начинается святость¹³.

Итак, мы можем заключить, что русская и европейская культуры последовательно развивают альтернативные возможности интеллектуально-творческого истолкования христианства. Граница между Европой и Россией — это граница между цивилизацией человекобога и культурой Богочеловека. Покинув в эпоху Просвещения пределы христианского духовного пространства, европейская культура абсолютизировала антропологический принцип мышления, превратив его в самодовлеющий *антропоцентризм* (человекомир). Этот путь закономерно привел ее к мировоззренческому *нигилизму* во всех его вариантах, вплоть до «словесных игр», как единственному собственно философскому занятию. Современная Европа и Америка научились жить без Сущего, довольствуясь правом увядающего Нарцисса любоваться собственным отражением в пустоте.

В отличие от западной, русская культура не покидала христианского духовного поля. В этом плане русская национальная культура до сегодняшнего дня сохранила *теоцентрический* (классический) характер. Основным содержательным принципом русской философии является отказ *верующего разума* от трансцендентального или любого другого самообоснования, благодаря чему он поддерживает онтологическое (а следовательно, также этическое и эстетическое) единство с богосозданным бытием. Представляя теоретическую (умозрительную) грань верующего разума, русская философия ни в коем случае не отделяет ее от других сущностных сторон единой человеческой души, и прежде всего ее этического и эстетического порядка. Любой русский философский текст может быть прочитан как художественное

¹¹ Лосев А. Ф. Самое само // Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 347.

¹² Там же. С. 353.

¹³ Подробнее о русском пути в истории см.: Казин А. Л. «Последнее Царство. Русская православная цивилизация» (СПб., 1998); Казин А. Л. «Философия искусства в русской и европейской духовной традиции». (СПб., 2000); Казин А. Л. «Русская красота. Основы национального эстетизма». (СПб., 2003). Электронная версия: www.kazin.org

произведение, и наоборот — всякое поэтическое творение так или иначе представляет собой нравственно-эстетическое *profession de foi* (символ веры). *Разделение духовной деятельности по ее способу (модусу) не привело у нас к разделению самой деятельности.* «Чистая» философия в России — такая же нелепость, как и «чистое» искусство. Русский метафизический акт — выход сознания и творчества за собственные пределы — это *подвиг* личной любви и веры, а не указание какой-либо рациональной причины, принуждающей человеческий дух сделать именно такой, а не другой выбор. Как заметил Р.-М. Рильке: «Есть такая страна — Бог. Россия граничит с ней».

A. L. Kazin

Culture as Boundary

Russian and European cultures consistently develop alternative intellectual, moral and aesthetic interpretations of Christianity. European culture has absolutized the anthropological way of thinking, which brought it to ideological nihilism (post-modernism) in all aspects of the latter.

Russian culture, in its turn, has never escaped from the Christian spiritual space. In this sense it has preserved the Theo-centric (classical) character. Russia is the only independent Orthodox civilization in Eurasia. Historical existence of Russia is filled not with necessity and law but with freedom and catastrophe. Russia as a spiritual reality has its place in the interval between divine energy and earthly world. A saint and a robber are the main characters of our history. «Russian communism» and «Russian capitalism» are nothing but different forms of Russian national idea. Formation of Russian civilization can be described as a system of concentric circles, in the middle of which there is a spiritual nucleus. Cultural, political and technological coverings (images, symbols, and signs of nucleus) surround it. Their names change from time to time, but the essence is permanent. Destruction of basic elements of the Russian Orthodox civilization may cause unpredictable consequences for the world community.

КУЛЬТУРА КАК ЦИКЛ

В XIX веке в теориях истории культуры и социума преобладали эволюционные теории, которые фиксировали последовательность и взаимосвязь этапов развития социокультурных явлений, как одно вытекает из другого, несет его черты. Но в начале XX века на первый план выходят циклические концепции рассмотрения социокультурных явлений. Первенство в разработке их принадлежит Питириму Сорокину в его концепции социокультурной динамики. Он цикличность, повторяемость исследовал везде — начиная от развития Вселенной и заканчивая состоянием психики человека — и заметил, что «история подобна писателю, который без усталости пишет все новые и новые драмы, трагедии и комедии, с новыми типами и героями, новыми сюжетами и действием, но... все на старые темы, которые не раз повторялись в трудах этого неутомимого автора. Подобна своему исписавшемуся автору, история вопреки своему творческому потенциалу вынуждена повторяться»¹.

П. Сорокин фиксировал цикличность в культуре в первую очередь как чередование многовековых циклов — от идеационной культуры через идеалистическую — к чувственной и снова — от идеалистической к идеационной.

Цикличность существует везде, в том числе и в искусстве. Ее можно зафиксировать в повторяющихся явлениях, состояниях в этой сфере.

Какие же явления повторяются в системе искусства? Об этом, например, в книге известного литературоведа и искусствоведа конца XIX — начала XX века Владимира Максимиловича Фриче «Социология искусства», которая недавно переиздана. Автор в качестве повторяющихся явлений в системе искусства выделяет «дифференцированные» и «синтетические» виды искусства, стили архитектуры (в частности, конструктивный и деструктивный), типы живописи (линейный и красочный), стили в живописи и скульптуре (символический и реалистический). Чередуются также, по мнению автора, преобладание движения и статики в произведениях искусства. Эти повторяющиеся явления, циклы определяются, по мнению автора, экономическим укладом, в частности, зарождающимися капиталистическими отношениями, элементами рынка, буржуазности. Там, где были рыночные отношения, в частности в классической и эллинистической Греции, в Италии XIV–XV вв., в Европе XIX в., можно обнаружить в произведениях искусства динамику, движение, реалистический стиль в литературе, красочный стиль в живописи.

В течение длительного времени в отечественной теории искусства преобладал взгляд, согласно которому искусство представляет собой сферу, зависимую от экономики, а производство материальных благ обуславливает все остальные характеристики общества, в том числе и искусство. (Впрочем, этот взгляд довольно распространен и сейчас — состояние искусства рассматривается в зависимости от рыночных отношений).

¹ Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 1.

В. М. Фриче писал, что этот закон, несмотря на отклонения, «остаётся неизбежно в силе». Повторяющиеся явления, по мнению автора, существуют в искусстве и зависят от явлений «буржуазности» на разных этапах развития общества. Пронаблюдая повторяющиеся в истории искусства состояния, автор пришел к выводу о том, существует некий закон, согласно которому расцвет искусства в той или иной стране находится в зависимости от ее экономической мощи. Упадок искусства наступал всегда, когда страна теряла свою экономически первенствующую позицию, и гегемоном в области искусства становилась другая страна.

На наш взгляд, автором подмечена повторяемость и инвариантность развития искусства, но объяснить это можно не только экономическим укладом. Другие авторы также подмечали повторяемость в развитии искусства и объясняли это явление такими факторами, как климат, раса, состояние умов и нравов общества. Об этом писал, в частности, Ипполит Тэн в своей «Философии искусства».

В XIX веке были также теории, которые анализировали развитие искусства, исходя из принципа саморазвития. Это, конечно, Гегель, и не только он.

Например, австрийский искусствовед А. Ригль считал, что движущей силой развития искусства является «внутренняя необходимость» или «художественная воля», которая сходна с гегелевским «объективным духом» и реализует себя в поступательном развитии искусства и его стилей. Художественная воля, считал автор, действует по своим собственным законам, которые не испытывают влияния этнических, социальных, географических факторов. Искусство предстает как творящая созидательная сила, которая ведет беспрестанную борьбу с косной материей.

О саморазвитии искусства, его самостоятельности писал впоследствии Ортега-и-Гассет: «Искусство было трансцендентным в двойном смысле. Оно было таковым по своей теме, которая обычно отражала наиболее серьезные проблемы человеческой жизни, и оно было таковым само по себе, как способность, придающая достоинство человеческому роду и оправдывающая ее».

Современные культурологи также фиксируют повторяемость в художественной культуре. В одном из последних номеров журнала «Вопросы философии» напечатана статья профессора Мильдона «Русский Ренессанс, или фальшь Серебряного века». Автор проводит аналогии между эпохой итальянского Возрождения и российским периодом золотого и Серебряного века, называя весь период с середины XIX до середины XX века золотым веком российской культуры, отмечая аналогичные эпохе Возрождения черты — антропологичность, мощную ренессансную среду, изысканность, внутреннюю свободу, индивидуализм. Автор пишет о том, что Россия, пережив подлинный Ренессанс, сейчас снова оказалась перед необходимостью подобного состояния, в частности создания культурной среды

Аналогичные процессы подмечены Н. А. Хреновым: «На наш взгляд, эпоха оттепели с присущей ей дифференциацией аудитории — повторение процессов индивидуализации культуры, происходивших в Серебряном веке. Мы приходим к обоснованию того, что в истории XX в. имел место механизм цикличности»².

² Хренов Н. А. Социальная психология искусства: переходная эпоха. М., 2005. С. 431.

Автор исследует цикличность массовости в истории и в связи с этим — массовость в искусстве. Он пишет о том, что в истории культуры XX в. можно выявить три ситуации, в которых воспроизводились одни и те же механизмы. Речь идет о стихии массовости и сопровождающей эту стихию массовой культуре. «Первая заметная вспышка такой массовости на рубеже XIX–XX вв. становится предметом теоретической рефлексии... Следующая вспышка массовости имеет место в середине XX в., что в литературе получило обозначение оттепели... Наконец, кризис и распад в последнем десятилетии XX в. тоталитарной государственности, как и начавшиеся процессы демократизации, стимулировали новую вспышку массовости и соответственно новый виток эскалации массовой культуры, вытесняющей на периферию элитарные слои культуры»³.

М. Эпштейн в книге «Постмодерн в России» выделяет циклы в развитии отечественной литературы. В XX веке она проходит цикл, состоящий из четырех фаз: социальной, моральной, религиозной и эстетической. У автора получается, что цикл, развернувшийся в XX в., зеркально повторяет цикл, имевший место в XIX в., а этот последний, в свою очередь, повторяет циклическую логику XVIII в. Согласно автору, в XX в. социальная фаза в истории литературы существует на протяжении всей его первой половины. Оттепель 50-х гг. соответствует тому, что в предшествующих веках называлась сентиментализмом. Затем эта фаза перерастает в религиозно-метафизическую, а та, в свою очередь, — в эстетическую⁴.

Сходные фазы наблюдаются в развитии отечественного кино XX в. Конечно, не все явления укладываются в данную схему, но тенденция все-таки просматривается.

Отмечая постоянные, повторяющиеся черты в различных проявлениях искусства, невозможно объяснить это явление лишь влиянием внешней среды, в частности экономического или другого уклада, на систему искусства. Невозможно также объяснить его, исходя только из внутренних импульсов развития искусства. «История культуры любого народа может рассматриваться с двух точек зрения: во-первых, как имманентное развитие, во-вторых, как результат разнообразных внешних влияний. Оба эти процесса тесно переплетены, и отделить их возможно только в порядке исследовательской абстракции. Из сказанного, между прочим, вытекает, что любое изолированное рассмотрение, как имманентного движения, так и влияний неизбежно ведет к искажению картины. Сложность, однако, не в этом, а в том, что любое пересечение систем резко увеличивает непредсказуемость дальнейшего движения»⁵, — писал Ю. Лотман.

О чем же говорит повторяемость и цикличность состояний искусства? Можно предположить или высказать гипотезу о том, что повторяющиеся состояния искусства, его видов свидетельствуют о том, что искусство — саморазвивающаяся система, циклично воспроизводящая свои устойчивые элементы, — феномен, который в контексте теории синергетики называется «скрытый порядок». «Этот скрытый порядок является структурой правил, генерирующих поведение; это чередование образцов поведения; это постоянная степень нерегулярности конкретного типа поведения. Скрытый порядок... позволяет нам искусственно воспроизвести индивидуальные образцы или события, свойственные специфической категории в каком-то

³ Хренов Н. А. Социальная психология искусства. С. 433.

⁴ Там же. С. 624.

⁵ Лотман Ю. М. Об искусстве. СПб., 2005. С. 402.

приближении, но никогда они не будут подобны тому, что будет происходить в реальной действительности. Так что мы можем определить закон, по которому растут листья на деревьях, мы можем создать искусственный образец, который будет иметь четко выраженные качества листьев березы, но каждый из которых будет иметь индивидуальные различия»⁶. Циклы в искусстве не являются идентичными, они имеют общую направленность, тенденцию, каждый раз тенденция по-разному является. Массовая литература, которая была отмечена В. Белинским, похожа и не похожа на проявление массовости в искусстве в настоящее время.

Постепенно во второй половине XX в. формируется методологический принцип, согласно которому в развитии искусства собственно «культурно-исторические мотивы не привносятся извне, а раскрываются как неотъемлемая внутренняя сторона эволюционирующего художественного процесса». Стало ясно, что «художественные формы обладают возможностью самодвижения, они не исчерпываются до той поры, пока не происходит замыкание в круг, возвращение к основанию, к первопричине»⁷.

В самоорганизующихся системах выделяют два этапа. На первом система сохраняет внутреннее равновесие, качественное состояние ее не меняется, но постепенно система теряет устойчивость либо под влиянием внешней среды, либо из-за нарастания внутренних противоречий. Наступает переход в качественно иное состояние. Из множества флуктуаций, которые происходят в период неустойчивости, остается одна, и начинается новый этап развития, как правило, отличающийся от предыдущего. Так преобладающее массовое искусство сменяется элитарным и наоборот. Порой смена парадигм искусства бывает непредсказуема. Теория синергетики позволила объяснить те явления, которые раньше объяснялись одностронне — в основном за счет внешнего воздействия.

Возникает несколько вопросов.

Первый. Как внешние условия, в частности цивилизационный цикл, могут повлиять на цикл искусства и как они соотносятся между собой? Ведь обнаружить логику развития искусства только в рамках художественного цикла невозможно, т.к. искусство всегда было связано с образованием смыслов культуры и эпохи в целом. Относительно этого есть различные точки зрения. Самая распространенная — о зависимости развития искусства от циклов общества. Пример тому — теория общественно-экономической формации, согласно которой искусство есть надстройка, зависящая от базиса. Тот же В. М. Фриче объясняет, например, существование двух типов живописи — линейного и красочного — так: «Не индивидуальная предрасположенность отдельных художников и не географически-климатическая среда предопределяет... господство в живописи линии или краски, а психология класса — в данном случае буржуазного. Художник восходящего, борющегося, производственного класса — рационалист — передает свои ощущения от мира с помощью линий, художник господствующего, производственно-пассивного, гедонистически настроенного класса воспроизводит мир эмоционально посредством красок»⁸.

⁶ Мельник В. В. Очерки концепции социокультурной бифуркации. Тюмень, 2001. С. 123.

⁷ Кривцун О. А. Ритмы искусства и ритмы культуры: формы исторических сопряжений // Вопросы философии. 2005, № 6. С. 51, 58.

⁸ Фриче В. М. Социология искусства. М., 2003. С. 93.

Есть точка зрения, согласно которой искусство — независимая система и не испытывает значительного влияния со стороны других структур общества.

Третья точка зрения, которая преобладает в настоящее время, — о зависимости соотношения циклов искусства и общецивилизационных циклов, культуры в целом. Это можно проследить в работах О. А. Кривцуна, Н. А. Хренова, А. С. Ахиезера, М. С. Кагана. Начало такого рассмотрения — в работах П. Сорокина. Он, намечая три цикла культуры, анализирует искусство как соответствующее каждому циклу. Искусство Средневековья — по своей тематике было религиозным, по стилю — формальным и символическим. Искусство Нового времени — реалистично, чувственно, визуально. В контексте теории социокультурной динамики можно понять соотношение художественной и социальной реальности. Но П. Сорокин не ставил цель рассмотреть искусство как особую онтологическую реальность. Только при этом условии можно найти точки соприкосновения социума и искусства, вероятно, это будет модель ризомы с переплетенными корневищами. Циклы временные и циклы художественные могут не совпадать. Так, немецкий исследователь Вальцель говорил о том, что языки одной и той же исторической эпохи могут принадлежать к разным культурным слоям: немецкий язык XVI столетия не обладал еще возможностями понять Шекспира.

Вторым открытым остается вопрос и о постоянных элементах системы искусства, которые повторяются, воспроизводятся в его циклах. На наш взгляд, это могут быть такие повторяющиеся явления.

Массовость или элитарность искусства. XX век, начиная примерно с середины, является периодом преобладания массового искусства. Это не значит, что явление, подмеченное Ортега-и-Гассетом и другими выдающимися культурологами, не существовало раньше, но оно было не всеобщим. Еще Гете писал, что техника в сочетании с пошлостью — самый страшный враг искусства. Захват массовостью искусства происходил постепенно. Прежде всего она захватила литературу — В. Г. Белинский писал о том, что на одного человека, рассуждающего о недостатках второй части Фауста, приходится десяток тех, кто обожает бульварные дешевые романы. Возникло и расцвело постепенно бульварное чтение, дамские романы. Позже явление пришло на эстраду, в прикладное искусство. И особенно массовость обозначила себя с появлением кинематографа, телевидения (трансляция бесконечных «аншлагов»).

Происходит искажение литературной классики в угоду массовому вкусу, сведение биографии великих людей к пикантным подробностям их личной жизни, увлечение мистикой и ужасами, появляется мода на безобразное. «Искусство все больше создается для массы. Чем больше оно развлекает, стимулирует усталые нервы и возбуждает, тем большим потребительским спросом пользуется. Поэтому оно опускается до уровня толпы. Чтобы иметь коммерческую форму, оно стремится поражать публику, быть сенсационным. Поэтому оно проявляет интерес к патологии, преступности, проституции, извращениям, жестокости и страху»⁹.

Этому периоду предшествовало время, когда в искусстве преобладала элитарность. А. Блок зафиксировал закат культуры Ренессанса, завершение культуры индивидуализма, когда в «оркестре мировой истории» все больше начинает ощущаться голос массы. По мнению поэта, гуманизм был индивидуалистическим движением и именно поэтому мог возродить

⁹ Там же. С. 266.

погребенные и забытые ценности. В истории наступала «варварская» эпоха с ее массовыми проявлениями. Закат античности произошел потому, что масса «затопила» цивилизацию, прервав тем самым развитие ее индивидуалистических ценностей. В оценке этого факта поэт усматривает повторение заката античности в истории XX в.¹⁰ После античности существовал период Средневековья, когда также было массовое искусство, воплощенное в карнавалах, проанализированных М. М. Бахтиным. «Новое средневековье» вносит в историю, скорее, природу, нежели культуру, но лучше природа, чем не обладающая более энергией культура: «В такие времена бессознательными хранителями культуры оказываются более свежие, варварские массы»¹¹.

Отношение художника к реальности (уход от нее в собственное восприятие, стремление к «чистому искусству» или стремление как можно полнее отобразить реальность). Художник и реальность — единое целое, без которого не бывает искусства. М. Ю. Лотман отмечал, что искусство (по аналогии с языком) как саморазвивающаяся система включает и человека, и среду вокруг него.

«Искусство — самая сложная машина, которую когда-нибудь создавал человек. Хотите — называйте его машиной, хотите — организмом, жизнью, но все равно это нечто саморазвивающееся. И мы находимся внутри этого развивающегося. Как в языке. Человек погружен в язык, и язык регулируется через человека. Человек создает язык, и язык как коллективная система постоянно взаимодействует с индивидуальным говорящим. Минимальной единицей для появления новых смыслов являются три проявления: Я, другой человек и семиотическая среда вокруг нас (нечто вроде Троицы!)»¹². Процесс смыслообразования у каждого художника происходит по-разному.

Есть И. Репин и есть В. Кандинский. Есть А. Блок и есть А. Твардовский — отношение к реальности у них различное. Художников часто ругают за то, что не правдиво пишут, не полно отражают действительность. Но это и не является задачей искусства, которое должно оцениваться понятиями прекрасное, безобразное, смешное, трогательное и другими эстетическими параметрами. Можно предположить, что виток массовости завершится и наступит период преобладания элитарного искусства.

Преобладание синтетических видов искусства или «дифференцированных». В истории искусства повторяются два типа искусства — когда все роды искусства представляют одно целое или когда это целое распадается. Примером «цельности» или синтетичности искусства может служить средневековые соборы или средневековый карнавал, которые сочетали в себе различные виды искусства. В соборе — это сочетание архитектуры, живописи, скульптуры, в карнавале — театра, музыки, танца. Искусство синтетическое поражает своим масштабом, монументальностью. В Древнем Египте, архаической Греции, в романском Средневековье искусство носит монументально-синтетический характер. В Египте — это пирамида, статуи фараонов, в Карнаке — храм. Есть периоды, когда искусство тяготеет к дифференцированным видам — музыке, литературе, театру. Век двадцатый — это преобладание

¹⁰ Хренов Н. А. Социальная психология искусства: переходная эпоха. М., 2005. С. 286.

¹¹ Кривцун О. А. Ритмы искусства и ритмы культуры. С. 99.

¹² Лотман Ю. М. Об искусстве. СПб., 2005. С. 404.

синтетических видов искусства, таких как кино, которое наложило отпечаток своим языком, принципами монтажа на другие виды искусства.

Статика или динамика в произведениях искусства. В. М. Фриче выделяет несколько этапов в развитии искусства, когда тема динамики в искусстве становится актуальной. Это классическая и эллинистическая Греция, это Флоренция XV в., европейские общества конца XIX — начала двадцатого века, когда, как он пишет, в обществе преобладали буржуазные основы. Двадцатый век открылся футуризмом, который рассматривал жизнь как движение. Импрессионисты ставили своей задачей передавать мир в движении — фанатиками движения были Э. Дега, специализировавшийся на скачках и балете, а также В. Ван Гог. Если импрессионисты ставили своей задачей передавать мир в движении, то футуристы задавались целью выразить само движение. Конец двадцатого — начало XXI века — снова движение связано с искусством, на этот раз в кино. Жиль Делез в своей последней монографии о кино также рассматривает кино как вид искусства, создающий новый вид движения.

Чередование изобразительных и выразительных видов искусства. Конечно, деление это условно. Речь идет о преобладании одного из этих качеств. В конце XX в. налицо преобладание изобразительных видов искусства, связанных с визуальной культурой. Преобладающими видами в искусстве становятся кино, телевидение (хотя вопрос, является ли оно искусством) и другие визуальные виды культуры и искусства.

Возможны и иные подходы. Так, историк искусства И. И. Винкельман делил искусства на правильные и неправильные. В «Истории искусств древности» он выделяет классическую античность как «правильное» искусство, которое вырастает из «неправильного — древне-египетских памятников, а затем правильное снова рождает из себя неправильное и т. д.».

Третья дискуссионная проблема. Если говорить об искусстве как саморазвивающейся системе, необходимо выделить единое основание этой системы. Так, теоретик искусства О. А. Кривцун полагает, что «исходным атомом построения концепции истории культуры и искусства могла бы стать самая первичная и сокровенная потребность человека — потребность выжить, утвердить жизнь, стремиться к бессмертию»¹³. Только под углом бессмертия возможно культурное, духовное творчество. Утрата идеи бессмертия — признак падения и смерти культуры.

Можно еще добавить — первичным атомом построения теории искусства будет не просто стремление к бессмертию, но отношение художника к бессмертию и реальности. Из этого отношения и рождается искусство. И сделав очередной виток, неизбежно приходит к своему концу. Рано или поздно приходит конец любой культурной форме, как бы совершенна она ни была, рассыпаются коды культуры и создаются новые.

Но здесь есть еще одна проблема — как меняются циклы или этапы в развитии искусства? Как любая саморазвивающаяся система искусство испытывает моменты бифуркации, перехода из одного состояния в другое и выбора траектории развития. И эта траектория порой бывает непредсказуема. «...Откуда берется новое высокое искусство? Оно ведь не вырастает из старого высокого искусства. И искусство, как это ни странно, выбрасываясь в пошлость, в дешевку, в имитацию, в то, что портит вкус, — вдруг неожиданно оттуда начинает расти!

¹³ Кривцун О. А. Ритмы искусства и ритмы культуры. С. 189.

...И так вдруг неожиданно вырос кинематограф, который из довольно низменного развлечения стал искусством номер один нашего века... А в конце прошлого века такую роль сыграла опера... Искусства как бы обгоняют друг друга, и в какой-то момент одно из них, казалось, запоздалое, вдруг вылезает вперед и обязывает всех ему подражать»¹⁴.

Пятый аспект рассмотрения этой проблемы — попытки регулировать искусство со стороны власти, отдельных сильных личностей. Необходимо учитывать соотношение искусства как саморазвивающейся системы и управленческих усилий по отношению к этой системе. Отсюда нелепыми и бесполезными выглядят усилия властей повлиять на творчество Шостаковича, Ахматовой, Прокофьева. Или попытки вызвать «на ковер» и «пропесочить» того или иного художника, как это делал Хрущев, который запомнился «бульдозерными выставками», партийными квотами, где пытались научить писателей и художников творчеству. При подавлении художественных «флуктуаций», индивидуальных проявлений свободной воли художника внутри системы искусства происходит накопление нереализованных идей и их воплощения, система затормаживается в собственном развитии до тех пор, пока потенции искусства не будут реализованы естественным путем. Так у нас в стране это произошло в результате эмиграции — внешней — таких художников, как В. Аксенов, Э. Неизвестный, В. Некрасов, М. Барышников, или внутренней — ухода в себя, творчества «в стол». Управленческие решения должны приниматься с учетом самодвижения, саморазвития искусства как системы, с учетом того, что художественные формы не исчезают, пока не исчерпают себя, пока цикл не замкнется.

«Аншлаг» нельзя запретить, он погибнет сам, на смену ему придет более изысканное и элитарное искусство.

L. N. Zakharova

Culture as Self-developing System

Evolutional concepts of culture development were leading in the science of the 19th century. They proclaimed that one evolution level follows another one. In the 20th century the concepts of development in cycles came back, tending to look at culture as a self-developing system, based upon “latent order” within it. This “latent order” means that system has constant conditions, and elements which are periodically returned. Taking art as a self-developing system, such elements are either mass, or elite orientation; either synthesis, or differentiation; either statics, or dynamics, etc. To accept the postulate that development tends to go in cycles, one must answer the following question: “Is there any connection or dependence between civilizational, artistic, social and cultural cycles — and how do they depend on each other?”

¹⁴ Лотман Ю. М. Об искусстве. СПб., 2005. С. 404.

КУЛЬТУРА КАК СИНТЕЗ НАУКИ, ИСКУССТВА И РЕЛИГИИ

Политики, витийствующие на авансцене современной социальной жизни, обязательно держат в уме экономический потенциал обсуждаемых стран. Генералы бизнеса чутко следят за конъюнктурой, ловя в свои паруса ветры политических веяний. Аналитики, отслеживая действия тех и других, гадают, какая из этих лошадок прогресса оказывается ведущей: политика строится на экономике или экономика держится на политике? Споры, замыкаясь на себя, продолжают безостановочно и... бесплодно.

К счастью, общественная жизнь не ограничена этими двумя поприщами. Существует еще сфера культуры, живущая по своим законам, избегающим жажды власти и наживы. Целостность общества сохраняется благодаря культуре, по уровню которой история определяет рейтинг народов и государств. «Главные проблемы человечества будут решаться не в экономической или политической сферах, а в сфере культуры», — утверждает К. К. Колин¹.

«Культура объединяет все стороны человеческой личности», — писал Д. С. Лихачев². Будучи единством тела, души и духа, человек обладает способностью мыслить одновременно понятиями, образами и символами. Соответственно компонентами культуры оказываются наука, искусство и религия. Ветвями одного дерева называл их А. Эйнштейн в последние годы своей жизни³. «В целостном соединении их заключается содержание культуры, а их развитие образует смысл истории», — полагал В. Ф. Одоевский еще в XIX веке. В XX веке идею триединства культуры продвигали В. И. Вернадский, Д. С. Лихачев, Н. Н. Моисеев⁴.

В наше время целостность культуры становится необходимым условием существования социума. Чтобы не допускать социальных взрывов, вроде недавнего «карикатурного скандала», рациональный Запад должен уважать образы и символы, интуитивный Восток — считаться с понятиями и образами, эмоциональная Россия — принимать символы и понятия.

Бинарные оппозиции, характерные для отживающей парадигмы, разжигая вражду между социальными группами, не дают опоры для мирного сосуществования, вынуждая искать более жизнеспособные структуры, пригодные для синтеза. Естественное стремление к синтезу, к новой целостности, существенно связано с идеей тринитарности⁵. В семантической формуле системной триады *рацио-эмоцио-интуицио* проявляется на земном плане тринитарный архетип, корни которого уходят далеко в глубь тысячелетий. Семантическое

¹ Колин К. К. Информационная глобализация общества и гуманитарная революция // Глобализация: синергетический подход. М., 2002. С. 323–334.

² Лихачев Д. С. Искусство памяти и память искусства // Критика и время. Л., 1984. С. 68–74.

³ Einstein A. Out of my Later Years. New York, 1950.

⁴ Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 1. С. 151.

⁵ Баранцев Р. Г. Становление тринитарного мышления. М.; Ижевск, 2005.

сходство таких триад можно рассматривать как **гомологический закон**, управляющий структурной динамикой целостных образований⁶. В отличие от аналогии, где сходство ограничивается внешними признаками, гомология — сходство внутреннее, глубинное, восходящее к генезису.

Нынешний переход от бинарной парадигмы к тернарной означает, что прежний путь развития теряет устойчивость (идеология антагонизма ведет мир к самоубийству) и для дальнейшего существования человечество должно выйти на новый аттрактор. Так, В. С. Степин, сопоставляя традиционалистский и техногенный типы цивилизаций, приходит к выводу о перспективности третьего пути, более человеческого, культурного, духовного⁷. «В человеческой сфере устойчивость полностью согласуется с культурной целостностью», — пишет Ф. Капра⁸.

Беря на себя синтезирующую роль, культура объединяет науку, искусство и религию. Понятно стремление включить сюда и философию: начертание плана осуществляет наука, изобретение персонажей — искусство, творение концептов — философия⁹. Но, соразмеряя компоненты, можно увидеть значительную корреляцию между наукой и философией. В нашем представлении философия появляется на второй ступени трихотомии как субстанциальная компонента в триаде наук: естественные — гуманитарные — философские. При этом различаются словесные — изобразительные — музыкальные искусства и догматические — иконические — мистические религии.

В техногенной цивилизации Запада очевидно преобладание *рацио*. Стремясь к объективности, традиционная наука избавлялась от всего личностного, отрываясь тем самым от жизни. Даже философия пресловутый основной вопрос ставила поразительно бесчеловечно. Почти все хронические бинарные оппозиции прежней парадигмы (вещество-поле, материя-идея, наука-религия и другие) для выхода к целостности нуждаются в мобилизации эмоциональной компоненты.

Диада предмет — смысл обретает системную целостность через метод как способ воспроизведения в мышлении изучаемого предмета. Оппозиция материя — идея разрешается через человека, наука — религия — через искусство.

Мнение о несовместимости, антагонизме науки и религии распространено довольно широко¹⁰. Однако положение небезнадёжно, ибо существует нечто, объединяющее эти две ветви культуры. Наука и религия обе признают наличие разумного миропорядка. Вера науки скрыта в исходных постулатах, разум религии спрессован в народной мудрости. Наука и богословие — интеллектуальные родственники, полагает Джон Полкинхорн¹¹.

⁶ Баранцев Р. Г. Гомологический закон триединства // Философия и будущее цивилизации. Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса. М., 2005. Т. 1. С. 16.

⁷ Степин В. С. Проблема будущего цивилизации // Будущее России в зеркале синергетики. М., 2006. С. 28–38.

⁸ Капра Ф. Скрытые связи. М., 2004. С. 249.

⁹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.; СПб, 1998.

¹⁰ Фейнберг Е. Л. Наука, искусство и религия // Вопросы философии. 1997, № 7. С. 54–62.

¹¹ Полкинхорн Дж. Вера глазами физика. М., 1998.

Но, конечно, имеются и существенные различия. Наука несет аналитическое начало, религия — синтетическое. «Для религии Бог стоит в начале всякого размышления, а для естествознания — в конце, — пишет Макс Планк. — Для одних Он означает фундамент, а для других — вершину построения любых мировоззренческих принципов»¹².

Взаимодействие между наукой и религией не только возможно, но и необходимо. Затянувшееся противостояние науки и религии, входя в диалог, обретает черты сотрудничества¹³.

Говоря о помехах, стоящих на пути к Космическому сознанию, В. В. Налимов называет, прежде всего, логизированность науки и догматизированность религии¹⁴. Такая зашоренность затрудняет и взаимопонимание между ними. Над религией довлеет незыблемое прошлое, у науки нет умения глубоко переживать достигнутое знание.

Искусство, свободное от шор научной логики и религиозных догматов, является мерообразующим фактором в совмещении науки и религии и тем самым играет ведущую роль в становлении культурной целостности. Не случайно Ф. М. Достоевский предрекал, что спасение мира придет через осознание красоты.

Дефицит эмоционального фактора в теоретических разработках современных политологов приводит к тому, что перспективы устойчивого развития получаются довольно мрачными (таковы, например, сценарии, предлагавшиеся в телепередачах А. Гордона «Образ будущего»). Для России такие сценарии далеки от реальности, так как здесь эмоциональный фактор является определяющим¹⁵. «Русский человек, — пишет А. А. Корольков, — не ведает бесчувственного идеала, его может увлечь идея, но она не обретает рассудочной судьбы немецкой метафизики, она закипает эмоциональностью... Сердцевина русской философии — душа человека... Русские философы ищут целостности, синтетического единства всех сторон реальности и всех движений человеческого духа... Подлинное выражение русского духа, характера и даже тайн подсознания не мог бы дать никакой философ, мыслящий понятиями, такое оказалось доступным только русской художественной литературе и прежде всего Александру Сергеевичу Пушкину»¹⁶.

Общение без эмоций в России почти анекдотично. Более того, как говорил М. К. Мамардашвили, «Пока человек производит акт сравнения внешних предметов, не имеющих к нему отношения, и не вовлекает самого себя в акт сравнения — он не мыслит»¹⁷. Изучая процессы самоорганизации в творческом акте переживания, человек вовлекается в соответствующее движение мысли и тем самым развивается сам. В целостном общении возникает синдром Пигмалиона: создавая Галатею синергетики, мы попадаем под ее обаяние, способствующее сотрудничеству, сочувствию, соединению.

¹² Планк М. Религия и естествознание // Вопросы философии. 1990, № 8. С. 35.

¹³ Баранцев Р. Г. Предисловие к кн.: Любищев А. А. Наука и религия. СПб., 2000.

¹⁴ Налимов В. В. Критика исторической эпохи: неизбежность смены культуры в XXI веке // Вопросы философии. 1996, № 11. С. 73.

¹⁵ Баранцев Р. Г. Находится ли Россия между Востоком и Западом? // Мир огненный. 1997, №3 (14). С. 62–70.

¹⁶ Корольков А. А. Русская духовная философия. СПб., 1998.

¹⁷ Мамардашвили М. К. Беседы о мышлении // Мысль изреченная.... М., 1991. С. 13–52.

Эмоциональная компонента отсутствует и в исходных концепциях современного естествознания. Физики, например, признают два вида материи: вещество и поле. Но если вещество — *рацио*, а поле — *интуицио*, то какая фундаментальная сущность может претендовать на роль эмоциональной компоненты? В книге¹⁸ мы испытываем на эту роль понятие силы. Самостоятельный статус признавал за ней еще Ньютон. Правда, современная физика, ограничиваясь бинарной онтологией, заменяет силу взаимодействием, которое сводится к обмену частицами. Но в то же время теория квантового поля допускает воспринимать силы как свойства. И тогда понятнее становится восточное определение силы как воплощение гармонии движения, свойственной самим вещам¹⁹. Категория силы как онтологический атрибут материи основательно трактуется и в недавней книге А. Бэттлера²⁰.

Попадая из одной семантической структуры в другую, привычный термин существенно меняет смысл. Так человек ведет себя по-разному в различных компаниях и обстоятельствах. Пробуя известные слова на роль эмоциональной составляющей материи, приходится испытывать их способность на устойчивость в новом смысловом поле. Тут неизбежна конкуренция. Почему бы, например, не сила, а активность? Тоже ведь глубокий и емкий термин с эмоциональной окраской. В нашей работе²¹ активность уже упоминалась как имманентное свойство материи. Ю. В. Чайковский, критикуя идею отбора, приходит к выводу, что именно активность является движущим фактором эволюции на всех уровнях²². Любопытно в этом плане и высказывание Поля Валери: «Своими силами ум совершенно не способен покончить с активностью, составляющей саму его суть, и нет такой мысли, которая оказалась бы для него последней»²³.

Разумеется, предлагаемая гипотеза об онтологическом аналоге культуры слишком фундаментальна, чтобы претендовать на принятие без основательных дискуссий. Она выставляется на открытое обсуждение.

Системная триада диалога: общая основа — различие мнений — взаимный интерес²⁴ очевидно тяготеет к рациональному аспекту беседы. На высшем уровне культурного общения должны сочетаться рациональное понимание, взаимная симпатия и совместное видение.

R. G. Barantsev

Culture as Synthesis of Science, Art and Religion

Debates whether politics is built up on economics — or economics is held by politics will be futile in case they shrink into one cell. Fortunately, social life is not restricted by these two spheres of activity. Besides that, there is a sphere of culture that lives by laws of its own, avoiding thirst of

¹⁸ Баранцев Р. Г. Синергетика в современном естествознании. М., 2003.

¹⁹ Капра Ф. Дао физики. СПб., 1994.

²⁰ Бэттлер А. Диалектика силы: онтология. М., 2005.

²¹ Баранцев Р. Г. Имманентные проблемы синергетики // Вопросы философии. 2002, № 9. С. 91–101.

²² Чайковский Ю. В. Идея отбора опровергнута опытом. Какой фактор движет эволюцию // XX Любичевские чтения. Ульяновск, 2006. С. 104–114.

²³ Валери П. Декарт // Вопросы философии. 2005, №12. С. 159–168.

²⁴ Баранцев Р. Г. К целостности диалога // Культура XXI века: диалог и сотрудничество. Владивосток, 2000. С. 26–28.

profit. The entity of a society is preserved thanks to culture, by level of which history determines the rating of folks and states. Being a unity of the body, soul and spirit, man is enabled by the ability to think simultaneously in notions, images and symbols. Correspondingly, science, art and religion become components of culture. Their integral conjunction comprises the essence of culture, and their development makes sense of history, as suggested by V.F.Odoevsky already in the 19th century. In our times, wholeness of culture forms a necessary condition of the existence of socium. Not to allow social outbursts, like the recent “cartoon scandal”, the rational West should respect images and symbols, while the intuitive East should consider notions and images; as to emotional Russia, it ought to accept symbols and notions.

В. С. Жидков

Государственный институт искусствознания

**КУЛЬТУРА «НАША» И «НЕ НАША»:
КТО ЛУЧШЕ И ПРОГРЕССИВНЕЕ?¹**

Существенная часть безумия нашего мира заложена в слове «культура». Честно вам скажу, я ненавижу это слово. Если ты начинаешь сравнивать культуры, оценивать их — это начало расизма. Каждый считает — сознательно или бессознательно, — что культура, к которой он принадлежит, лучшая. Все люди — пленники идеи культуры. Но каждая культура — неполна, несовершенна. Все культуры — русская, немецкая, английская, китайская — часть мировой культуры, которая никому из нас неведома.

Питер Брук

Человек — это ходячий измерительный прибор, как сказал античный философ, «мера всех вещей». Он всегда и все оценивает, он всегда равнодушен (т. е. необъективен) к миру, в котором живет, и — особенно — к той его части, которая составляет непосредственную среду его обитания. Так что сравнение есть главный механизм познания человеком мира, о чем свидетельствует народная мудрость, полагающая, что «все познается в сравнении». Сравнение — основной механизм в том числе и познания человеком самого себя. Вспомним знаменитое замечание К. Маркса в первом томе «Капитала» о том, что человек по имени Петр узнает, кто он такой, только воспринимая реакцию на него человека по имени Павел. Иллюстрацией к этому замечанию может служить и старый афоризм о том, что короля играет его свита. Человеку требуется дать себе отчет, что лучше и что хуже, что такое хорошо и что такое плохо. И человек всегда отвечает на подобные вопросы, формируя критерии оценки «из себя», то есть рассматривает мир в его отношении к себе на основании той «аксиологической сетки» (картины мира), сквозь которую он этот мир видит.

А к этому следует добавить, что человек не данность, но процесс, что в каждый следующий момент он иной, хотя и произведен от себя вчерашнего. А иным он становится потому, что в процессе жизнедеятельности воспринимает все новую и новую информацию из своего окружения, а потому его аксиологическая сетка так или иначе меняется. Соответственно меняются и его оценки феноменов и фактов окружающей действительности.

Это — исходные условия задачи, сформулированной в заголовке статьи.

¹ Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), проект № 05-04-04290а.

Человек как мыслящее и оценивающее существо

Как мир меняется! И как я сам меняюсь!
 Лишь именем одним я называюсь, —
 На самом деле то, что именуют мной, —
 Не я один. Нас много. Я — живой.

Н. Заболоцкий

Раз я меняюсь — я живу...

И. Северянин

Как известно, человек есть сочетание генетической и социальной компоненты. Биологическая наследственность, определяющая соматический статус человека, нас в свете поставленной проблемы не интересует. Социальная же его сущность, его личность формируется из информации, которую человек получает из окружающего мира. Для чего у него есть специальные «датчики» — органы чувств, аппарат, воспринимающий сигналы внешнего мира, который наследуется генетически. Тип нервной системы, музыкальные, художественные, артистические, впрочем, как и математические и иные способности — все они в том или ином размере заложены в человека при рождении. А значит, генетика определяет способность человека воспринимать соответствующую информацию. Другими словами, личность человека, формируясь из поступающей извне информации, в значительной мере определяется чувствительностью его органов восприятия и в конечном счете психо-физиологическим состоянием его организма. Ведь трудно оптимистично глядеть на мир, испытывая физическую или психическую боль. Так что психофизиология человека накладывает свой более или менее отчетливый отпечаток на его картину мира.

«Личность человека, — писал И. П. Павлов, — определяется как биологической наследственностью, так и средой. Сила нервной системы (темперамент) — прирожденное свойство, характер (форма поведения) во многом состоит из приобретенных привычек»². Развивая это основополагающее заключение, современный исследователь пишет: «Когда говорят об „индивидуальности“ новорожденного, то всегда нужно уточнить, что понимается под этим термином, потому что в самом начале у младенца имеются только потенциальные возможности и никаких реальных особенностей. Левша он или правша, возбудим или уравновешен, белый или черный, способный или тупица, — все эти качества предопределены генетически. Однако развитие психики зависит от того, кто предоставит ребенку необходимую информацию и кто будет заниматься его обучением, какую он получит информацию, в каком количестве и какой метод будет при этом применен. Вакуум мозга новорожденного постепенно заполняется опытом и культурой»³.

Таким образом, «каждая личность — это временное, меняющееся сооружение из материалов, заимствованных из окружающей среды, а сознание — это интрацеребральная разработка экстрацеребральной информации. „Индивидуальная“ половина есть перегруппировка элементов окружающей среды. Что касается конечного результата, который проявляется в

² Физиологический журнал. 1954, т. 40, № 5. С. 618.

³ Дельгадо Х. Мозг и сознание. М., 1971. С. 243.

реактивности поведения индивидуума, то строительный материал, поставляемый культурой, важнее, чем индивидуальный субстрат, внутри которого происходит перегруппировка»⁴.

«С момента рождения человеческое существо погружается в процесс формирования знаков, предметов, несущих социально закрепленный способ оперирования ими, приобщаясь тем самым к истории культуры. Но тогда психическое развитие отдельной личности выступает... как овладение культурными ценностями, их усвоение»⁵. Суммируя такие представления, Х. Дельгадо утверждает, что «в момент рождения у человека еще не существует сознания, оно постепенно формируется из элементов, поставляемых окружающей средой. Поэтому индивидуальность человека и его поведение — это не проявляющиеся автоматически свойства его мозга, а качества, приобретаемые в процессе формирования личности в социальной среде. Следовательно, цель воспитания состоит не в выявлении неких врожденных психических особенностей индивида, но в их создании, формировании»⁶.

Это так и не вполне так. Конечно, у новорожденного нет сознания, он только потенциальная личность. Но — личность генетически обусловленная, и поэтому основные ее черты проявляются вполне автоматически, определяя характер и качество усвоения информации. А потому эти «врожденные психические возможности» надо в процессе воспитания и выявлять и формировать.

И процесс этот, особенно интенсивный и важный в младенчестве и детстве, не прекращается на протяжении всего жизненного пути индивидуума. А потому личность не есть нечто застывшее, во все времена равное самой себе, но постоянно изменяющийся комплекс неких признаков. Как утверждает И. С. Кон, «так называемые „черты личности“, устойчивость которых измеряли психологи, не особые онтологические сущности, а условные конструкции, за которыми нередко стоят весьма расплывчатые поведенческие или мотивационные синдромы, причем различие постоянных, устойчивых „черт“, и изменчивых, текучих психологических состояний... в значительной мере условно... Постоянство большинства „личностных черт“, за исключением разве что интеллекта, выглядит весьма сомнительным... „Психологические черты“ — это обобщенные состояния, предрасположенность думать, чувствовать и вести себя определенным образом. Не предопределяя единичных поступков, зависящих от ситуации, они оказывают влияние на общий стиль поведения в долгосрочной перспективе»⁷.

В современной науке утвердилось представление о сложной объективно-субъективной обусловленности человеческого поведения. Исходными моментами при этом с объективной стороны, являются характеристики окружающей среды, со стороны субъективной — интересы человека. Результатом контакта субъекта, имеющего некоторый набор (различных и по виду, и по интенсивности) потребностей, с объективной действительностью является субъективное истолкование объективной ситуации. Интересы человека трансформируются в мотивы поведения в соответствии с тем, как он воспринимает те элементы

⁴ Дельгадо Х. Мозг и сознание. С. 70–71.

⁵ Ярошевский М. Г. Психология в XX столетии. М., 1971. С. 281.

⁶ Дельгадо Х. Указ. соч. С. 237–238.

⁷ Кон И. С. В поисках себя. (Личность и ее самосознание). М., 1984. С. 158–159.

окружающей действительности, которые, по его мнению, связаны с удовлетворением бушевающих его потребностей. Таким образом, поведение человека оказывается обусловленным тем образом окружающей действительности, который он создал в процессе ее восприятия. Ибо, как справедливо отмечается, «во многих отношениях проблема поведения является обратной стороной проблемы образа. Образ — это отражение внутри организма его окружения, а поведенческий акт — это отражение в окружающей среде того, что имеется внутри организма»⁸.

Как известно, окружающая среда воспринимается человеком избирательно. «Человек обычно воспринимает в потоке раздражителей лишь то, что укладывается в его знания и представления, а остальную информацию бессознательно отбрасывает. Творческая наблюдательность воспринимает также и то, что не укладывается в рамки усвоенного ранее. В процессе восприятия человек стремится организовать информацию в структуры. Привычные структурные клише начинают влиять на восприятие, и потому оно не бывает полностью объективным. Установившиеся мнения, отношения и оценки влияют на восприятие так же, как эмоции и конформизм по отношению к общепринятым взглядам»⁹.

Прошлый опыт взаимодействия человека с окружающей средой, таким образом, формирует его ожидания и предположения в сложившейся объективной ситуации, а также определяет содержание разделяемых им ценностей. Важно при этом отметить и большую значимость эмоционального опыта. Ибо установлено, что «пережитые эмоции, подобно пережитым манипуляциям с объектом, изменяют состав субъективного опыта, создают системы шкал и оценок, существенно определяющие отношение индивида к воспринимаемым объектам и ситуациям и, следовательно, его поведение»¹⁰.

Вместе с тем поведение человека определяется не только содержанием его опыта, воплощенного в системе разделяемых им ценностей, социально-психологических стереотипах и ожиданиях (в его картине мира), но зависит и от того, чего от него ждут окружающие люди. Эти ожидания, как и субъективная оценка ситуации, постоянно проверяются в ходе социальной практики и либо подтверждаются, что является основанием для их закрепления, либо пересматриваются или уточняются. Важным критерием правильности оценки окружающей действительности является именно реакция окружающих на поведение субъекта¹¹. Таким образом, поведение — это динамический результат взаимодействия социально детерминированной изменчивой психобиологической структуры личности с изменяющейся объективной средой.

Но человек не исчерпывается этим сложным набором факторов. Его жизнедеятельность протекает в сфере духа, подвигающего его на поиски смысла жизни, на осознание своего места в мироздании, на выяснение своих взаимоотношений с Высшей Инстанцией, управляющей (?) миром. Эта сфера человеческого существования связана, конечно, с социальным

⁸ Прибрам К. Языки мозга. (Экспериментальные парадоксы и принципы нейропсихологии). М., 1975. С. 248.

⁹ Науковедение за рубежом. Вып. 1. Психология научного творчества. М., 1973. С. 66.

¹⁰ Артемьева Е. Ю. Психология субъективной семантики. М., 1980. С. 28.

¹¹ См.: Яковлев А. М. Теория криминологии и социальная практика. М., 1985. С. 190–191.

бытием, но этому последнему далеко не тождественна. Именно наличие духовной сферы делает человека непрогнозируемым, именно здесь корни поведения, которое с социально-рациональных позиций может представляться нелогичным, иррациональным. Например, героизм, самопожертвование и т. д. Так что, отдавая должное социальным факторам, будем иметь в виду, что сфера человеческого духа в достаточной мере автономна и функционирует по каким-то иным законам. Но важно подчеркнуть, что развиваемая нами концепция не предполагает необходимости религиозного объяснения человеческой духовности. Ибо там, где начинается Бог, перестают работать причинно-следственные связи, выходит на сцену чудо и кончается наука.

Человек в окружающем мире: особенности восприятия

Кто имеет меньше, чем желает, должен знать, что он имеет больше, чем заслуживает.

Г. Лихтенберг

Современные представления о приеме, расшифровке и осмыслении поступающей извне организма информации описываются следующей ориентировочной схемой. Воспринимаемые рецепторами сигналы окружающей среды с помощью материальных носителей — химических агентов и электрических импульсов — передаются в некое дешифрующее устройство. На этом этапе механизм восприятия работает автоматически, ибо человек его получает по наследству — генетически — в готовом виде. Понятно, что такие сигналы еще не дешифрованы, информация не понята, не осмыслена. Потому что «символическое значение информации не присуще ни самому объекту, ни ее материальному носителю. Его понимание не обеспечивается автоматически, с помощью прирожденных механизмов мозга. Информацию еще нужно научиться распознавать, и ее распознавание связано с прошлым опытом каждого индивидуума»¹². То есть распознавание происходит методом сравнения.

Человек воспринимает не все внешние сигналы, его восприятие обладает определенной избирательностью, которую обуславливает так называемая «компетентность» мозга (или его нервная «установка»), детерминированная прошлым опытом индивидуума»¹³. Информация воспринимается лишь тогда, когда она попадает в компетентную воспринимающую систему. Поэтому количество информации, которая может быть воспринята, определяется как соответствием между ее объемом на входе в воспринимающую систему и ее пропускной способностью (количественный критерий), так и компетентностью самой системы (качественный фактор). В этом контексте компетентность не исчерпывается простым знанием, она имеет как рационально-информационную, так и эмоциональную составляющую, которые в совокупности обеспечивают способность человека воспринимать определенную внешнюю информацию.

Для того чтобы распознать, оценить, осмыслить информацию, необходимо располагать соответствующими содержательными критериями или системой отсчета. Роль такой системы играет прошлый опыт индивидуума. В процессе восприятия образ воспринимаемого

¹² Дельгадо Х. Мозг и сознание. М., 1971. С. 226.

¹³ Прибрам К. Языки мозга. С. 293.

объекта сопоставляется (сравнивается) с тем образом, который хранится в долговременной памяти. Ибо «у сознания, как и у Вселенной, нет центра, и оно функционирует по принципу сравнения информации, которая не создается нейронами мозга, а возникает во внешней среде и поступает через органы чувств как временная последовательность восприятий; последние обрабатываются нейронами и хранятся мозгом, чтобы послужить «системой отсчета» в будущем»¹⁴.

Опыт, создающий систему отсчета как основание для сравнения, — это и есть та самая «кочка», на которой только и может утвердиться познающий мир «человек сравнивающий», оценивающий свое ближайшее окружение и весь мир. Именно эта человеческая способность делает его подлинным субъектом исторического процесса, делателем истории во всех ее аспектах.

Но вместе с тем было бы упрощением полагать, что процесс восприятия сводится к простому сравнению входных сигналов с содержанием долговременной памяти. Исследователи отмечают, что «существует какой-то „опережающий“ процесс, который корректирует восприятие»¹⁵. То есть восприятие — это активный процесс, в котором значительную роль играет контроль со стороны центральной нервной системы. Существует цепь обратной связи, по которой высшие отделы человеческой психики регулируют чувствительность воспринимающих органов (рецепторов). Как утверждает К. Прибрам, «нервная регуляция поведения осуществляется посредством воздействия на рецепторные процессы»¹⁶.

Исследователи отмечают, что «познание а области восприятия развивается от так называемого глобального стиля к артикулированному (дифференцированному). Установлено также, что человек воспринимает окружающий мир тем более дифференцированным и тем более находит оснований для классификации, чем лучше он знаком с объектом анализа и чем выше его образовательный уровень... Человеческое мышление... приходит к выделению абстрактно-логических группировок, т. е. к категоризации, с целью структурирования мира. Это универсальное явление. Оно проходит в своем развитии стадии от простого к сложному, от бинарных оппозиций по одному признаку до многочленных поливалентных классификаций»¹⁷. Другими словами, в процессе такой эволюции, связанной с образованием в самом широком смысле, происходит расширение и углубление компетентности воспринимающей системы.

Исследования показывают, что процесс восприятия становится плодотворным только в том случае, когда существует определенный дисбаланс между ожидаемой и воспринимаемой информацией. Многократное совпадение ожидаемого и реального сигналов приводит к ослаблению внимания, к снижению (или даже полному прекращению) воздействия внешнего сигнала на человека. Так перестаешь воспринимать монотонный шум улицы за окном или засыпаешь на заседании под нудное выступление докладчика, излагающего «общие места». При этом «привыкание свидетельствует не о потере чувствительности в какой-то части

¹⁴ Дельгадо Х. Мозг и сознание. С. 230.

¹⁵ Там же. С. 230–231.

¹⁶ Прибрам К. Языки мозга. С. 107.

¹⁷ Аксянова Г. А. Категоризация как универсальное явление осознания мира: на примере расовой дифференциации у человека // 1-я Международная конференция «Раса: Миф или реальность?». М., 1998. С. 14.

нервной системы, а скорее, о создании некоей нервной модели окружающей среды — представления, ожидания, иначе говоря, одного из видов механизма памяти, с которым непрерывно сопоставляются входные воздействия».¹⁸

Эти закономерности восприятия позволяют объяснить такие ненаучные, но широко распространенные в повседневной практике критерии оценки различных явлений, в том числе и фактов искусства, как «интересно» и «неинтересно». Интересно то, что несет в себе новизну, то есть когда входной сигнал не совпадает с моделью (ожиданием), хранящейся в памяти человека. Но и такое расхождение, объем новизны не должен быть чрезмерным. В противном случае воспринимающая система окажется некомпетентной и акт восприятия не состоится.

К аналогичным выводам приходят и представители других, непсихологических научных дисциплин. В частности, характеризуя ситуацию восприятия произведений искусства, Д. С. Лихачев писал: «Красота является как новое в пределах старого. Абсолютно новое „не узнается“. И соотношение нового и старого все время меняется. С увеличением гибкости и „интеллигентности“ (в терминологии К. Прибрама, „компетентности“ — В. Ж.) эстетического сознания доля нового становится все больше, доля старого отступает и уменьшается... Чем примитивнее эстетическое сознание, тем для него больше нужно старого, чтобы воспринимать новое».¹⁹ Другими словами, развитие эстетического сознания и способности воспринимать художественные явления есть не что иное, как повышение компетентности соответствующей воспринимающей системы.

Из сказанного вытекает важный практический вывод: поскольку содержание памяти различных людей весьма нетождественно, поскольку компетентность их воспринимающего аппарата принципиально различна и его содержание самым существенным образом определяется особенностями субкультуры, к которой они принадлежат, то интересы людей — в том числе и в сфере культуры — являют собой веер несовпадающих запросов. А потому и удовлетворять эти запросы нужно дифференцированно, с пониманием и учетом диапазона их реального несовпадения. И главное, отдавая себе отчет в том, что различия в культурных запросах людей — это не просто нечто, с чем приходится мириться как с неизбежностью, но что такие различия есть завоевание культуры, и по мере развития культуры общества непохожесть людей друг на друга будет закономерно усугубляться.

Исследователи отмечают еще один фактор, существенно определяющий результаты восприятия. Это — расовые отличия, которые находят свое отражение в культурах разных народов. «Мысль о том, что каждая раса должна иметь свой собственный врожденный идеал красоты, была высказана Ч. Дарвином еще в XIX веке при обосновании им учения о половом отборе, — отмечает исследователь. Само существование исторически сложившихся разнообразных расовых и антропологических типов указывает, что процесс восприятия различных вариантов внешности не линейен и базируется на неких закономерностях этнической, расовой, лингвистической, возрастной, социальной и др. идентификаций»²⁰.

¹⁸ Там же. С. 125.

¹⁹ Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X–XII веков. Л., 1973. С. 169.

²⁰ Халдеева Н. И. Расовые компоненты антропоэстетического выбора варианта внешности у человека // 1-ая Международная конференция: «Раса: миф или реальность?». М., 1998. С. 87.

«О разных возможностях (физиологических, психофизиологических и т. д.) представителей различных рас свидетельствуют прямо или косвенно достижения в различных областях профессиональной деятельности — искусства, физкультуры и спорта...»²¹

По причинам, высказанным выше, любая поступающая извне сенсорная информация в процессе ее интерпретации обычно в той или иной мере деформируется, проходя через соответствующую координатную (аксиологическую) сетку и попадая на соответствующий «экран знаний» для сравнения. Так что искажение информации в процессе восприятия в определенных пределах может трактоваться как норма. Правда, представления о такой норме весьма субъективны и подвижны. «Я сейчас особенно ценю людей с нормальным, естественным зрением и слухом, — писал выдающийся театральный режиссер А. В. Эфрос, размышляя о своих взаимоотношениях со зрителем. — Тех людей, которые видят то, что есть, а не то, что ими самими выдумывается. Искусство вообще, видимо, таково, что единого впечатления по поводу одного и того же явления, наверное, вообще никогда не бывает. Но все же мечтаешь о какой-то разумной мере отклонения от истины. Мечтаешь о том, чтобы на сделанную работу смотрели нормальными глазами»²².

Понятна тоска режиссера по «норме» как допустимой мере отклонения от «истины». Но сложность как раз в том и состоит, что «истины» в искусстве не существует. Вернее, «истина» — это результат соглашения (чаще всего неявного, подразумеваемого) определенной группы людей со сходным типом восприятия, то есть с более или менее похожим прошлым опытом, в том числе и с опытом общения с искусством, а потому с примерно идентичной компетентностью воспринимающей системы. Поэтому нормально, когда в обществе одновременно сосуществуют несколько «истин» по одному и тому же художественному (и не только художественному) поводу. Плохо лишь, если эти параллельные «истины» настолько далеки друг от друга, а их носители настолько упорно недемократичны, что между ними возникает непримиримый конфликт.

Итак, поскольку «истины» как ориентира отсчета для оценки результатов индивидуально-го восприятия не существует, а существует некая более или менее обширная зона, в пределы которой укладывается большая часть сосуществующих в обществе по данному поводу «истин», то и определение «нормы» становится зыбким и неоднозначным. В результате художник во все времена обречен на то, что какая-то часть его современников будет воспринимать результат его творчества «ненормально», неадекватно тому, что он задумывал. Ситуация эта осложняется еще и тем, что история искусства изобилует случаями, когда художники не только создавали произведения, противоречащие их собственным теоретическим установкам (например, убежденный монархист Бальзак, сочинявший, по словам Ф. Энгельса, антимонархические романы), но и когда художники были сами не в состоянии «объективно» воспринимать собственное творение, то есть воспринимали его с серьезными отклонениями от «нормы». Видимо, все это связано с тем, что рациональный момент в художественном творчестве, как правило, подавляется иррациональной интуицией. Как справедливо замечает исследователь, «по законам герменевтики сам автор не может точно постичь смысл своего произведения. Более

²¹ Гаджиев А. Г. Раса, этнос и экономика // 1-я Международная конференция: «Раса: миф или реальность?». М., 1998. С. 33.

²² Эфрос А. В. Продолжение театрального рассказа. М., 1985. С. 90.

того, создатель принципиально не в силах дойти до сути своего детища. Это должны сделать другие»²³. Впрочем, по моему мнению, «законы герменевтики» существуют только в головах приверженцев этой научной парадигмы и не имеют отношения к исследуемой реальности.

И без того сложную проблему восприятия произведений искусства, которую в свое время начали исследовать представители немецкой рецептивной эстетики, дополнительно запутали и довели до абсурда теоретики постструктурализма. В частности, представители школы семиологического анализа утверждают, что автор в свое произведение никакого смысла не закладывает, что произведение искусства никакого не послание художника аудитории, но, напротив того, с их точки зрения, получается, что автор, создавая произведение, поет нечто, не имеющее смысла, как птица на ветке. И из такого пения при его восприятии что-то вырывается. Но что именно? «Смысл впервые рождается только тогда, — писал театровед — представитель этого научного направления, — когда мы начинаем интерпретировать спектакль. Происходит не расшифровка или поиск уже готового смысла, но его создание. Тогда сам анализ спектакля предстает как абсолютно творческий процесс, поскольку смысл не извлекается наружу из некоего потайного места, куда он предварительно упрятан художником, но всякий раз творится впервые, заново. Это влечет за собой и радикальное изменение самой методологии анализа. Здесь уже нет привычной, традиционно принимаемой и единой нитки анализа, когда некая информация или некий образ передается от писателя к режиссеру, от него — к актеру, а от того, в свою очередь, — к зрителю. Линейность этой передачи прерывается, поскольку семиологический анализ мыслит спектакль не просто как набор сведений и образов, поток информации, систему множества сообщаемых текстов, но как некое конкретное воздействие художника на зрителя, как некое внезапное событие»²⁴.

Это очень уязвимое утверждение. Потому что, с нашей точки зрения, произведение искусства — это послание, это попытка художника поделиться с современниками и потомками своим видением мира. А это видение, этот духовный опыт художник шифрует с помощью языка своего вида искусства и упаковывает в художественную образную систему своего произведения. При чем делается это не обязательно рационально, чаще — интуитивно. Так что «смысл» произведения искусства нужно именно искать, извлекать, он безусловно содержится в произведении. Если спектакль — не «поток образов» и «информации», тогда чем же художник «воздействует на зрителя»? Как известно, из ничего ничего не рождается. А творчество воспринимающего зрителя заключается не в манипулировании неизвестно чем на пустом месте с целью родить какой-то смысл, но, если хотите, то в «разгадывании» «спрятанных» художником в произведении неких смыслов. Другое дело, что эти смыслы часто не осознаются самим художником.

Уязвимость этого высказывания иллюстрируется и всей историей сценического (впрочем, и всякого иного) искусства. Так, как известно, появление режиссерского театра как раз и было реакцией на неотчетливость смысловой концепции актерского спектакля как послания, результатом неудовлетворенности тем, что смысл постановки складывался стихийно из

²³ Альтшуллер А. Я. Герменевтика и проблемы изучения спектакля // Спектакль как предмет научного изучения. (Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Ноябрь 1991 года). — СПб., 1992.

²⁴ Исаев С. А. Семиологический анализ спектакля // Спектакль как предмет научного изучения. С. 26.

разнонаправленных усилий всех ее участников. Возникновение Московского Художественного театра, «Современника», Театра на Таганке и многих других сценических коллективов в России и за рубежом, позволяющее единомышленникам сплотиться вокруг художественного лидера, идеи которого участники разделяли, деятельность выдающихся режиссеров XX века — все это как раз и являло собой все более настоятельную тенденцию использовать сцену как площадку для высказывания, для донесения до зрителя политической, эстетической, нравственной и любой иной позиции режиссера и театра. «Учитесь не смотреть, но видеть» — вот вектор смысловой ориентации политического театра XX века, сформулированный Б. Брехтом. Такие же процессы протекали в минувшем веке и во всех других видах искусства.

Цитированный выше автор полагал, что «обращение театроведения к семиологическому методу сегодня важно потому, что эта методология возникла как один из способов внесения научности в искусствознание». Однако такое утверждение слишком претенциозно. Похоже, что эта методология на самом деле способствовала не «внесению», но «вынесению» научности из искусствоведческого анализа, превращая его в интеллигентскую эссеистскую болтовню, где все одинаково правы, поскольку прокламируют свои собственные смыслы.

Чтобы оппонировать этой точке зрения, следует доказать, что в произведении искусства (в спектакле) наличествует некий смысл, независимый от воспринимающего его зрителя. И видимо, такой смысл все же есть. Ибо как бы иначе различные, в том числе и весьма сильно отличающиеся друг от друга люди, воспринимающие один и тот же спектакль, смогли бы «создать» в процессе его интерпретации похожие смыслы? Видимо, дело в том, что в объекте восприятия есть нечто, что ограничивает свободу индивидуальной интерпретации, то есть существуют некие пределы, в которых располагается веер возможных интерпретаций смысла спектакля. Впрочем, как и любого произведения любого вида искусства. Так, например, интерпретация «Гамлета» с Клавдием в качестве главного положительного героя будет восприниматься как недопустимое насилие над шекспировским текстом.

3. Человек в мире искусства

Человек компетентный — это тот, кто заблуждается по правилам.

Поль Валери

Все мы невежды, только в разных областях.

Уилл Роджерс

С проблемой восприятия мира человеком неразрывно связана и другая проблема — отражение этого мира человеком сперва в собственном сознании и душе, а потом в художественном творчестве.

Поскольку, как это было показано выше, личность художника, как и личность людей, воспринимающих его творения, построена из информации, поставляемой окружающей средой, то, следовательно, и источником всякого творчества является действительность, в которую погружены все люди, включая автора художественного произведения.

Эта действительность не объективна, но такова, какой она видится и художнику, и воспринимающему его творение человеку. Такая информация является исходным материалом, из которого художник создает свои произведения.

В чем же заключаются закономерности этого процесса?

В акте творчества люди, наделенные даром художественно-образного воссоздания действительности, решают фактически две задачи. Во-первых, из всего многообразия впечатлений, являющихся потенциальным материалом для творчества, они отбирают какую-то его часть, то есть решают для себя проблему — «про что?» я буду творить. При этом вопрос: почему отобран именно этот, а не иной фрагмент действительности, — бессмысленен. Почему один живописец пишет морские пейзажи (Айвазовский), а другой сосновый лес (Шишкин) или жанровые сцены (передвижники) — это в лучшем случае всего лишь предмет для историко-биографического исследования, а не для диалога с автором. Правда, сказанное относится только к искусству, которое свободно от служения каким-либо социально-политическим идеям или рынку. Потому что в последнем случае мотивы выбора содержательного компонента творчества становятся вполне объяснимыми — например, защита «униженных и оскорбленных» или ориентация на коммерческий успех. Вторая — и для искусства, видимо, главная — задача, которую решает художник, это ответ на вопрос — как? Автор ищет художественную форму, оптимально вмещающую взыскующее реализации содержание. Наверное, в искусстве все же главенствует форма — ответ на вопрос «как?». Потому что любое содержание может транслироваться и в нехудожественной форме.

Очевидно, что каждый вид искусства общается со своей аудиторией на своем языке. Так, воплощая некое содержание, живописец определенным образом наносит на холст краски, писатель располагает на листе слова и фразы, композитор — знаки на нотном стане и т. д. Владение языком своего вида искусства есть базовая предпосылка работы в соответствующей художественной профессии. Но это же условие есть необходимая предпосылка и восприятия духовного содержания, заложенного в художественном произведении, которое — повторяю и настаиваю — есть послание. И отправитель, и адресат послания должны владеть языком художественной коммуникации.

Но каждый художник — это отдельная проблема. Чем он талантливее, тем своеобразней язык его общения с аудиторией. Так, человек, знакомый с отечественной литературой, легко отличит язык Пушкина от языка Гоголя, язык Достоевского от языка Толстого, язык Платонова от языка Булгакова. Любитель живописи не спутает язык Репина и Врубеля, Кандинского и Малевича. Аналогичным образом обстоят дела в любом другом виде искусства. Следовательно, для аудитории искусства задача еще более усложняется: нужно знать не только язык данного вида искусства, но и языки его различных, индивидуально своеобразных выдающихся (а только они могут быть индивидуально-своеобразными; ремесленник эксплуатирует найденное другими) представителей. При этом не обязательно человек, понимающий и любящий творчество и язык Толстого, будет так же относиться к языку (и содержанию творчества) Достоевского, о чем в свое время убедительно отмечал в своей специальной монографии Д. С. Мережковский. Впрочем, язык любого вида искусства не существует в абстрактном виде, но только в индивидуально-своеобразных или эпигонских вариациях.

Итак, художник — индивидуально-своеобразная личность, результат взаимодействия наследственно-генетических факторов и его реальной биографии, то есть той информации, которую ему довелось получить из окружающей среды. Он по каким-то, часто неизвестным ему и окружающим людям причинам отбирает из множества своих впечатлений определенный

материал и воплощает его в некоей художественно-образной форме. В результате появляется произведение искусства.

Уместно задать вопрос: что же это такое «произведение искусства»? Ответ на него очевиден: это не что иное, как субъективная версия (интерпретация) объективной действительности, послужившей материалом для творчества. При этом чем богаче личность художника и чем ярче она отразилась в произведении (в отборе материала, в его оценке, в своеобразии художественно-образного языка), тем это произведение ценнее.

Все, сказанное выше, это рациональное объяснение. Но процессы художественного творчества, включающие активную иррационально-интуитивную компоненту, издавна являются предметом метафизических трактовок. Так, например, в последнее время высказывается мнение, что если существует закон сохранения материи (Лавуазье — Ломоносова), в соответствии с которым материя не возникает и не исчезает, но только испытывает различные трансформации, то резонно сформулировать аналогичный закон и для информации²⁵. Применительно к законам существования материи это утверждение вполне справедливо. Ведь действительно мировые физические законы возникли вместе с Вселенной, они всегда существовали независимо от того, знали ли об этом люди или нет. Более того, планета Земля большую часть своей истории существовала без людей и при этом руководствовалась своими, неизменными и неизвестно кем установленными законами.

Но вот вопрос: существует ли «до автора» информация социальная и художественная? Существуют ли объективные законы развития человеческого общества и его художественного видения мира? Были ли создателями художественных текстов Гомер и Еврипид, Рафаэль и Микельанджело, Достоевский и Чехов и т. д.? Или они актуализировали (им как-то сообщился) некий текст, существовавший до них? Наука не имеет уверенного ответа на подобные вопросы. Но художники не боятся рассуждать на подобные темы.

Вот несколько свидетельств.

О том, что «нет ничего нового под солнцем», мы узнали от ветхозаветного мудреца. Вслед за ним о том же в разных редакциях вторят художники всех времен и народов, высказывая догадки о том, что художественная информация тоже существует до акта ее воплощения в произведение. В истории искусств издавна утвердился образ музы, стоящей за плечом поэта и диктующей ему вдохновенные строки. Полагаю, что не обязательно за этой метафорической фигурой видеть божественную руку. Но в этом образе есть и рациональный резон. Так, известны случаи, когда гению непонятным образом открывалась способность такого глубокого проникновения в различные аспекты бытия и даже такие факты, которым он не был свидетелем в своей эмпирической жизни. Так, например, у двадцатипятилетнего Пушкина открылся дар такого глубочайшего прозрения исторической истины, который превосходит всякую вероятность. В результате появился «Борис Годунов». То же можно сказать о Бальзаке, биография которого хорошо известна. И он замечен исследователями в использовании в «Человеческой комедии» фактов и сюжетов, с которыми он не сталкивался в эмпирической жизни. Может быть, эти сюжеты существовали и до Бальзака и были открыты ему. Кем? Нет ответа.

²⁵ Ершова Г. Г., Черносивтов П. Ю. Наука и религия: новый симбиоз? СПб., 2003.

А наш соотечественник А. К. Толстой сформулировал эту проблему в таком гекзаметре:
*Тщетно, художник, ты мнишь, что творений своих ты создатель.
Вечно носились они над землею, незримые оку.*

Задолго до А. К. Толстого об этом догадывался В. Шекспир:
*Быть может, нового в сем мире нет,
Все то, что есть, — былого повторенья,
И дух обманут мукой вдохновенья:
Он носит плод, уже рожденный в свет.*

Подтверждает эту точку зрения и наш великий современник А. Г. Шнитке, настаивавший на «вторичности» любого творчества. «Произведение как бы вечно существует, творец не создает его, а расшифровывает, улавливает. Поэтому так бесспорно, так знакомо каждое выдающееся произведение: мы его уже знаем»²⁶.

Основываясь на интроспективном анализе, И. Бергман подчеркивает иной аспект этой проблемы: «Я в самом деле полагаю, что каждый человек — это сумма того, что он прочел, услышал, увидел и пережил. Я отнюдь не думаю, что художник черпает свои идеи из воздуха. Я считаю себя маленьким кирпичиком большого здания и, следовательно, я завишу от того, что находится возле меня, подо мной и позади меня»²⁷.

Это — дискуссионные рассуждения, касающиеся процессов создания художественных ценностей. Далее эта субъективная интерпретация объективной реальности (произведение) становится объектом восприятия аудиторией. Каковы закономерности этого процесса?

Проблема здесь определяется тем, что каждый человек, воспринимающий художественное произведение, как и художник, является неповторимой личностью, созданной природой (и родителями) в единственном экземпляре. Другими словами, он имеет уникальный генетический код, то есть природные предпосылки, благоприятствующие или не благоприятствующие восприятию того или иного вида искусства. Например, человек может быть наделен или обделен музыкальным слухом, что, очевидно, самым радикальным образом отражается на его взаимоотношениях с музыкальным искусством.

На эту не зависящую от человека генетическую дифференциацию накладывается дифференциация социально-биографическая. Потому что каждый человек проходит свой жизненный путь, который, естественно, в определенной мере обусловлен его генетикой, его врожденными качествами. Но, кроме того, биография человека самым существенным образом зависит как от обстоятельств, так и от его свободной воли, от его выбора в точках бифуркации, когда судьба ставит человека на развилке его возможных путей в будущее. И на этом выбранном пути человек «потребляет» определенную информацию, из которой он формирует свою неповторимую личность.

А конкретная биография могла сложиться так, что у человека сформировалась потребность в общении с соответствующим видом искусства, что он овладел его художественно-образным языком, приобрел опыт общения с произведениями этого вида искусства и сформировал соответствующий критериальный аппарат его оценки. А могло случиться и так, что жизнь человека,

²⁶ «Меня нет дома на земле». Московские новости. № 66. С. 19.

²⁷ Бергман о Бергмане (Ингмар Бергман о театре и кино). М., 1985. С. 142–143.

например, одаренного повышенной способностью восприятия какого-либо вида искусства, не создала условий для развития этих способностей. Так что, говоря об аудитории какого-либо вида искусства, нужно иметь в виду, что речь идет о совокупности неповторимо-разных личностей с различной степенью компетентности в данном виде искусства и с различным «экраном знаний», на который будут проецироваться новые художественные впечатления. Отсюда очевидно, что встреча одного и того же произведения с различно воспринимающими его субъектами непременно даст в каждом акте восприятия различные результаты.

Итак, в процессе восприятия произведения искусства встречаются объект восприятия — художественная ценность — и воспринимающий его субъект — человек во всем своем личностном своеобразии и неповторимости. Объект восприятия (художественное произведение) остается неизменным во всех присущих ему свойствах и качествах. Субъект же восприятия — человек — меняется как по временной горизонтали, т. е. при переходе от одной личности к другой, так и по временной вертикали, потому что каждый человек не данность, но процесс, а потому он завтра в чем-то другой, чем вчера. Поэтому человек лишен возможности «дважды войти в одну и ту же реку», ибо каждый прожитый день оставляет свои пометки на его «экране знаний», на том экране, на который проецируется воспринимаемое произведение искусства. Отсюда проистекает принципиальной важности вывод: результат восприятия произведения искусства определяется не только присущими этому произведению качествами и свойствами, но в значительной мере личностными качествами воспринимающего субъекта — компетентностью его воспринимающего аппарата, т. е. его способностью воспринимать художественную ценность во всем богатстве присущих ей достоинств. И этот результат принципиально нетождествен в актах восприятия разных людей, а также в последовательных, разнесенных во времени актах восприятия одного и того же произведения искусства одним и тем же человеком. Эта же закономерность проявляется и в отношениях к художественным ценностям исторически меняющимися различными поколениями представителей аудитории искусства. Таким образом, процесс оценивания произведений искусства «обнаруживает двойную зависимость — от качества оцениваемого объекта и от потребностей, интересов, идеалов оценивающего субъекта»²⁸.

Что же становится результатом восприятия художественного произведения?

Здесь, как и в ситуации создания произведения искусства, ответ симметрично очевиден. На входе воспринимающей системы мы имеем субъективную версию объективной реальности, созданную воображением художника. Художник шифрует свое послание языком своего вида искусства, правда, в его индивидуально своеобразной редакции. Эта «шифрограмма» расшифровывается аудиторией в меру ее эстетической компетентности. Так что на выходе мы получаем субъективную версию (созданную зрителем, читателем, слушателем) субъективной версии художника. Другими словами, результат восприятия субъективен в квадрате. Потому что здесь субъективность художника умножается на субъективность воспринимающего его творение человека. Следовательно, в восприятии и оценке произведений искусства так называемая объективность принципиально невозможна. Такие оценки всегда субъективны, чем искусство

²⁸ Каган М. С. Опыт типологического анализа оценочной деятельности // Проблемы использования экспертных методов в социологическом изучении театральной жизни. Л., 1977. С. 58.

и интересно. Объективно можно оценивать технику, мастерство художника (вспомним оценку техники фигурного катания на коньках). Можно объективно оценивать структуру произведения, применяемые художественно-образные средства (например, «Словарь языка Пушкина») и т. д. Но конечный результат — то воздействие, которое оказывает произведение на духовную сферу конкретного человека, остается тайной, не поддающейся рациональному анализу.

Сказанное как будто противоречит тому опыту, который мы почерпываем из знакомства с историей искусства, где вроде бы наличествуют достаточно четкие критерии оценки, выстроена иерархия художественных ценностей и т. д. Известны упования теоретиков на «Время», которое всех и все расставляет по заслуженным им местам, отсеивая, вымывая своим потоком все легковесное, слишком связанное с породившей его эпохой искусство. Которое, т. е. сиюминутно-злободневное, кстати, пользуется наибольшей популярностью у современников, ищущих в произведениях искусства прежде всего не ответы на вечные вопросы человеческого бытия, но отклики на текущую «злобу дня». Так что нужно признать, что иерархия художественных ценностей, представленная в учебниках по истории искусства, в действительности не базируется на строгих критериях, но являет собой результат соглашения, достигнутого специалистами (экспертами) данного вида искусства. А такое соглашение вовсе не указ для воспринимающей аудитории, состоящей главным образом из любителей-неспециалистов. Позитивный результат восприятия нельзя получить по приказу или по приговору экспертов, а также путем рационального разъяснения типа «Этот шедевр не может не нравиться эстетически развитому человеку!» Эту закономерность много лет назад доказал кинодокументалист П. Мостовой, поставивший скрытую камеру в Эрмитаже и снимавший зрителей «Мадонны» Рафаэля (фильм «Взгляните на лицо»). Хрестоматийный шедевр очень многих не «задевал за живое», что вполне нормально. Именно этим можно объяснить те известные в истории любого вида искусства факты, когда произведения одних авторов в определенный период почему-то уходят из активного функционирования в художественной жизни общества (например, англичане забыли о Шекспире почти на 200 лет), а модными, т. е. с интересом воспринимаемыми аудиторией, становятся другие авторы и другие произведения. Динамика художественной жизни в том и состоит, что происходит двусторонняя диффузия художественных ценностей через границу, разделяющую актуальное искусство и искусство латентное.

4. О сравнении культур

Писсант — это такой тип, который воображает, будто он умнее всех, и потому никогда не промолчит. Что бы другие ни говорили, писсанту всегда надо спорить. Вы скажете, что вам что-то нравится, и, клянусь богом, он тут же начнет вам доказывать, что вы не правы и это вам нравится не должно. При таком писсанте вы чувствуете себя окончательным болваном.

Курт Воннегут

Итак, у человека нет каких-либо более или менее надежных, а тем более абсолютных критериев для оценки произведений искусства. Он сам — «мера всех вещей», а потому все факты

окружающего мира он оценивает методом сравнения — со своим собственным опытом, с тем, что хранится именно в его памяти, с тем, что нанесено на его экран знаний. Другими словами, всякий человек — это эксперт, выносящий свои сугубо субъективные суждения и оценки.

А как же быть с экспертными оценками специалистов? Можно ли им безусловно доверять? Очевидно, что относиться к их оценкам нужно более внимательно, чем к оценкам простого обывателя. Потому что у специалиста поле для сравнения, экран его знаний, уровень его компетентности в соответствующем виде искусства значительно выше, чем у простого любителя искусства. Имеет ли экспертная оценка специалиста общеобязательную ценность? Очевидно, что нет. Потому что любой эксперт — не более чем человек со своей биографией, со своими пристрастиями, со своей принадлежностью к определенной художественной традиции, школе и т. д. Как честно признался один из профессиональных экспертов, «каждое наше суждение опосредовано личным опытом ремесла, судьбой, карьерой, социальным положением, возрастом, художественными, литературными, кулинарными и алкогольными пристрастиями, количеством детей и публикаций...»²⁹. Так что в сфере искусства нет пророка. Каждый человек — это эксперт, испытывающий или не испытывающий эстетическое воздействие конкретного произведения искусства, т. е. входящий или не входящий в духовный контакт с творением художника. Так что — в отсутствие объективных оценок воспринимающий субъект всегда прав своей субъективной правотой. Это первый тезис, из которого нам предстоит исходить в дальнейших рассуждениях.

Второе утверждение: любая культура (здесь мы выходим за пределы художественной культуры в более общий культурный контекст, в котором искусство является подсистемой)³⁰ есть результат длительной эволюции некоего человеческого сообщества, живущего в этом мире и отвечающего на вызовы окружающей среды. Поэтому любая живая культура не нуждается в оправдании. Нет «плохих» и «хороших» культур, нет культур «высоких» или «низких». Все культуры — результат адаптации соответствующего сообщества к изменяющимся условиям жизни. И тот факт, что такие культуры и их носители — люди — выжили, означает, что соответствующие культуры вполне удовлетворительно выполняли свои исторические адаптационные функции. Поэтому европоцентристские попытки оценивать иные культуры как слабо- или недоразвитые легко парируются предложением — а вы со своей высокоразвитой культурой попытайтесь выжить в джунглях Амазонки или в чукотской тундре.

И в-третьих, культура всякого этноса, в том числе и ее составная часть — культура художественная, структурно мозаична. Она состоит из большего или меньшего числа субкультур, вырастающих из единого ядра культуры данного сообщества. Но такие вроде бы родственные субкультуры могут весьма существенно различаться по многим параметрам. Объединяющим их моментом является язык. Но субкультуры различаются вариациями этого единого языка (жаргон, профессиональный сленг и т. д.). Еще резче субкультурные различия

²⁹ Из выступления Г. Вдовина на круглом столе журнала // Вопросы искусствознания. 1995, № 1–2. С. 20.

³⁰ О культуре в широком контексте см.: Жидков В. С., Соколов К. Б. Искусство и картина мира. СПб., 2003. С. 35–55.

проявляются в художественной культуре — от степени развитости художественно-выразительных языковых средств, воплощенных в эталонных образцах различных видов искусства, до ориентации искусства субкультур на прогресс (инновации) или на консервативную защиту уже имеющихся культурных ценностей.

Исходя из этих начальных условий, попытаемся порассуждать о сравнении культур, их художественной подсистемы и о проблеме культурного прогресса.

Проблема сравнения занимает людей на протяжении всей человеческой истории. В быденном языке бытует множество выражений, указывающих на неправомерность сравнения неадекватных вещей типа: «Сравнил хрен с пальцем!» и т. д. Стало быть, нам необходимо ввести некие критерии сравнимости, правомерности сравнения в интересующей нас области — в сфере художественной культуры.

Общее соображение в этой связи сводится к тому, что сравнивать можно только родственные явления, предметы одного ряда. Как это общее требование можно интерпретировать применительно к искусству? Здесь мы сталкиваемся с явлениями разного порядка: культура (приобщенность к разным видам и типам искусства, эстетическая компетентность) отдельного человека — культура социальных групп (субкультур) — культура конкретного этноса — культура многонационального государства — культура населения географического региона — глобальная культура. На каждом этапе такой иерархии, теоретически говоря, можно попытаться провести сравнение, в том числе в терминах «лучше — хуже». Потому что каждый из названных этажей содержит однопорядковые явления, которые правомерно сопоставлять. Посмотрим, насколько это реализуемо на практике.

Что касается глобальной культуры, то если ее рассматривать в целом, то ее не с чем сравнивать. Так что проблема сравнения применительно к глобальной культуре не стоит.

Культуру народов, населяющих различные географические регионы, как и культуру государств и отдельных этносов, нельзя сравнивать по причинам, приведенным выше во втором постулате, который запрещает нам сравнивать культуры разных народов. Об опасности национального культуроцентризма предупреждает нас и патриарх современной театральной режиссуры Питер Брук, чье мнение вынесено в эпиграф этой статьи. Африканская скульптура и ритм, арабский орнамент, восточная скульптура и архитектура — эти и многие другие факты искусства иных народов в разные времена открывали для себя представители европейской культуры и, естественно, их классифицировали и оценивали — с позиций собственной культуры. Для этого они позиционировали инокультурные факты в своем культурном поле и, сопоставляя их с фактами аналогичных видов собственного искусства, выносили им оценки. Что в результате получалось? Иногда европейцы открывали для себя новые художественные миры, как это случилось с африканской пластикой в начале XX века. Иногда адаптировали и получался афро-североамериканский джаз. Иногда дело ограничивалось попытками научно-безоценочного описания.

Так что же в культуре мы можем сопоставлять? Очевидно, что только равнопорядковые величины. То есть культурные образования, вырастающие из общего корня, имеющие общий генезис, основанные на сходных постулатах. Этим требованиям, в частности, казалось бы, отвечают, например, культуры европейских народов, основанные на христианских постулатах и общей истории — античность, Средневековье, Возрождение. То есть можно предположить,

что культуры европейских народов вполне сопоставимые величины, тем более что на протяжении истории они постоянно между собой контактировали и взаимодействовали. Между тем известно, что одни европейские культуры в определенные периоды истории переживали всплеск, например, театрального искусства, живописи или литературы, а другие культуры отличились в этих или других видах искусства в иные периоды своей истории. Правда, независимо от историко-культурных сопоставлений достаточно абсурдным выглядит вопрос: что лучше (прогрессивней) — фламандская или английская живопись соответствующей эпохи? Ибо и та, и другая, как и неназванные здесь третьи и четвертые национальные художественные школы отражали оригинальное видение мира соответствующих народов, которое сложилось в процессе исторической эволюции соответствующего социума. Именно в этом своеобразии и состоит их вклад в историю европейского и мирового искусства. Достаточно вспомнить европейскую литературу или живопись Возрождения или Нового времени. А разворачивающаяся сегодня глобализация культуры учит нас ценить и бережно лелеять национальное своеобразие видения мира, присущее разным национальным культурами и отраженное в их искусстве. Так что сравнения здесь, особенно с оценочными оттенками, вряд ли правомерны.

Тем более сомнительна возможность сравнивать, например, культуры христианских и мусульманских регионов и стран, а их обеих, допустим, с африканской культурой. Так что нам остается только согласиться с утверждением, что сравнения возможны только в пределах конкретной культуры. Видимо, можно сравнивать (по соответствующим параметрам) только субкультуры, выросшие из общего ядра. Можно сравнивать и культурный потенциал отдельных людей — представителей соответствующих субкультур.

Итак, поговорим о параметрах и шкалах. Искусство, как мы уже договорились, — это способ передачи духовной информации, непременно «упакованной» в некую художественную форму, от одного человека (художника) к другим людям (аудитории). Стало быть, мы здесь имеем дело с неким содержанием, которое в искусстве часто не главное, воплощенным в художественной форме, т. е. передаваемым при помощи художественно-образного языка, который, как можно предположить, и есть основа искусства. Очевидно, что содержание художественного сообщения может быть различным. В принципе, оно может транслироваться различными способами. А содержанием искусства оно становится только благодаря художественной форме.

Таким образом, одну из шкал оценки мы можем связать с характером художественного послания. Оно, это послание, может содержать результаты переживания художником неких философских проблем бытия. Например, ощущение бренности земного существования, трагичности мироустройства и т. д. А может содержание сводиться к подмеченным художником комическим жизненным парадоксам или к чему угодно иному. Ибо известно, что содержанием искусства может стать любой аспект существования человека в этом мире. Именно эти содержательные различия обуславливали в истории искусства его разделение на высокое (а, значит, лучшее) и низкое, т. е. вульгарное. А поскольку эти содержательные различия часто связаны с жанрами художественных произведений, то аналогичные оценки переносились и на них. Так, например, во времена классицизма в драматургической литературе трагедия считалась высоким жанром и соответственно

трагедия в сценическом искусстве в табеле о рангах доминировала над комедией — жанром низким.

Понятно, что жанровые различия, помимо неодинаковых их возможностей вмещать в себя духовные смыслы, всегда связаны с использованием при их создании художественно-образным языком. Так, те духовные смыслы, выражение которых доступно симфоническим жанрам, принципиально недоступны, например, городскому романсу, исполняемому под три гитарных аккорда. Романная форма способна вместить более емкое и сложное содержание, чем новелла. Другое дело, что любое произведение искусства может быть создано автором талантливым и заурядным, так же могут отличаться и исполнители.

Итак, хотя мы в наших эстетических воззрениях уже далеко ушли от догм классицизма с его табелем о рангах в искусстве, все же мы и сегодня дифференцированно относимся к жанрово-тематической стороне произведений искусства, что позволяет высказать гипотезу о возможности построения соответствующей оценочной шкалы. И безусловно, существует и применяется на практике в различных конкурсах шкала, измеряющая уровень таланта автора или исполнителя. Она, эта шкала, распадается на два аспекта — технику и художественность, артистизм. Особенно это очевидно в исполнительских искусствах. Здесь техника — это степень владения своей профессией (например, музыкальным инструментом). И в этом пункте у экспертов не могут возникнуть разногласия. Что же касается собственно артистизма (трактовки), то именно в этом пункте доминирует субъективное, вкусовое начало. Поэтому любые оценщики этой стороны всегда правы, здесь всякий эксперт имеет право на свою точку зрения. Такими шкалами пользуются эксперты — члены различных жюри, определяющие лучшего автора, лучший фильм или спектакль, лучшего исполнителя и т. д. Это — один, сравнительно простой и очевидный аспект проблемы сравнения в искусстве. Ибо здесь оцениваются заведомо однопорядковые художественные явления — фильмы, спектакли, исполнители, литературные произведения и т. д.

Более сложен другой аспект, связанный с тем, что представители различных субкультур тяготеют к различным видам, жанрам и типам искусства, в которых отражается именно их картина мира. Так, молодежь не жалуется на искусство, привлекательное для людей старшего поколения, и наоборот. Очевидно, что академики и прочие интеллектуалы любят иное искусство, нежели домохозяйки, дальневосточные рыбаки или представители криминальных кругов. Понятно, что «свое» искусство для представителей любой субкультуры оценивается как самое высокое. И они по-своему правы, ибо выше постулировалось, что зритель (слушатель, читатель) всегда прав своей субъективной правотой в отсутствие объективной оценки. Но тут нам придется все же прибегнуть к оценкам специалистов-экспертов. При всем возможном разбросе их субъективных оценок конкретных произведений искусства все эксперты сойдутся на утверждении, что, например, симфония Моцарта или Бетховена духовно несоизмеримо богаче, чем блатная песня, исполняемая под не очень умелую гитару. То есть мы в определенных пределах можем выстраивать субкультуры, повторяя, выросшие из общего ядра, по шкале духовного богатства (богатства заключенных в них смыслов) и эстетической значимости.

И наконец, третий аспект проблемы сравнения. Если мы можем выстраивать иерархию искусства различных субкультур, то мы тогда можем выстраивать в аналогичную иерархию и

потребителей этого искусства — представителей различных субкультур. Для этого нужно возвратиться к термину К. Прибрама «эстетическая компетентность». Как уже было сказано, по этому признаку можно составить шкалу, расположив на ней реальных представителей как различных субкультур, так и членов конкретной субкультуры. Подобными шкалами пользуются и современные социологи искусства, вводя в обращение понятие «культурный потенциал» человека» (Ю. У. Фохт-Бабушкин). И подобное различие издавна существовало в обыденном сознании: люди всегда пользовались оценкой «культурный человек — некультурный человек», человек более или менее культурный, о чем свидетельствует как его поведение, так и эстетические пристрастия. Так что для сравнений в культуре существует достаточно широкое поле.

5. О прогрессе в художественной культуре

Путь от амебы к человеку казался философам очевидным прогрессом — хотя неизвестно, согласилась бы с этим мнением амеба.

Бертран Рассел

Прогресса нет. И хорошо, что нет.

И. Бродский

Сперва разберемся, какой смысл вкладывается сегодня в понятие «прогресс». «Социологический энциклопедический словарь» трактует его следующим образом.

«Прогресс (от лат. *progressus* — движение вперед, успех).

1. Тип, направление развития, для которого характерен переход от низшего к высшему, от менее к более совершенному.

2. Успех, достигнутый по сравнению с прошлым». А поскольку художественная жизнь — есть один из аспектов жизни социальной, обратимся к соответствующему понятию — «прогресс социальный».

В том же источнике он трактуется как:

«1. Восхождение к более сложным формам общественной жизни.

2. Изменение в социальных отношениях, которое ведет к более полному равенству, росту социальной свободы и социальной справедливости»³¹.

Не будем здесь обсуждать попытку автора этой словарной статьи объяснить понятие «социальный прогресс» через весьма дискуссионные понятия «успех», «равенство», «свобода» и «справедливость». Более того, в свете синергетического подхода, предполагающего рождение порядка (сложности) из хаоса, можно поставить под вопрос и утверждение о прогрессе как «усложнении» форм. Однако не станем ввязываться в подобные дискуссии, но попытаемся на базе приведенных словарных утверждений сконструировать пригодное для наших целей определение прогресса.

Видимо, в этой связи нам достаточно констатировать, что в самом общем виде прогресс означает совершенствование адаптационных способностей системы к изменениям окружающей среды. Это определение, как представляется, хорошо описывает прогресс культуры

³¹ Социологический энциклопедический словарь. М., 1995. С. 267–268.

как адаптационного механизма в целом, причем на самых разных уровнях — от некоего социума до конкретного человека. Ибо известно, что повышение уровня культуры личности обуславливает расширение спектра возможных реакций человека на вызовы социальной среды, что делает такую реакцию более адекватной вызову. А применительно к искусству прогресс может означать совершенствование способности автора воплощать в художественном произведении свое отношение к образу меняющегося мира и соответственно совершенствование способности аудитории искусства воспринимать все более сложные смыслы художественных посланий.

В свете такой постановки вопроса, прав ли Нобелевский лауреат, вложивший в уста своего персонажа Плиния Старшего заявление, что «прогресса нет»? Очевидно, что не прав! Но вместе с тем утверждение о наличии прогресса нуждается в доказательстве, причем в двух аспектах. Во-первых, поскольку прогресс — это процесс, нужно посмотреть, как сегодняшнее состояние системы (художественной культуры того или иного сообщества или эстетической компетентности конкретного человека) отличается от вчерашнего. Другими словами, в соответствии со сформулированным выше определением нужно выявить направление эволюции культуры в целом. Если адаптационные возможности культуры улучшаются, совершенствуются, отвечая на вызовы среды, то прогресс налицо. Искусство же как подсистема культуры отражает эволюцию картины мира человека в меняющемся мире. Поэтому прогресс культуры в целом соответственно отражается и в искусстве соответствующего социума. Хотя здесь не следует забывать гегелевский закон несинхронности развития общества и его искусства.

То же можно сказать и о приобщении человека к культуре и о эволюции его способности воспринимать все более сложные духовные смыслы. Здесь нам проще, потому что социологи искусства уже научились измерять эти феномены, например, в рамках концепции «художественного потенциала личности». А применительно к социальным общностям этот эволюционный процесс многократно иллюстрирует история культуры и художественной культуры, в частности, показывающая, как в разные времена вместе с формированием разных этносов их культура рождалась, достигала расцвета своих потенциальных возможностей, а потом старела и умирала, а ее носители растворялись среди других народов и усваивали их культуру, о чем справедливо писал О. Шпенглер.

В этой связи возникает вопрос: могут ли в условиях стихийной глобализации сохраниться традиционные культуры народов? Ответ очевиден — скорее всего, нет. Разве что если культура замкнется в себе, впад в изоляцию, которая неизбежно приведет ее к стагнации, а затем к гибели. Ибо такое состояние — смерть для культуры. Она, как велосипедист, который не может остановиться, жива только динамикой творческой жизни, предполагающей не только функционирование в своем ареале, но и контакты с иными культурами. Другим следствием самоизоляции культуры является ее архаизация, что делает культуру бессильной перед вызовами современности. Ведь любая система, чтобы сохранять жизнеспособность и динамичность, как утверждает теория, должна быть открытой для взаимодействия через обмен со средой информацией, веществом и энергией. Если же она отгораживается от внешних воздействий и замыкается в самой себе, то она обречена на бесплодие и гибель. Вместе с тем человечество, понимая ограниченность

своих возможностей сохранить культуры малых народов или культуры прошедших времен в живом виде, сохраняет их в музейных формах, что есть определенный выход из положения, а потому несомненное благо.

В последние годы высказываются сомнения в том, удастся ли народам сохранять свое культурное своеобразие в современных условиях, не исчезают ли, подвергаясь эрозии в условиях нарастающей стандартизации образа жизни, многие особенности национальных культур. Утверждается, что в отличие от адаптации продуктов — кока-колы, жевательной резинки, джинсов и т. д. — всякое взаимодействие в сфере культуры явление отнюдь небезобидное, поскольку оно способно затрагивать жизненно важные фрагменты национальной картины мира. А художественные образы через границы и таможи легко проникают в ядро национальной культуры, постепенно подвергая его непредсказуемым изменениям.

Известно, что все культуры можно разделить на донорские и реципиентные, что позволяет с высокой вероятностью предсказать возможные последствия межкультурного контакта. В частности, при взаимодействии равносильных культур происходит так называемая аккультурация, когда обе стороны в равной мере усваивают элементы культуры друг друга. И тогда картины мира обоих взаимодействующих этносов, в определенной мере видоизменяясь, все же сохраняют свои национально своеобразные черты. Каналами, по которым происходит аккультурация, служат электронные СМИ, миграция, туризм, деятельность миссионеров, торговля, научные контакты, обмен специалистами и др. Так что аккультурация представляет собой адаптацию человека к чужой культуре без отказа от своей собственной, овладение человеком ценностями иной культуры без утраты ценностей своей собственной культуры. Поэтому взаимодействующие культуры не теряют своей самобытности.

Но межкультурное взаимодействие может развиваться и по не столь благополучному сценарию. Дело в том, что может найтись более сильная и агрессивная (доминантная) культура, которая в условиях межэтнического контакта способна вызвать в другой культуре радикальные изменения. При таком взаимодействии базовые элементы картины мира более слабой культуры могут полностью или частично заместиться фрагментами картины мира доминантного этноса. Такой культурный контакт может привести к полной культурной ассимиляции одной нации другой, к слиянию одного народа с другим с полной утратой одним из них своей картины мира и, следовательно, своего национального самосознания, ценностных ориентаций, традиций, обычаев, религии и языка. Подобную угрозу ощущают сегодня не только так называемые малые народы, но даже и крупные этносы, в том числе имеющие собственную государственность, — такие, например, как Франция, Италия, Нидерланды, Дания и др.

Но времена социального дарвинизма, когда культуры взаимодействовали стихийно, по-видимому, уже миновали. Глобализационные процессы в культуре все более настоятельно ставят перед человечеством задачу сохранения многообразия культур. А на этот вызов может быть только один ответ — сознательное, рациональное управление культурными процессами в глобальном масштабе. Примерно так, как постепенно складывается система регулирования мирового рынка.

Зачем нужно сохранять культурное разнообразие? Прежде всего потому, что все они самодостаточны и в своей совокупности составляют культурный генофонд человечества. Поэтому, как это было сказано выше, само их существование является их оправданием, и, следовательно, все культуры по приведенным выше мотивам одинаково прогрессивны.

А как же нам оценивать культуры так называемых слаборазвитых народов? Для ответа на этот вопрос представьте себе в африканских джунглях университетского (очень культурно развитого!) профессора. И оцените его шансы на выживание в той среде.

Второй аспект проблемы прогресса связан с поисками его в самом искусстве. Выше мы связали прогресс с совершенствованием способности художника передавать тонкие нюансы своего отношения к изменяющемуся и усложняющемуся миру, а также с совершенствованием способности аудитории искусства воспринимать усложняющиеся духовные смыслы. Однако при внимательном рассмотрении проблемы легко убедиться в неоперациональности таких определений — действительность в них не вполне укладывается. Потому что, в частности, первая часть приведенного определения исходит из представления о линейном развитии искусства. А в действительности это и так и не так. Например, в реалистическом изобразительном искусстве художники сперва якобы (по мнению примитивно мыслящих экспертов) не умели адекватно передавать зримый образ мира — не умели показать перспективу, отступал от реализма их рисунок. Но художники постепенно совершенствовались эту свою способность, научились реалистически запечатлеть мир и в конце концов докатились до гиперреализма. Все! Дошли до упора. Дальше пути нет. Что же делать? Признать, что развитие искусства остановилось? Да ничего подобного! Просто исчерпала возможность своего развития одна из ветвей дерева мировой изобразительной культуры. И значит, нам нужно вернуться к «стволу» дерева искусства и, будучи обогащенными опытом развития живописного реализма, приступить к выращиванию некоей новой (новых!) ветви. Или вернуться назад и продолжать эксплуатировать наработанный предшественниками богатый арсенал реалистической живописи уже с ориентацией на рынок. Кстати, точно так же стараниями К. Малевича завершил свое развитие супрематизм — «Черным квадратом». После него — тупик, дальше пути нет.

Итак, ветви искусства рождаются, переживают стадию расцвета и постепенно приходят в упадок. Но вечно дерево искусства! Это и есть его подлинный прогресс. А, например, рассуждения на тему — что прогрессивнее: реализм, сюрреализм или супрематизм, это пустые разговоры, не обеспеченные содержанием.

Но, может быть, можно сравнивать произведения художников, принадлежащих к одному и тому же направлению в искусстве, поскольку для этого можно использовать одну и ту же школу? В литературе, например, с легкой руки российских «революционных демократов» считалось непрогрессивным просто заниматься искусством, литературным творчеством. Эти «прогрессисты» абсолютизировали и выводили на первый план присущую, но далеко не главную задачу искусства — заступничество за «униженных и оскорбленных». Сформировав этот ошибочно-однобокий «аршин», «революционные демократы» даже и самого автора «Униженных и оскорбленных» записали в реакционные писатели, а многих значительно менее талантливых авторов объявили прогрессивными. И такая пропаганда была в ту пору весьма эффективной. Ей поддался и сам Ф. М.

Достоевский. Он высоко ценил Н. А. Некрасова не за его художественный дар, но за его народозаступничество и ставил его выше более талантливых, но политически не ангажированных современников.

Кто выше и прогрессивней в живописи — Айвазовский или Куинджи? Шишкин или Васильев? Репин, Федотов или Маковский? С точки зрения В. Белинского и его единомышленников, «Бурлаки на Волге» — несомненный шедевр. Потому что этой картиной художник вроде протестовал против социальной несправедливости. Хотя неясно, чем профессия бурлака была хуже многих других профессий, связанных с физическим трудом. Оценивать же подобные факты искусства с позиций художественности было труднее — не было убедительной шкалы для оценки этого фактора. А значит, не было технических возможностей для оценки самого искусства.

Здесь мы можем вернуться к приведенному выше определению и признать его определенную резонантность. Потому что, банально говоря, в искусстве все дело в таланте. А талант — это и есть способность в художественном произведении передать самые тонкие и индивидуально своеобразные духовные смыслы. Так что кто талантливее, тот и прогрессивнее. В том числе и потому, что его вклад в национальное и мировое искусство значительно выше, чем вклад художника неталантливого.

А что касается прогресса художественной компетентности аудитории, то здесь он очевиден. Попробуйте, например, пересмотреть художественный фильм, который приводил вас в восторг в юные годы. Сегодня он вам покажется в лучшем случае милым анахронизмом. То же можно сказать и о зафиксированных на пленке великих театральных спектаклях прошлого. Например, записанный на пленку знаменитый монолог В. Качалова из «Братьев Карамазовых» сегодня воспринимается как ходульная декламация. А для современников это был гениальный факт сценического искусства. Потому что с течением времени изменялась окружающая действительность, совершенствовалось отражающее ее искусство, и в результате вырос так называемый массовый художественный вкус. Эта категория находится в постоянном движении и растет вместе с поступательной эволюцией искусства.

И еще один аргумент. Часто случается, что то искусство, которое при его создании было элитарным потому, что воспринимать его были способны только весьма подготовленные читатели, зрители, слушатели, с течением времени становится общепризнанным, потому что массовый художественный вкус поднялся на тот уровень, который обеспечивает возможность восприятия шедевров. Так, произведения П. И. Чайковского при жизни автора выглядели нарушением общепризнанных правил. Сегодня его творения легко воспринимает массовая аудитория. Полагаю, что через какое-то время творчество А. Г. Шнитке и других современных композиторов, замеченных и отмеченных экспертами-специалистами, тоже станет доступным массовой аудитории.

Итак, очевидно, что персонаж И. Бродского не прав. Все-таки прогресс есть! И хорошо, что есть!

*V. S. Zhidkov***'Our' and 'Alien' Culture: Which One is Better and More Progressive?**

This paper concerns the issues of comparing cultures. Comparison is habitual for a man but there are no objective grounds for comparison. The subject of comparison is always subjectively right.

All cultures result from adaptation of different communities to changing realities of their lives. And the very fact that the existing cultures and their agents survived testifies to these cultures' having been satisfactory for the needs of adaptation. That's why one cannot say whether a culture is better than another culture. Culture of any ethnos is mosaic in its structure consisting of different sub-cultures that are based on the common core of culture of the given community. According to the author's opinion, comparison can be made between phenomena on corresponding levels of different cultures. He accepts progress as the increment of ways in which the system of culture is able to accept challenges.

КУЛЬТУРА И ВРЕМЯ

Суть проблемы соотношения культуры и времени состоит во влиянии культурных изменений на изменение социального времени и обратно — изменений общества на время в культуре. История культуры расположена не только в пространстве, но и во времени. До сих пор это время протекало линейно, позволяя экстраполировать будущее из настоящего. Будущее казалось ясным из настоящего. Прошлое чаще всего рассматривалось как уже ушедшее. Христианское восприятие будущего, как направленного в вечность, секуляризировалось в простую схему предвидимого будущего. Сегодня происходит дальнейшее изменение социального времени: его протяженность, долгосрочность заменяется быстрой акселерацией, краткосрочностью, неодновременностью развития при одновременности событий в становящемся глобальным мире.

Как отмечает А. И. Фурсов, «физические, исторические объекты, системы отношений развиваются из прошлого в будущее. Однако культурно-историческое, социокультурное направление развития, направление исторического, а не „физического“ („физикалистского“) времени зависит от историко-культурной интерпретации его нахождения в момент старта, в момент социокультурного „Большого взрыва“¹. Такими точками, по его мнению, было время Христа, сворачивающего христианскую хронолинейку в рулон, ведущий к вечности. Время прогресса XVII века, секуляризирующего эту хронолинейку до отношений «настоящее — будущее» с обрывом прошлого. Это — западное время прогресса и время тех стран, которые последовали за Западом в своем развитии.

Сегодняшняя точка «Большого взрыва» — глобализация, когда капитализм распространился по всему миру и Запад перестает быть образцом развития. Это по-прежнему время неравномерного развития, но жесткой взаимосвязи и взаимозависимости мира, время нелинейное именно из-за того, что значимость культурного фактора вырастает и вытесняет социальный аспект.

Сегодня много говорится о конце трансцендентного (Ю. Хабермас), о конце социального (Ж. Бодрийар), конце истории (линейного времени), конце политического, но никто еще не сказал о конце культурного.

Время предстает как культурная универсалия, категория культуры. Как отмечает В. С. Степин, «Если в культуре не сложилась категориальная система, соответствующая новому типу объектов, то последние будут восприниматься через неадекватную сетку категорий, что не позволит науке раскрыть их существенные характеристики»². По Степину, культура задает надбиологические программы человеческой жизнедеятельности, основания культуры определяют тип общества на каждой конкретной стадии его исторического развития, они составляют мировоззрение соответствующей исторической эпохи. Категории культуры, или

¹ Фурсов А. И. Операция «Прогресс» // Космополис. 2003–2004, № 4. С. 19.

² Степин В. С. Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция. М., 2000. С. 263.

мировоззренческие универсалии включают в себя понятия о пространстве, времени, движении, вещи и др. В каждой культуре складывается специфический строй сознания, где эти и другие универсалии обретают как общий, так и специфический вид.

На тот факт, что именно культура производит универсалию времени, указывают не только философы, но и историки, социологи, экономисты и поэты. На это обращают внимание историк И. М. Савельева и экономист А. В. Полетаев в совместной книге «История и время» (М., 1997). Их книга по существу является огромным справочником интерпретации времени в истории философии и науки. Они цитируют совместную статью выдающихся социологов П. Сорокина и Р. Мертона, в которой выделены два вида времени — астрономическое (календарное время) и социокультурное время, заключающее в себе социокультурный смысл. П. Сорокин увидел в социокультурном времени следующие черты: оно измеряет одни социокультурные явления другими; оно неравномерно в рамках каждой социальной группы и различных групп; оно не является бесконечно делимым; оно имеет качественный характер; его течение преобразует общество.

Сегодня происходят социокультурные изменения по многим азимутам. Глобализация, объединяя мир экономически и информационно, утверждая единые формы культуры и жизни (образование, спорт, СМИ, моду, туризм), тем не менее сталкивается с сопротивлением локальных культур унификации ценностей. Исламское сопротивление глобализации приобрело системный характер, противопоставляющий глобализации на западных основаниях свой вариант глобализации на основе исламских ценностей. Наибольшее глобальное распространение получает массовая культура. Весь мир находится в состоянии трансформаций, итог которых не вполне определен. Запад движется к постиндустриальному обществу, Азия — к индустриальному, посткоммунистический мир до конца не определил цели своего развития. На пути всех этих изменений лежит множество новых проблем. Социолог И. Валлерстайн характеризует эту ситуацию как «конец знакомого мира», назвав так свою известную книгу. Изменения настолько велики, что сегодня начинают казаться неправильными многие прежние выдающиеся объяснения, в частности теория капитализма в варианте К. Маркса и в варианте М. Вебера, теории модернизации, психологические теории и др.

Это происходит в ситуации ценностных сдвигов, которые тоже не до конца оформлены, смешаны, иногда доходят до состояния аномии. В результате долговременность планов, предвидений, ожиданий уступает место краткосрочности, сиюминутности.

Наблюдается «большая вариация временного горизонта социально ожидаемой длительности... фундаментальная эволюция темпоральности...»³, отмечает Х.-Г. Броуз, подчеркивая, что изменение времени — продукт ценностных изменений, утраты смысла, тоски и потери целей. Будущее, по его мнению, теряет открытость, перестает быть оплотом возможностей и становится складом рисков и неопределенностей. Теряет релевантность концепция прогресса. Время настолько быстро изменяется и проекты настолько краткосрочны, что появляется контркультура медленных изменений. В результате усиливаются противоречия медленного — ускоренного, одновременного — разновременного, равномерного и неравномерного,

³ Brose H.-G. An Introduction towards a Culture of Non-Simultaneity? // Time and Society. L., 2004. Vol. 13, № 1. P. 5.

акселерации и стагнации, ускорения и замедления, инновации и традиции. Отрицается любой результат, кроме успеха. Гибнет старая трудовая этика, основанная на идеале самодисциплины и долговременности. Отвергаются традиции, связывающие культуру посредством памяти с прошлым и создающие возможности трансляции культуры.

Но все же остается шанс на удержание культурных ценностей и смыслов, программ человеческой деятельности и отношений, т. к. культура и общество изменяются медленнее, чем техника и экономика. Кроме того, отмеченные противоречия времени становятся такими, в которых надо жить, а потому, как отмечает Броуз, к ним надо изменить отношение, пытаясь найти если не компромисс между ними, то синергию (совокупную энергию, взаимность). Именно культуре принадлежат функции осуществления этого процесса за счет своих способностей к медленному изменению и наследованию предшествующих культур. «Перевод развития на краткосрочность, акселерацию и мимолетность именно в культуре вызывает замешательство и затруднения. Именно в культуре имеются примеры социокультурной эволюции, которые связывают вместе ускорение развития с адаптивностью и склонностью культуры к утверждаемой традицией долговременности... Даже в краткосрочных проектах есть сопротивление краткосрочности. Они могут стать быстрыми прототипами медленного». Кроме того, отмечает этот исследователь, краткосрочные культурные системы могут быть восприняты как укорененные в сегодняшнем дне в отличие от тех, которые укоренены в прошлом и ориентированы на долговременность как горизонт. Социокультурное восприятие времени может быть понято как перспектива наблюдения за изменениями в обществе. Изменения времени таковы, что понятия о нем, такие как «момент», «событие», «изменение» и даже «долговременность», отличаются от «времени вечности», «старого против нового», «прежде и теперь». Сама культура осуществляет «менеджмент разрыва с культурой»⁴.

Синергия противоречий времени сегодня раскрывается Валлерстайном в упомянутой работе. Он прибегает к парадоксу: «Изменения бесконечны. Ничего не меняется», смысл которого состоит в утверждении, что история уже знала радикальные изменения, ускорение времени. Ни одно из утверждений приведенного парадокса не является истинным. Нельзя дважды войти в одну реку. Существует «стрела времени», в соответствии с которой исторические системы проходят фазы развития: генезис, структура и упадок. Гибель возникает тогда, когда историческая система, например, феодализм не может более приспособиться к новым условиям. Колеблясь, система возвращается в равновесное состояние. Это сопровождается ее историей вплоть до гибели. Но то, что ученый характеризует как долгосрочные тенденции, — это, по существу, векторы, выводящие систему из базисного состояния равновесия. Валлерстайн, пытаясь найти синергию противоречий времени и изменению, смягчает прежние утверждения о неизбежности прогресса, говоря о его возможности, побуждает поместить кажущиеся невероятными изменения сегодняшнего дня в контекст изменений человеческого общества на протяжении его истории.

Такое разделение макро- и микромасштаба истории, макро- и микромасштаба времени, признание возможной гибели делают историю социальных систем подобной истории человека. И потому Валлерстайн пишет: «Сегодня, как и в другие моменты упадка исторических

⁴ Brose H.-G. Op. cit. P. 11, 14, 22.

систем, мы стоим перед историческим выбором, на окончательный итог которого может реально повлиять наш личный и коллективный вклад. Однако сегодняшний выбор в одном отношении отличается от предыдущих. Это первый выбор, в который вовлечен весь мир, поскольку историческая система, в который мы живем, впервые охватывает всю планету. Исторический выбор — это моральный выбор, но рациональный анализ... может сделать его осмысленным и, таким образом, определить нашу моральную и интеллектуальную ответственность. Я умеренно оптимистичен, полагая, что мы с достоинством примем этот вызов»⁵.

Принять его для культуролога — значит не отказаться от поисков смыслов, без которых исчезает время или становится только краткосрочным.

T. F. Kuznetsova

Culture and Time

The essence of the problem of correlation of culture and time is in influence of cultural changes upon change in social time, and changes in the society upon change in culture. Nowadays important transformations of social time are taking place: its extension, duration is replaced by fast acceleration, by shortness, non-simultaneousness of development in the emerging global world. The “big bang” of globalization contributes to the formation of time, as the meaning of the cultural factor is growing and ousting the social aspect. Processing rationally the existing historical situation, accepting it means for a specialist in cultural studies not to give up the search for meaning, without which time disappears and becomes only short-term.

⁵ Валлерстайн И. Конец знакомого мира. М., 2004. С. 181–183.

ВРЕМЯ КАК КОД КУЛЬТУРЫ

Если все феномены культуры рассмотреть как факты коммуникации, как сообщения, то понять их можно лишь в соотношении с кодом, потому что связь знаковых систем с отражаемой ими реальностью не является непосредственной. Код обнаруживается тогда, когда различные феномены сравниваются между собой и сводятся в единую систему. Поэтому код строится как система смысловозначимых признаков.

Необходимость в культурном коде возникает тогда, когда происходит переход от мира сигналов к миру смысла. Мир сигналов — это мир дискретных единиц, рассчитываемых в битах информации, а мир смысла — это те значащие формы, которые организуют связь человека с миром идей, образов и ценностей данной культуры. И если в пределах формализованных языков под кодом можно понимать то, благодаря чему определенное означающее (значение, понятие, концепт) соотносится с определенным означаемым (денотатом, референтом), то в языках культуры код — это то, что позволяет понять преобразование значения в смысл. Код — это модель правила формирования ряда конкретных сообщений. Сообщение, культурный текст могут открываться разным прочтениям в зависимости от используемого кода. Код позволяет проникнуть на смысловой уровень культуры, без знания кода культурный текст окажется закрытым, непонятным.

Всю культуру можно представить как систему кодов, через которые передается информация о способах социальной жизни и ценностях определенной культуры. В этой информации в свернутом виде задана ритмика деятельности предыдущих поколений, которая может быть отброшена, а может быть и использована. Поэтому время в культуре — это прежде всего передача определенных ритмов и последовательности действий, ориентация на определенный модус времени, превалирующий в данной культуре и выражающий иерархию ценностей в ней. Во всех культурах человек боялся или обожествлял время, придавая ему самые разные формы: луча, пронизывающего тьму; стрелы, летящей из прошлого в будущее; спирали. Чаще всего время передавалось числом, но иногда, как у орфиков и кельтов, оно представлялось звуком или музыкой. Так, кельтский бог Дагда своей игрой на живой арфе — дубе вызывал различные времена года. Поскольку категории «время» невозможно подобрать однозначный чувственный денотат, следует вычленивать те социальные образования, которые навязывают обществу определенную последовательность действий, определенный строй мыслей, выражая тем самым время данной культуры.

Время как последовательность действий, предписанных традицией, передавалось через имя (в архаическом обществе) или через схемы технологий (в позднейших обществах). Однако если имя стоит над временем и выражает непрерывность традиции, опыта, способа деятельности, то через смену поколений осуществляется прерыв этой непрерывности. М. К. Петров отмечает: «Имя выступает вневременной непрерывностью, концентратором и контейнером информации об обязанностях и поступках всех предшествующих носителей имени в различном комплексе ситуаций, т. е. чем-то очень близким к современному

пониманию текста — к инструкции, например, или книге. В момент посвящения текст этот отчужден в память старейшин и уже на этом этапе неизбежно испытывает ряд трансформаций, обеспечивающих более или менее конъюнктурную переоценку имени от нужд момента и от наличных обстоятельств жизни племени. Такого же типа трансформирующий сдвиг неизбежен и в момент передачи информации новому носителю, который воспринимает информацию через призму личного опыта, возникшую в процессе его жизни¹. Эти моменты передачи информации, чреватые ее искажением, трансформацией (а то и полной утратой) и создают рисунок времени, поскольку новый носитель имени может создать новое событие. Смена поколений идет достаточно быстро, а выполнение поколением социально значимых ролей и того быстрее и соответственно возрастает подвижность качества, темпы его накопления и дренажа². Само понятие «поколение» есть понятие временное. Под поколением понимают социально-возрастную категорию, обозначающую совокупность людей, возраст которых помещается в некотором хронологическом интервале. Но выделенная группа не застывает в одном положении, а передвигается вдоль этой временной шкалы. Само хронологическое время отодвигается на 2-й план, а на 1-й выходят качественные критерии, которые также подвижны и, естественно, социально обусловлены (как-то: срок физического созревания юношества, средний возраст вступления в брак, время начала трудовой жизни, общность целей, ценностей, образа жизни). Эти критерии различны в разных культурах и на протяжении одной и той же культуры. Благодаря сосуществованию поколений в один и тот же момент индивид, живя «настоящим» своего поколения, заглядывает в «прошлое» и в «будущее» через «настоящее» последующего и предшествующего поколений. Таким образом, в поколении проступает возможность для времени существовать в трех измерениях: прошлого, настоящего и будущего.

Жизнь поколения в связи с этим может быть рассмотрена как плоскость, пересекающаяся с временными плоскостями других поколений. В точках пересечения происходит «подлаживание» временных параметров жизни одного поколения к другим: темпы работы, распорядок дня, сезонные предпочтения и увлечения, скорости передвижения (от улицы до карьеры) — все это «задается» тем поколением, которое является в данный исторический момент собственником времени общества. Мы хотим подчеркнуть, что «поколение» как временное понятие может быть рассмотрено как поле, в котором разворачивается превращение социальных времен. Такое понимание исходит из объективной заданности социального времени (его ритм обусловлен технологическими особенностями прежде всего материального производства). Но поскольку время всегда переживается, это дополняет к его измерениям еще одно. Более того: благодаря сосуществованию поколений в один и тот же момент индивид, живя «настоящим» своего поколения, заглядывает (использует) в «прошлое» и в «будущее» через «настоящее» последующего и предшествующего поколений. Сама смена поколений выступает как прерыв линии сохранения культуры и ее обновления.

Третья функция времени определяется тем значением, которое приписывается его определенным моментам. У истоков такого понимания времени в культуре стоят Э. Кассирер,

¹ Петров М. К. Указ. соч. С. 19.

² Там же. С. 21.

П. Сорокин, Р. Мертон. Именно Э. Кассирер подчеркнул, что человек не может существовать, не выражая себя в таких великих формах социальной жизни, как язык, религия, искусство, политические институты. Для этого он создает символы: вербальные и религиозные, образы мифологические и художественные. Но, выражая себя через символы, он погружается в мир непостоянства значений. Сорокин и Мертон подчеркивали, что смысл событию придает его временное оформление, что знание специфических периодов зависит от значения, приписываемого им. Понятие качественного времени они считают важным не только для примитивных обществ, но и для современных индустриальных государств. Они утверждали, что социальное время является качественным, а не только чисто количественным, что чувство времени возникает из верований и обычаев, общих для той или иной группы. Сорокин и Мертон подчеркивали важность аналитических различий между социальным временем и астрономическим временем: первое является выражением изменения или движения социальных явлений в терминах других социальных явлений, взятых как точка отсчета³.

Сорокин отмечает, что в обществе, живущем по часовому времени, отрезки социального времени не выделяются и не фиксируются даже тогда, когда это целесообразно. В результате часовое время накладывается на большинство формальных человеческих действий, что приводит к навязыванию механического измерения человеческой деятельности (работа, сон, любовь, еда). Сорокин исследует такие структурные черты времени, как синхронность и порядок, ритм и фазы, периодичность и темп, подчеркивает распространенность двухфазного и даже трехфазного ритма. Впервые операция приписывания моментам времени определенных значений была осуществлена в мифе. Миф был наглядным временем и судьбой для его носителей, поскольку воплощал в себе календарь, социальную память и осуществлял проекцию в будущее. В мифе закладываются три темпорально-смысловые структуры: вечность (абсолютные ценности), время — длительность («часы») и время — деятельность (судьба). Все они становятся в дальнейшем смыслообразующим фактором жизни личности. Содержательное же их наполнение будет меняться в зависимости от исторической ситуации и субъекта ценностей.

Четвертая функция времени определяется тем, что представление о времени является ключевым в категориальной сетке мышления и в модели мира, выстраиваемой каждой культурой. «Каждый народ и всякая эпоха обладают своим типом души, т. е. сетью с определенными по размеру и конфигурации ячейками, которые задают близость одним истинам и неискоренимую неспособность к достижению других»⁴. Это в полной мере относится к категории времени, роль которой в категориальной сети того или иного типа мышления, а также в «типах душ» весьма значительна. Историки культуры предоставляют богатый материал, свидетельствующий о том, что в рамках каждой культуры создается свое «космовидение», под которым понимают представления о пространстве и времени, составляющие структурное и систематическое целое⁵.

³ Sorokin P., Merton R. K. Social Time: A Methodological and Functional Analysis // American Journal of Sociology. 1937, v. 42. № 5. P. 615–629.

⁴ Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., 1991 С. 46.

⁵ Карраско Д. Религии Мезоамерики. Космовидение и ритуальные центры // Религиозные традиции мира: В 2 т. М., 1996. Т. 1. С. 151.

В мезоамериканских религиях время представлялось существующим в трех различных пересекающихся друг с другом плоскостях: это было время человека, время богов и время до существования богов. Это делало жизнь человека значительной, придавало ей невероятную силу. Человек жил во времени, или цикле времен, созданном богами на поверхности земли. Это время отмечалось годичным календарем. Время и пространство рассматривались как переплетение священных сущностей. Ход времени осуществлялся сверхъестественными силами небесного и подземного происхождения, сходящимися на земном уровне. Таким образом, человеческое время и пространство наполнялись священными силами. Существовал и другой временной цикл, предшествующий человеческому времени: время мифов. Это время характеризовалось борьбой богов, похищениями, потерей чести, смертью, расчленением. Время мифов влияло на жизнь человека: во-первых, тем, что оно продолжалось и в настоящем времени, а во-вторых, именно во времена мифов появились сверхъестественные существа, вмешивающиеся в повседневную жизнь человека на земле. Третья временная сфера — трансцендентное время богов. Верховный Бог существовал до двух начальных циклов, создав первоструктуру Вселенной и придав ей энергию. Это первичное время богов, когда из хаоса возник мировой порядок, продолжается на небесном уровне.

Все три времени могли входить в соприкосновение друг с другом. Поэтому человеческая жизнь (время и пространство) каждый день загружалась специфической силой и энергией. Лопес Аустин отмечает: «Когда момент человеческого совпадает с одним из вездесущих моментов мифического времени, время человека запечатлевает „отпечаток“ мира богов. Последовательность совпадений двух времен приводит к циклам различных размеров, делая каждый момент человеческого времени местом встречи многообразия божественных сил, совместное действие которых придает ему его особую природу...»⁶ Мезоамериканские календари отмечают и регулируют проникновение этих божественных сил в человеческую жизнь.

Интересно, что ацтеки заметили и оценили важность не столько продолжительности времени, сколько его прерывов. Это выразилось в важнейшем публичном ритуале — празднике «нового огня» или «связывания лет». В этот праздник отмечался проход Плеяд через меридиан один раз в 52 года. Созвездие Плеяд проходит через зенит каждую ночь, но в полночь — только раз в год. Ацтеки же рассматривали только один из пятидесяти двух таких переходов как действительно важный, потому что он означал конец взаимодействия двух различных календарных систем. Этот ритуал включал в себя приношение в жертву вражеского воина как знак обновления всех циклов времени.

Такое же большое значение обновлению космических сил в растениях, животных, человеке и династиях придавалось и в религии майя. У майя один из членов семьи правителя исполнял ритуал кровопускания для того, чтобы привести души предков, богов и время мифов в мир человека с целью придания живой силы растениям, власти правящему вождю или подготовить страну к войне⁷. Важность прерывов времени иллюстрируется и тем фактом, что тексты майя представляют собой в основном исторические описания не только жизни, но и смертей правителей майя.

⁶ Austin, A. L. *The Human Body and Ideology*. Salt Lake City, 1988. P. 65.

⁷ Карраско Д. Религии Мезоамерики. Космовидение и ритуальные центры. Т. 1. С. 155.

То, какой смысл вкладывается в понятие «время» тем или иным народом, той или иной культурой, зависит от многих причин: особенностей жизнедеятельности, стиля мышления, целевой причины («энтелехии» по Аристотелю) каждого народа и его национальной культуры. Но этот смысл — не единственен. Помимо лежащего на поверхности и осознаваемого смысла (отражаемого в науке и в философии) в национальном и культурном мирозерцании присутствуют и смыслы неподозревающиеся, проявляющие себя в иносказаниях, при- сказках, поговорках. Г. Д. Гачев, исследуя национальные образы пространства и времени, выделяет два основных, представленных культурой Франции и физикой Декарта, с одной стороны, и культурой Германии — с другой. Время — *tempus* (лат.). В этимологии его связывают с «тянуть» (лат. *teneo, tendo*, откуда и Декартовы термины *extension* — протяжение и *entendement* — мышление — понимание — внимание. У немцев же мы находим другое понятие времени — как рубленого отрезка: время — срок, а то, что тянется, длится, — это вечность. Потому в «Этимологическом словаре латинского языка» д-ра Алоиза Вальде так характеризуется *tempus*: «*Zeitraum*» («пространство времени» как промежуток, т. е. пустота, зазор между стенами, которые суть что-то; т. е. это — между чем-то, не самостояние. — Г. Г.): «не бесконечно простирающееся время» и потому как временной отрезок⁸.

Формообразующая функция времени в культуре проявляется также в том, что каждая культура самоопределяет себя во времени, создавая свой календарь. Многие религиозно-философские доктрины ставили время в центр своих концептуальных построений, неразрывно связанных с практикой религиозной жизни. В орфических таинствах обожествленному Хроносу придавалась безграничная власть, у персов, в позднем реформированном зороастризме еще большая роль отводилась Зервану — андрогинному принципу «безначального времени», рождающему из своего вселенского лона двух близнецов: Ормузда (Добро) и Аримана (Зло), смертельный поединок между которыми длится до конца времен. Калачакра («Колесо времени») является космической творческой силой в эзотерической буддийской доктрине, с Калачакрой неразрывно связана система тибетского буддийского календаря и летоисчисления. В Древней Индии существовала особая система, называвшаяся Калавада («философия времени»), сблизившаяся позднее с астрономией.

Календарь — это хранитель памяти народной, организатор его соборного сознания. В памяти и ритмах календарей объединяются внешний космос мироздания и внутренний космос человека. Интересно проследить, как хронологическое время (ритмы мироздания) увязывается с определенными смыслами культуры, организуя ритмику социальной и духовной жизни. А. Н. Зелинский рассмотрел эту зависимость на примере христианского календаря.

Люди в своих календарных системах стараются приблизить календарный год к году тропическому, продолжительность которого составляет 365 дней 5 часов 48 минут 47 секунд. Круг Солнца содержит 28 лет. Через 28 лет дни седмицы падают на те же самые числа месяца в юлианском календаре. Равноденствие, согласно христианскому вероисповеданию, есть начало времени при творении. Человек был создан в шестой день творения, в пятницу, в полдень, за 5508 лет до Рождества Христова. Это время Спаситель избирает и временем обновления. С Рождеством Христа, которое было в 20-й год 1977 круга Солнца, на Земле наступило

⁸ Гачев Г. Д. Наука и национальные культуры. Ростов н/Д, 1992. С. 24.

качественно новое время. С момента грехопадения первого человека время протекало в ощущении вечного ожидания грядущего Мессии. С явлением Христа миру центр времени уже лежит не в чаемом будущем, а в совершившемся прошлом.

С распятием Иисуса Христа умер ветхозаветный мир. А с последовавшим за ним Воскресением Христовым родилось новозаветное человечество — христианство. Иисус Христос все те времена, в которые пал сотворенный человек, старался свести воедино для исправления его и устроить обновление природы, для чего необходимо было соединение времен⁹. Поэтому православная церковь через свой церковный календарь, вмещающий в себя совокупность праздников, постов и дней поминовения святых и Пасхалию, реставрирует великие события и подражает высшему смыслу преображения человека и мира. Празднование Пасхи — это подтверждение веры в Воскресение Христово, подтверждение упования и надежды. Пасха для христиан символизирует Воскресение Христово из мертвых. Пасха ветхозаветная совершается иудеями в память об избавлении от египетского рабства. Она была установлена за 1609 лет до Рождества Христова от 14 до 21 числа нисана, месяца авива — марта. Это время символизирует начало времени при творении. Евреи никогда не определяют Пасху ранее 14 марта (по юлианскому календарю). Господь с учениками совершил Ветхую Пасху на сутки раньше — 13 нисана. Это было как предпразднество Его Страданий, а в пятницу Сам Он стал Пасхальным Агнцем. Отсюда и правило: не праздновать Пасху ранее иудейской или вместе с ней¹⁰. А. Н. Зелинский, анализируя древнерусский календарь, показал, как в модели Великого миротворного круга приводятся в единство космический, исторический и литургический аспекты времени¹¹.

Самоорганизовавшаяся и самосознающая себя культура всегда обозначает дату своего рождения, которая сохраняется исторической памятью народа. Для христианской культуры это — дата «Рождества Христова», для буддийской культуры — это дата «нирваны Будды» (544, 486, 480 гг. до н. э. в зависимости от того, какой традиции придерживаться), для мусульманской культуры — бегство Мухаммеда из Мекки в Медину, то есть дата «хиджры» (622 г. н. э.). Это могут быть и другие события, осознающиеся как священные и значимые. И далее направление развития культуры соотносится с веками-событиями, ориентированными на сферу ценностей. Организованной человеческой деятельности придается высший смысл через соотнесение ее ритма с ритмами наиболее значимых событий, носят ли они мифопоэтический или реальный характер. Это делает время главным организующим началом для функционирования самоосознавшей себя культуры.

О роли времени в жизни культуры косвенно свидетельствует тот факт, что любые изменения в календаре связаны либо с упадком традиционной культуры, либо с формированием на ее развалинах новой культурной традиции. Так, в середине XIV в. до н. э. знаменитый фараон-реформатор Эхнатон, насильственно проводя монотеистическую религиозную реформу, сделал попытку изменить литургический календарь Египта. После смерти этого владыки, который процарствовал семнадцать лет, имя его было предано анафеме и стерто почти со

⁹ Слово седьмое о Пасхе. Т. 8. С. 957–958.

¹⁰ О православной Пасхалии и календаре. М., 1991.

¹¹ Зелинский А. Н. Конструктивные принципы древнерусского календаря. М., 1978.

всех каменных изваяний Египта. Вторая попытка реформировать древнеегипетский календарь была предпринята уже Птолемеем III Эвергетом в 238 г. до н. э. Эта реформа должна была на два века опередить знаменитую реформу Юлия Цезаря, однако и она не имела успеха, так как сила традиции была еще достаточно велика. В 167 г. до н. э. правитель Сирии Антиох IV Эпифан, начав гонения на евреев, разграбил Иерусалимский храм и запретил традиционный ветхозаветный календарь. Эти акции вызвали известное восстание Маккавеев, с трудом подавленное преемниками Антиоха¹².

Когда древние сакральные принципы перестали отвечать новым потребностям имперских начал «вечного города», Юлий Цезарь провел календарную реформу (46 г. до н. э.). Эта реформа, по замечанию О. Шпенглера, была «актом эмансипации от античного мироощущения». Как известно, Юлий Цезарь был убит спустя два года после ее проведения. Больше трех веков понадобилось для того, чтобы юлианский календарь обрел свой сакральный смысл. Объединенный с Александрийской пасхалией на Никейском соборе 325 г. н. э., он стал литургическим календарем всего христианского мира. В 1582 г. григорианская реформа разрушила последнее звено, еще связывающее западное и восточное христианство, — единый календарь.

Известна календарная реформа французской революции. Она упразднила эру от «Рождества Христова». Это была попытка радикального перепрограммирования коллективного сознания целой нации и полного разрыва с тысячелетней культурной традицией. Республиканский календарь просуществовал всего около четырнадцати лет (1793–1806) и был упразднен Наполеоном. Последним его рецидивом был календарь Парижской коммуны 1871 г.

В XX в. тоже предпринимались попытки изменения календаря. Так, бывший шахиншах Ирана Мохаммед Реза Пехлеви в 1976 г. велел изменить эру и вести счет годам не от традиционной мусульманской даты хиджры (622 г. до н. э.), а от эры основания шахиншахской династии Ахеменидов (550 г. до н. э.). После двух лет народных волнений прежняя эра была восстановлена, а шах вскоре был вынужден бежать, оставив престол.

Перечень подобных примеров можно продолжить. Все они свидетельствуют о том, что календарь не просто отмеряет время суток, а является хранителем коллективной памяти народа, его культуры, организатором его сознания. Изменение календаря есть переориентация сознания, выпадение из времени культуры, переключение культурного кода, введение сознания в иную систему ценностей.

В культуре появляется и представление о центре времени. Ярче всего оно проявляется в религиозном сознании, в литургическом календаре. Центр времени для иудаизма лежит в ожидаемом будущем — в конце времен придет национальный мессия. Центр времени для христианства — в свершившемся прошлом: мессия в лице Иисуса Христа уже посетил человечество. «Кто не понимает, что абсолютно новым элементом в Новом Завете является принятое первохристианами перемещение центра времени, тот не может видеть в христианстве ничего иного, кроме иудаистской секты»¹³.

¹² Зелинский А. Н. Литургический круг христианского календаря // Календарь в культуре народов мира. М., 1993. С. 257.

¹³ Culmann O. Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif. Neuchatel; Paris, 1947. P. 60.

Объективность времени, содержащаяся в социальных действиях, неотделима от его восприятия и концептуализации. Поэтому можно утверждать, что мало найдется других показателей культуры, которые в такой же степени характеризовали бы ее сущность, как понимание времени. В концепции времени воплощается рефлексия эпохи и деятельности, интерпретация сложившейся культуры, ритм социального времени и эффективность прогностического сознания. Все эти моменты детерминируют историческую «парадигму» времени.

L. A. Shtompel

Time as Cultural Code

Culture is a system of codes, through which information about social life, sense and values of a specific culture is being transferred. These codes contain information, transferred in compressed form. In culture, time is expressed not only by duration of sociocultural events, not only in its perception and conceptualization, not only in orientation towards a certain modus of time (past, present, future), but also in its symbolism. Time is the mechanism of coordination of culture, social institutes and structures.

As it was stated in semiotic research, different interpretations of time notions, observed in language, allow to reconstruct different language-specific models of time. Language model is constructed as a semiotic structure, whose first component points at a chronological quantum of time, and the second one on its interpretation and evaluation. Choosing one of possible interpretations, the speaker (subject of speech, observer, subject of conscience) makes a choice of time models. Sensation of inequality of social events is also expressed in etymology of time notions (such as "milestone", "epoch", "time", "old" etc.). It is important to emphasize that the subject, using time notions, not only expresses what he names, but models reality, sets his attitude to time within the limits of definite "life context".. Thus with the help of different time notions the speaker can enter into different relations, and be carried towards different existence spheres ("eternal", "transient", "sacred", "common" etc.)

КУЛЬТУРА КАК ТВОРЧЕСТВО¹

Когда я посылаю по электронной почте сообщение, например в США, то посылаю я его сегодня, а там еще вчера, по причине вращения земли вокруг сами знаете чего, поскольку солнце до сих пор всходит на востоке. И почти тут же адресат получает мое сообщение. И следовательно, получает его вчера, хотя послал я его сегодня. Современные скорости — электронные скорости — действительно, с одной стороны, как бы обгоняют время, а с другой — возвращают его же назад.

Вчера — сегодня — Вчера...

Так происходит почти одномоментное свершение времен: прошлого и настоящего. Будущего... Такое вынуждает нас совершенно по-иному посмотреть на течение времени, когда не понятно, где прошлое, а где настоящее, где сей миг, а где завтра.

Здесь уместно вспомнить темпорологию Августина, который считал, что нет ни прошлого, ни настоящего, ни будущего (хотя и то, и другое, и третье было, и библейское время это с особой силой подчеркивало), а есть *настоящее прошедшего, настоящее будущего и настоящее настоящего*, то есть многократно усиленное настоящее, как бы его вторая и третья производные. Пылко переживаемое *настоящее*. То есть все времена свершаются в «акмеистически» полнобытийственном миге. Примерно так у Августина.

Далее. Время — это такая материя, о которой можно говорить бесконечно, и каждый раз обязательно будет что-то новенькое, а даже если и старое, то оно будет делать вид, что оно новое, так как все равно не скажешь теми же словами, которыми это было сказано ранее. Коротче говоря, разговор о времени — это все равно что разговор о поэзии, театре или медицине, когда каждый думает, что и он в этих делах что-то понимает. Вот и я из их числа.

И еще. Когда мы говорим о времени, мы всегда говорим о себе. Человек конечен, и *каждый* проживает *свое* детство, *свое* отрочество, *свою* юность, *свою* зрелость, *свою*... старость, и в этом отношении этот каждый инвариантен любому другому человеку. Тем самым *мое* детство неизменно во мне, потому что оно *во мне*, и тем самым выстроило меня самого как все иные времена, поэтому я сразу пребываю во всех временах. Все эти времена и есть всегдаданность во мне. Ведь я всегда есть со своим прошлым, настоящим и будущим. Я проживаю свое детство, причем каждую минуту проживаю в форме памяти о нем и в последствиях его же, когда мое детство и в моей зрелости тоже существует. Каждый человек — конечная, но и развивающаяся субстанция. Но развивающаяся двувекторно: в топике припоминания, но и в утопическом предвидении, в мечте о завтрашнем дне. Это и есть модус личного существования — при сохранности своей неизменной константности, но и всенепременной изменчивости. А это и есть алгоритм личности. В этой бивалентности мы и пребываем, как бы окорачивая время, приводя его к некоторой константной точке. Но и... «Время, вперед!», как сказал Катаев в одноименном произведении о временах, когда все куда-то спешили. Так

¹ Исследование поддержано грантом РГНФ — проект № 07-03-311а, тема проекта — «Пауза со-бытия».

и хочется сказать словами поэта Уткина: «Ведь за вами же не гонятся, // Так немножечко назад». В этом противоречии, собственно, и коренится наша устойчивость. Время вонне конгениально времени во мне.

*Какое время на дворе —
Таков мессия, —*

сказал Вознесенский.

На дворе европейские средние века. А эти века обращались со временем особым образом. Здесь я не буду отсылать к Вечности с погружением каждого мига в эту самую Вечность, к равномощности мига и вечности. Это завело бы нас слишком далеко. Остановлюсь лишь на медленном течении времени в Средние века, укорененном в рецептурном характере деятельности средневекового человека, суть которого состояла в формировании суммы приращений знаний или еще чего-нибудь — маленьких незаметных прибавок, которые тогда воспринимались как колоссальные революционные новшества. Но с точки зрения «Время, вперед!» эти приращения выглядят черепашьими шагами.

Следовательно, время анизотропно, и в этом смысле может двигаться с разной скоростью, хотя хронологически это будет одна и та же скорость. То же самое и личное время, которое конгениально общему времени. При этом каждый раз это личное время разное. Так же и время детства. Для нас это этап жизни, а для Алкуина (VIII век) его детство (как и его учеников) сохранило всю его жизнь.

Божья мать держит на руках младенца с чертами взрослого человека, который как бы равен самому себе и в будущем, и в прошлом. То есть взрослый Иисус Христос, и при этом младенец.

А вот теперь не об этом. Но все же...

Это «Елка у Ивановых» Александра Введенского (1938 год; вероятно, по пятам только что ушедшего): «Володя Комаров (мальчик 25 лет. Стреляет себе в висок): Мама, не плачь. Засмейся. Вот я застрелился». «Петя Петров (мальчик 1 года): Ничего, ничего, мама. Жизнь пройдет быстро. Скоро все умрем». «Дуня Шустрова (девочка 82 лет): я умираю, сидя в кресле». «Миша Пестров (мальчик 76 лет): Хотел долголетия. Нет долголетия. (Умер)». «Нянька: Детские болезни, детские болезни. (Умирает.)»

Все — «девочки» и «мальчики». Независимо от паспортного возраста — в зеркале вечности... Время стянуто в мгновение, зыблемое на глади незыблемого вневремения.

Но бытийственный (рефлексивный) план зеркально гомологичен плану жизни — жизненному пути, состоящему из «дней без числа».

Образ тюрьмы, где свершаются все времена. И снова Введенский: «Я думал в тюрьме испытывать время. Я хотел предложить и даже предложить соседу по камере попробовать точно повторять предыдущий день, в тюрьме все способствовало этому, там не было событий. Но там было время. Наказание я получил тоже временем».

Наш календарь устроен так, что мы не ощущаем новизны каждой секунды. А в тюрьме эта новизна каждой секунды и в то же время ничтожность этой новизны стала мне ясной. Я не могу понять сейчас, если бы меня освободили двумя днями раньше или позже,

была ли бы какая-нибудь разница. Становится непонятным, что значит *раньше* или *позже*, становится непонятным все». Такая вот темпорология тюрьмы. Только одно *настоящее* (как у Августина) или... *вечное*? Настоящее в вечном? Сумма средневековых адекватностей «Я» и «я», а время движется. И каждый знает — куда... В случай смерти. В последнее событие.

* * *

Теперь я буду говорить о возможности нерелексивного ощущения времени, его неосознаваемости. Речь пойдет об особом роде культуре, а именно о футуристической культуре — культуре русского авангарда, которая напрямую соотносится с Днем Ноль в днях божественного творения. До первого дня, когда Земля была «пуста» и «безвидна». К времени Ноль. Но это не просто Ноль, а пульсирующий Ноль, каждый раз отклоняющийся от самого себя и в себя же и погружающийся. Образно говоря, примерно так. Стрелки часов не движутся, а часы тикают. Вот что такое пульсирующий ноль. И этот ноль — авангардный, футуристический, похожий на ноль божественный — до первых семи дней творения. Футуристический ноль — проект Хлебникова и Крученых о создании звукобуквовидов, неких маленьких Вселенных. Подобие сети Интернет. С заглядом в будущее, откуда, собственно, и доносятся вести в форме «речевидов», которые одновременно и видны и слышны. И в этом смысле если речь — как бы знак течения времени, то взгляд — это взгляд остановившегося времени.

В житийном триптихе как бы свершаются три времени: настоящее, прошедшее, будущее. Потому что наш взгляд схватывает все разнородные и одновременные события сразу. А чтение таково, что оно длится от буквы к букве, от слова к слову: до точки и после точки и т. д. Таким образом, «вид» как бы свершает времена и представляет два способа контакта с действительностью: словесный (графический) и голосовой (речевой). (Пока речь идет о речи, а не о языке еще.) Мир внерелексивных событий.

Мы все время возвращаемся к футуристическому проекту. Но и к наивному видению тоже. Да и к массовой культуре тоже. И в ней останавливается время. Но с возвратом к нулевому дню, где время еще не началось и никогда не должно было бы начаться, хотя все время начинается, все время при начале — в пафосе нескончаемых начинаний. Но начинаний порождающих.

В старом переводе Библии читаем: «они искали его убить». Искали его не для того, чтобы убить, а напрямую: искали — убить. Это нормально для старого образа речи. Это и сейчас существует. Любовь к родительному падежу (с еврейским акцентом) — фундаментальная вещь. Потому что это порождающий момент. И футуризм — порождающ. В этом все дело. Раз он порождающ, то относится и к времени до рождения, и к времени после рождения, и к времени в момент рождения. Всегда вот-вот и только-только. Сейчас. Но не просто сейчас и теперь (здесь и теперь, а *in statu nascendi* — в момент образования материи. И никогда *in Statu finale*. И в этом смысле пара Хлебников (духословие) и Крученых (вещесловие) — особенная пара: если Хлебников — Дон Кихот, то Крученых Санчо Панса. Ни один из них не бывает друг без друга. Андрогиный Санчехот. Как Фаустофель, например. Нет Фауста, и нет Мефистофеля. А есть Фаустофель.

* * *

А теперь попробую ответить на вопрос: возможна ли нерефлексивная культура?

Ответить отрицательно означает присоединиться к философской обыденке: культура знакова, символична, рефлексивна! Многажды в себе самой взаимно переотражена. Ни словечка в простоте.

Но... «Да будет свет!» И свет — стал. Сказано — сделано. Ни зазора, ни щелочки. До-словие дословности. Пришел и говорю (=делаю) *впервые-бытие*. Но так, что каждый фрагмент бытия — все бытие. Как свершенное — совершенное. («И это хорошо!») Как есть и что есть: ни лучше, ни хуже. И потому хорошо. И что уж тут мудрить? Равномошно. Самодостаточно. «А=А». Нерефлексивно № 1. И так все шесть дней.

А на Седьмой день (длящийся и поныне) начались мудрствования простоты, томящиеся по простоте словотворения словом творящим и словом творимым купно в виду эдемского простодушия. В одиночестве и на миру.

Послать бы все символы к чертям! За окоем и в тартарары...

Но мысль дает этой страсти окорот. И она же — эта самая мысль — приводит к буквозвуковиду в его внутреннеречевой набарматываемости — к началу миротворения № 2.

Слово и вещь — диполь физически-физиологический, мыслечувствующий — несимвольной самодостаточной природы-породы, только себя и означающей. Такой вот дипольный момент. Это культура футуристического авангарда в его звуковой вечности (Хлебников — Крученых). Что было, то было. Что есть, то есть. И потому — будет. Всегда. И притом нерефлексивно. Вновь *мир-впервые*, но только № 2. Почти как № 1. Но *почти* потому, что хитро. В непростой простоте.

Но простая простота (не святая ли?) где-то рядом. Неподалеку. А может быть, в них самих — наших филологических хитрованах?

И верно. Вот они все тут: наивняки-простецы Анри Руссо и Нико Пиросманашвили, Михаил Ларионов и Наталия Гончарова, Хлебников и все тот же Крученых... Как видят, так и рисуют. Как слышат, так и говорят. Просто по простоте, но и... просто так. Как бог на душу... Как тогда — в предтворческом (и потому собственно творческом!) дословном до-словии. Но и... трактатно, манифестно. Заумно, и потому — учено. (А творение № 1 обходилось и без. А здесь может *без*, а может и *с*... Всяко!) Наивно-авангардно. Индивидуно, но и... артельно.

Коллективно. Массово и поп-артно. На сцене и в зале. В эфире: с голоса на слух. Но и с листа — в читательские подсознания ради немедленного осуществления тайных чаяний — нерефлексивных, физически физиологичных. Почти. От индивидуальных миров словозвукоделания к массовой культуре шумопроизводства. Это еще один поворот в нашей теме.

Но... Эдем в виду не-Эдема. Нескончаемые начинания миротворений в виду завершенности произведений в текстах; наивновидение (N-видение. — А. Н. Рылева) в виду художественных (изобразительных) перспектив художников-профессионалов, китчевиков на продажу, аутсайдеров, детских простодуший; великие вокалисты, академические и фольклорные ансамбли в виду графоманов, самодеятельных коллективов, эстрадных безвкусий... И тогда вновь к рефлексиям и символам культуры? Только теперь уже через социальные препоны-

барьеры. И тогда уже несимволическое и нерефлексивное трансформируется во внесимволическое и внерефлексивное.

Это и есть мир не столько впервые, сколько нулевые — в извечном детском удивлении перед обыденным. При начале и при завершении сразу.

И наконец; интенсивное изучение наивного видения — характерная примета нынешнего философствования, ориентированного на культуру.

V. L. Rabinovich

Culture As Creativity

Anthropological dimension of Time, and its dependence on the creative act are regarded. Culture constitutes itself through multiple creative acts which are structurally identical to the Act of Creation. Thus culture tends to re-emerge in its new spacial and temporal dimensions with every creative act.

МИФОПОЭТИЧЕСКОЕ МИРОВОСПРИЯТИЕ¹

Миф — не просто текст или образ, принадлежащий определенной культуре, это не феномен культуры и даже не особый тип культуры, но вид мировосприятия, структурирующий и культуру, и общество и доминирующий в определенных типах культуры и общества. В нашем мировосприятии существует два естественно дополняющих друг друга элемента — аналитический и мифопоэтический, обеспечивающих в своей совокупности целостность человеческого мировосприятия вообще и возможность определенной конкретизации различных его аспектов (самовосприятие, восприятие мира, восприятие другого) в частности. В различные периоды (стабильные или нестабильные) человек и общество имеют различную потребность в той или иной составляющей нашего мировосприятия, в результате чего конкретной тип мировосприятия может быть определен как доминантно-аналитический или как доминантно-мифопоэтический.

Для обозначения данной специфики человеческого мировосприятия в целом потребовалось введение специального термина — «мифопоэтика» — и трактовка мифопоэтики как особым образом организованной целостности, существующей и проявляющейся (в разной степени) во всех без исключения культурах и обществах наряду с аналитическим мышлением или, иначе говоря, аналитикой и отражающейся в текстах собственно мифов, сказок и былин, а также оказалось необходимо ввести понятие мифопоэтического мировосприятия как особого типа восприятия мира и человека, отраженного в корпусе мифопоэтических текстов и необходимо доминирующего в нестабильные периоды жизни человека, общества, культуры.

Мифопоэтика — странное образование, проявляющееся в нас независимо от нашей принадлежности к той или иной культуре и от нашего осознания, независимо от нашего отношения к рациональному и иррациональному, независимо от нашего «багажа знаний» в моменты, когда нам это становится необходимо для нашего самосохранения: психологического, культурного, социального. Таким образом, можно сказать, что мифопоэтика — это не часть культуры и даже не какой-то определенный ее тип, а одна из доминант мировосприятия, то, что организует наш взгляд на мир и позволяет нам обжиться в нем в случае, когда аналитический взгляд не может дать такой возможности. В случае нестабильности. В случае, когда нам нужна не просто психологическая защита от мира во всех его проявлениях (природы, общества, нас самих, наконец), но возможность договориться с миром. Когда мы нуждаемся не в Бытии, но в Доме, не в Другом, но в Друге, не в Человеке, но в Себе. Именно это дает мифопоэтика, заставляя нас видеть то, что скрывает и отбрасывает аналитический тип мировосприятия.

«Чтобы видеть, нужно иметь причину». (К. Джангиров). В этой фразе — вся суть того, что мы называем мировосприятием. Разница наших мировосприятий — в тех причинах, что

¹ Исследование выполнено при поддержке грантов РФФИ № 04-06-80091а и РГНФ № 05-03-10215а.

заставляют нас видеть или не видеть «очевидных» вещей и в тех акцентах, что они для нас расставляют. Общее (абстрактное, закономерное) или индивидуальное (конкретное, неповторимое). Объективное или требующее участия. Картографичное или мерцающее. Что увидим мы при взгляде на дом? Дом — и ничего больше. Но «ничего» всегда будет больше дома. Ибо в нем будут заключены все метафоры и отношения, связанные для нас с этим домом: и материал, из которого он сделан, и культура и стиль, к которым он относится, и наше отношение к этому дому, и голос девушки, когда-то говорившей о нем, и образ человека, который может в нем жить... — все наши знания, мечты и воспоминания сольются в неизмеримом «больше ничего», обволакивающим «дом», творя из тавтологии метафору — все возможные метафоры этого дома.

Именно это странное движение и учитывает мифопоэтика, создавая очень человеческий тип мировосприятия, где важен не логос, но голос, интонация говорящего в его обращенности к миру здесь и сейчас. И потому существование мифопоэтического мировосприятия — в скрытой или явной форма — неизбежно для человека, ибо именно такое отношение к миру делает его человеческим, и обращение к мифопоэтике неизбежно для любого, кто хочет понять человека, ибо изучение мифопоэтики в таком плане есть не что иное как метафорическая антропология, рассказывающая о своем творце голосом творения — а иного голоса нам не дано.

Однако почему же мы упорно говорим о какой-то загадочной «мифопоэтике», а не просто о «мифе»? И как отличить одно от другого? Дело в том, что само словесное употребление термина «миф» указывает на некоторую двойственность в его понимании. С одной стороны, миф относится к специфическим коллективным представлениям древности — и, как правило, именно в этом качестве его и исследуют этнографы, фольклористы, культурологи. И применительно к данной трактовке вроде бы вполне закономерно, говорить и о мифопоэтическом обществе, и о мифопоэтической культуре, базирующейся на данных коллективных представлениях в противовес тем культурам и обществам, которые к этим специфическим коллективным представлениям древности (своей или чужой — уже не суть важно) относятся с изрядной долей иронии и строят свое мировосприятие и свою социальную деятельность на совершенно иной теоретической базе. Но, с другой стороны, нельзя так просто отмахнуться и от второго употребления данного термина, весьма распространенного в социологии и психологии, трактующего миф как всякое неосознаваемое и не поддающееся логическому объяснению коллективное представление, лежащее в основании поведения некоторого лица или — чаще — группы лиц. Мифы как «относительно устойчивые стереотипы массового сознания»² — такова вторая трактовка этого многозначного термина. Однако же если обратить внимание на эту вторую трактовку, то нельзя не заметить, что в таком случае миф оказывается распространен не только в мифопоэтических обществах, но существует во всех без исключения культурах — и во вполне явном виде.

Именно эта двойственность в трактовке такого существенного для нас термина, как миф, и заставляет обратиться к новому словообразованию: мифопоэтика, вводя его как конкретизацию более общего и неоднозначного понятия: миф — и закрепляя за ним первую (более

² Пивовев В. М. Мифологическое сознание как способ освоения мира. Петрозаводск, 1991. С. 14.

узкую) трактовку мифа, тогда как самому мифу кажется вполне оправданным приписать скорее вторую (более широкую) трактовку.

Существование множества социальных мифов, так называемых «мифов обыденного сознания», мифов науки и пр., заставляет согласиться с тем, что природа мифа неизмеримо глубже, чем это принято считать в фольклористических теориях и в теориях «традиционных» мифов, и что проявления мифа не ограничиваются каким-либо одним временем и какой-либо одной определенной культурой. Миф вообще оказывается не чем иным, как базисным коллективным представлением или же совокупностью базисных коллективных представлений таким образом, что всякая культура и всякое общество необходимо основывается на своей совокупности таких представлений. Иными словами, миф оказывается обязательным фундаментом всякой культуры и всякого типа социальности, обосновывающим их и обеспечивающим психологическую защиту человеку, включенному в эту культуру и являющемуся членом этого общества. И в этом смысле мифы «традиционные» и «современные» оказываются абсолютно равны, несмотря на всю ту специфику «традиционного» мифопоэтического мировосприятия, которому было уделено столько внимания в данном исследовании. Равны, ибо имеют одни и те же психологические основания и психосоциальные функции. Равны, ибо одинаково являются бессознательными коллективными представлениями. То есть — мифами.

Миф, как замечательно заметил А. М. Лобок, — это по определению своему «естественный абсурд». Миф — это то, что является совершенно естественным и самоочевидным для человека, живущего в культуре этого мифа, его первичной аксиомой, его до-словным, основанием самого его бытия. И — одновременно — миф — это то, что является совершенным абсурдом для человека из-вне — непонятным, непредставимым, непринятым, ибо это ломает основы его бытия и его собственные мифы (мифы *его* культуры).

«И хотя в современной науке звездная, космогоническая концепция солнца как сгустка раскаленной материи безусловно доказана, для всякого обыкновенного человека она, конечно же, играет ту же самую роль мифа, которую играет для первобытного человека концепция солнца-быка... Несомненно, что и в первом, и во втором случае человек принимает некую гипотезу на веру и при том совершенно равнодушен к тому, что его собственное восприятие с очевидностью противоречит его вере. И пускай в одном из двух случаев за гипотезой скрывается система строго аргументированных научных доказательств. Важно не это, а другое. То, что в своем фактическом функционировании эта научно доказанная и обоснованная концепция исполняет роль мифа, т. е. служит предметом иррациональной веры и символом культурной принадлежности.

В сущности говоря, вера в тот или иной миф есть главный признак принадлежности человека к миру той или иной культуры. И если спросить, что отличает одну культуру от другой, то ответ будет предельно прост: в конечном итоге — МИФ, лежащий в основании этой культуры.

«Миф — это то, что позволяет человеку чувствовать себя уютно и естественно в своей культуре и не уютно и не естественно — в чужой»³.

³ Лобок А. М. Антропология мифа. Екатеринбург, 1997. С. 25.

Вот оно, ключевое слово в определении функций мифа, заставляющих его неизбежно проявляться во всех без исключения обществах — *уютно*. Миф является в первую очередь нашей адаптивной психологической функцией, согласующей наше мировосприятие и наш тип социальности. Он обеспечивает человеку если не комфорт, то по меньшей мере определенный уровень приемлемости бытия. Он создает правила поведения в этом мире и он же их легитимирует. Он создает иллюзию порядка, причем каждый раз именно такого порядка, который позволяет существовать данному конкретному типу социальной организации. Вряд ли стоит говорить в данном случае о первичности и вторичности. Вероятнее всего, тип социальности и тип мировосприятия, основанный на определенных мифах, складываются параллельно. Ибо без такой психологической адаптирующей «подушки безопасности», как миф, социум не может существовать, а поскольку человек не может существовать вне социума и его становление необходимо включается в становление того общества, которому он принадлежит, то, по всей видимости, и говорить о предшествовании мифа или типа мировосприятия типу социальности также не приходится.

Различные мифы специфически структурируют мир — в соответствии с тем типом социальности, в котором они существуют, адаптируя его к человеку данного общества и обеспечивая специфику мировосприятия, соответствующую данному типу социальности. Коммуникация, интеграция, координация, возможность познания и побуждение к творчеству — все эти традиционно перечисляемые функции мифа являются лишь производными от главного его свойства: способности «вписать» нас в окружающий мир и создать нам правила поведения в этом мире.

Все эти характеристики и функции свойственны любому мифу, то есть любому набору базисных коллективных представлений любого общества и любой культуры, как доминантно-аналитической, так и доминантно-мифопоэтической. Они свойственны мифопоэтическому мировосприятию по той простой причине, что мифопоэтика сама по себе суть миф (определенная конкретизация мифа, как мы уже неоднократно упоминали, определенный тип мифа, формирующий определенный тип мировосприятия, доминирующий в «периоды бифуркации» и исторически наиболее древний). Однако если бы эти характеристики были единственным, что мы можем сказать о сути мифопоэтического мировосприятия, то наше деление на «миф» и «мифопоэтику» оказалось бы, как минимум, некорректным.

Если «логический» миф, на котором основываются культура и само не-мифопоэтическое общество, дает человечеству возможность структурирования как таковую, возможность науки и системного исследования, возможность развитой социальной стратификации и социальной мобильности, то что же дает так называемый «традиционный» миф, лежащий в основании культуры и строения мифопоэтического общества? В чем специфика собственно мифопоэтического типа мировосприятия? Что позволяет нам (и даже требует от нас) ввести термин «мифопоэтика» как самостоятельный и равноправный термин наряду с понятием мифа в нашем исследовании? По каким конкретным признакам сможем мы в дальнейшем отличить, где мы имеем дело с «мифопоэтикой», а где — с иными образованиями, не имеющими к ней отношения?

Чтобы аргументация наша и описание специфики мифопоэтического мировосприятия не показались слишком длинными, приведем их здесь кратким списком.

Итак, специфика мифопоэтического мировосприятия, позволяющая говорить о «мифопоэтике» как об особом виде мировосприятия и вводить данный термин наряду с термином «миф», состоит в следующем.

1. Мифопоэтическое мировосприятие обладает собственной спецификой построения образов и особыми типами закономерностей. Мифопоэтика выступает как миф, лежащий в основании «примитивного» общества и его культуры и определяющий специфику этой культуры. Мифопоэтическое мировосприятие основывается на особом типе причинности, в центре которой находится «закон участного внимания» и представление о мире как совокупности мест взаимодействия множества неповторимых и незаменимых живых существ, сопричастных как всему этому миру, так и друг другу и потому ответственных за этот мир и за все его проявления. Герой, являющийся динамическим центром этого мира, неразрывно связан с его пространством и временем. Сама причинность строится по принципу событий или значимых взаимо-действий героев. Устойчивость и изменчивость как основные онтологические характеристики мифопоэтического мира выражаются в метафоричности присущего ему языка и проявляются в свойственной героям многоипостасности и оборачиваемости. Именно в силу этого такой тип мировосприятия оказывается максимально антропологичен и неустранимо должен присутствовать как компонент (доминирующий или маргинальный) абсолютно в любом человеческом мировосприятии, независимо от того, к какой культуре, какому обществу и какому типу ментальности принадлежит человек — это есть условие самосохранения человеческой психики, условие сохранения в ней человеческого компонента. Ибо, по сути, самое существенное отличие мифопоэтического мировосприятия от аналитического заключается в том, что аналитику интересует «объективный мир», все те закономерности и правила, которые обязаны оставаться устойчивыми и неизменными независимо от нашего личного настроения, отношения и т. д., тогда как мифопоэтика всегда «имеет в виду не мир сам по себе, а мир в человеческом контексте»⁴.

2. Мифопоэтическое мировосприятие предполагает вероятностность и вариативность (частным проявлением которой являются многоипостасность и оборачивание героев мифопоэтики, а также, в силу тесной связи героя и события, в котором он участвует, — изменчивость самих событий, образов и топосов в зависимости от их связи с тем или иным героем); на языковом уровне это проявляется как метафоричность и символичность, множественность имен и наименований в мифопоэтике (о которой уже говорилось в связи с проблемой героя), вариативность повествования (и миф и сказка всегда отличаются в каждом новом пересказе для каждого нового слушателя) и др. Вариации и контаминации, составляющие проблему для исследователя-фольклориста или мифолога, пытающегося каким-то образом систематизировать мифопоэтические тексты, являются не следствием ошибок рассказчика, но естественным проявлением основных принципов мифопоэтического мировосприятия, покоящегося на законе участного внимания и принципе повышенного значения особенного и требующего в силу этого соответствующего построения нарратива, а именно: метафоричности, многоименности, вариативности и контаминативности текстов. «Миф принципиально исходит не из того, что есть, а из того, что может быть. А это и значит, что структура мифа может быть охарактеризована

⁴ Лобок А. М. Антропология мифа. С. 69.

как вероятностная... В мифе человек исходит не из логики факта, а из странной логики, согласно которой все может быть... И это именно та логика, которая позволяет сохранять принципиальную открытость будущему, причем открытость любому будущему»⁵.

Такой принцип «всевозможности» мифа отмечался различными исследователями мифологии и фольклора. Так, А. Ф. Лосев называл его законом «универсального оборотничества» (или в свете приводимого выше различия этих понятий лучше сказать — оборачивания), замечая, что в мифопоэтике «... ни в какой вещи человек не находит ничего устойчивого, ничего твердо определенного. Каждая вещь для такого сознания может превращаться в любую другую вещь, и каждая вещь может иметь свойства и особенности другой вещи»⁶. Об этом же свойстве мифопоэтического мировосприятия пишет и К. Леви-Стросс: «В мифе все может быть; кажется, что последовательность событий в нем не подчиняется правилам логики и нарушает закон причинности. Любой субъект может иметь здесь любые предикаты, любые мыслимые связи возможны»⁷, а Ю. М. Лотман и Б. А. Успенский замечают в своем исследовании, что в мифопоэтике всякий «объект может утрачивать связь со своим предшествующим состоянием и становиться другим объектом»⁸.

3. Тип социальности, соответствующий мифопоэтическому мировосприятию, обладает рядом существенных особенностей. Различия между мифопоэтическим и немифопоэтическим обществами проводятся по ряду параметров. Анализ показывает, что наиболее существенными и заметными отличиями между мифопоэтическими и не-мифопоэтическими обществами являются следующие:

- доминирование письменности (в «цивилизованных» обществах) или устной традиции (в мифопоэтических)
- наличие строгой социальной иерархии (цивилизация) или выборность социальной роли и принцип «соответствия» человека и его места (мифопоэтика)
- городская культура, отчужденность человека от природы, «преобразовательная» и «господствующая» тенденция (цивилизация) или тесная связь с природой и чувство взаимответственности (мифопоэтика)
- тенденция к росту системности, схематизации, абстрагированию (цивилизация) или метафоричность, изменчивость, «переплетенность» смыслов и образов (мифопоэтика)
- строгая статичная упорядоченность: изменения рассматриваются как наращение системы (цивилизация) или традиционная вариативность: изменения рассматриваются как возможные и предусмотренные системой образы ее проявления (мифопоэтика)
- связь ремесла и города с письменностью и новым типом мышления (цивилизация), а охотничье-собираательного хозяйства, земледелия и скотоводства с мифом.

Анализ «архаических обществ», для которых было наиболее характерно мифопоэтическое мировосприятие, демонстрирует строгую взаимосвязь указанных характеристик и

⁵ Там же. С. 127.

⁶ Лосев А. Ф. Античная мифология в её историческом развитии. М., 1957. С. 12–13.

⁷ Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1983. С. 184–185.

⁸ Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Миф — имя — культура // Теория знаковых систем. 1973, Вып. VI. С. 63.

позволяет говорить о взаимозависимости мифопоэтического мировосприятия и «мифопоэтического» типа социальности.

4. Проявления доминирования мифопоэтического типа мировосприятия в период становления и слома общественной системы приводят к мысли, что сам этот тип мировосприятия оказывается наиболее подходящим для моментов, когда общество находится в «точках бифуркации». Основная и специфическая роль мифопоэтического мировосприятия — обеспечение психологической устойчивости в «хаотические» общественные периоды. Именно такая сущность мифа как «всевозможности», зависящей от самого включенного в мифопоэтический мир «действующего лица», со-бытийствующего в нем с другими «действующими лицами», оказывается наиболее востребованной в периоды становления и слома общественной и ценностной систем. В ситуации, когда старые ориентиры не действуют, а новые еще не выкристаллизовались и не устоялись в обществе, человеку оказывается невозможно опереться на что-либо внешнее ему и одновременно как бы осязаемо устойчивое — сродни закону, так как в эти периоды социальной бифуркации все, что могло бы казаться устойчивым, ставится под сомнение и тем самым теряет свою устойчивость. В результате человек и общество в целом оказываются в той самой ситуации «встречи со всевозможным миром», которую и предусматривает мифопоэтическое мировосприятие, предлагая правила восприятия этого мира и правила поведения именно в таком мире.

Х.-Л. Борхес писал: «Миф — это всегда связь, стержень бесчисленных связей»⁹. Всякий миф соответствует этому. Различие — в самом принципе «связывания связей». В том, что берется за основание. В точке отсчета и принципе причинности. В типе отношений с миром и «точке зрения» на мир. Именно это и только это и отличает мифопоэтику от аналитики. Именно это и позволяет говорить о мифопоэтике вообще.

Введение термина «мифопоэтика» нуждается в некоторых разъяснениях и обоснованиях. Необходимость разделения «общего» и «частного» понимания мифа и вследствие этого необходимость введения отдельного термина для более «частного» его понимания в свете вышесказанного, думается, очевидна. Однако почему нам требуется именно понятие «мифопоэтика»? Почему бы не воспользоваться каким-либо более привычным термином? «Мифология», например, — вполне устоявшийся термин, имеющий на первый взгляд сходное значение. Чем же он плох? Да в первую очередь именно тем, что является устоявшимся термином, то есть нагружен, помимо нашей воли, некоторыми значениями и смыслами, которые могут не вполне соответствовать, а могут и противоречить нашей исследовательской установке и самому предмету исследования. Так, например, слово «мифология» ассоциируется (за счет весьма существенной для него приставки «логия») то ли с наукой о мифах, то ли с системой («логически» выстроенной, структурированной, целостной) мифов. И то и другое категорически не соответствует предмету нашего исследования, ибо мы не собираемся ни строить науку о мифах как таковых (в том смысле, в каком это понятие было введено в данной работе), ни говорить о них как об определенной системе. Напротив, целью данной части нашего исследования является изучить то, что характерно для вполне определенной категории или типа мифов — мифов, поддерживающих специфический тип мировосприятия и характерных

⁹ Борхес Х.-Л. Двойник Магомета. СПб., 2002. С. 153.

для определенного вида обществ и культур. А одной из отличительных черт этого типа мифов является как раз их не-научность, а-логичность и бес-системность¹⁰. Очевидно, что термин «мифология» в данном случае окажется неуместен, ибо он не только не проясняет, но и искажает суть исследуемого явления.

Чтобы избежать подобных проблем нам в самом начале требуется ввести новый термин. Избранная нами «мифопоэтика» хороша именно тем, что она наиболее соответствует исследуемому предмету и нашей собственной исследовательской установке, привнося смыслы, оттенки и ассоциации, созвучные как одному, так и другой. Во-первых, при данном словоупотреблении мы изначально уходим от искушения смешать «общую» и «частную» трактовки мифа, ибо если «миф» и «мифология» еще могут иногда рассматриваться как эквиваленты, то совершенно очевидно, что «мифопоэтика» — это нечто иное, чем миф, хотя и непосредственно с ним связанное. Сам термин настраивает нас на мысль о том, что это некоторое проявление мифа, некоторая его сторона (что приходит в голову сначала) или его частный случай (что является истинным значением), выявляемый при определенном типе исследования мифа. Что и требовалось доказать.

Помимо этого, введение «поэтики» в качестве второй составляющей данного термина также немаловажно для верного направления трактовки того, с чем нам предстоит работать. Сам термин «поэтика» переводится с греческого как «творение». И это оказывается для нас весьма существенным акцентом. «Творение» как таковое связано, во-первых, с процессуальностью и, во-вторых, с указанием на творца. То есть оно одновременно является всегда становящимся (говоря в более привычной терминологии, мифопоэтика в данной трактовке никогда не будет являться текстом, но только произведением — произведением, становящимся и существующим в момент звучания: исполнение и возникновение в данном случае суть одно и то же) — и личностным (указующим на творца, то есть говорящего — иными словами, в мифопоэтике в данном случае всегда будет в обязательном порядке присутствовать антропология). Третий (вернее, уже четвертый) существенный аспект данного термина связан с самой естественной ассоциацией, возникающей при употреблении слова «поэтика». Поэзия. В самом деле, принципы возникновения и организации образов, существующие в мифопоэтическом мировосприятии, во многом родственны поэтическим. Гораздо более чем логическим. А потому и эта ассоциация ведет нас в нужном направлении.

Наконец, последнее, что необходимо заметить в связи с введением нового термина, это его «предметная область». Дело в том, что «мифопоэтика» — это, с одной стороны, безусловно, только один из типов мифа. Но, с другой стороны, это больше, чем миф. В содержательном плане под этим термином будет скрываться не только «древняя или примитивная мифология» как тип мифа, наиболее соответствующий данной («поэтической») трактовке, но и определенные формы народного фольклора, в частности, волшебные сказки, былины и некоторые эпические жанры. Именно этот корпус текстов позволяет нам заметить особые черты того, что мы позволили себе назвать «мифопоэтическим мировосприятием»: особую

¹⁰ С точки зрения исследователя, естественно, то есть с точки зрения человека с доминированием заведомо иного типа мышления.

организацию пространства и времени, специфические принципы причинности, характерное отношение к герою и к Другому, отличительные черты организации языка и способов сбора, сохранения и передачи информации в целом. Характерно для данного мировосприятия и то, что оно может доминировать и доминирует лишь в определенных типах обществ, организованных соответственно складываемой этим типом мировосприятия культуре.

D. P. Kozolupenko

Mythopoetical Apprehension of the World

Myth is not only text or image that belong to some culture. It is not a phenomenon of culture and also it is not a special type of culture, but a type of apprehension of the world, that forms the structure of culture and of society, and dominates in some types of culture and society. In our apprehension of the world there exist two dominant types — analytical and mythopoetical. Both of them are necessary to create wholeness of human apprehension of the world. At some time, we need one of them more, and the other one less, but times change, and our needs also change. Mythopoetical apprehension of the world organizes our points of view at the world and grants us possibility of making us familiar with it — in cases, when analysis can't help us, i.e. in unstable situations.

ЖИЗНЕОБЕСПЕЧИВАЮЩИЕ ФУНКЦИИ КУЛЬТУРЫ

Проблема функций культуры — одна из центральных в теории культуры, поскольку ее решение позволяет ответить на вопрос, зачем нужна культура, и нужна ли она вообще.

Тут возможны различные варианты ответов.

Один из них: культура не только не нужна, но и вредна. Вспомним высказывание, которое приписывается одному из главарей фашистского рейха (чаще всего Геббельсу): «Когда я слышу слово „культура“, моя рука тянется к пистолету». В этом случае функции — негативные (деструктивные).

Другой вариант: культура безвредна, но и бесполезна. У этого варианта нет явного авторства, но фактическое отношение к культуре значительного большинства практических политиков обнаруживает в них сторонников этой точки зрения. В этом случае вопрос о функциях отпадает.

Третий вариант ответа на вопрос о нужности или ненужности культуры заключается в том, что культура признается желательным, но не обязательным элементом жизни человека и общества. В этом случае за ней признаются кое-какие функции. Например, гедонистическая, релаксационная. Однако при этом само собой разумеется, что значение этих функций не идет ни в какое сравнение с жизнеобеспечивающими функциями, которые, по мнению многих, принадлежит только экономике и политике.

И наконец, четвертый вариант решения вопроса о месте культуры в жизни человека и общества заключается в том, что именно за культурой признается первостепенное, жизнеобеспечивающее значение.

Как нетрудно заметить, ошибка в выборе правильного ответа на вопрос о роли культуры, т. е. о ее функциях, может стоить очень дорого. Ведь если культура действительно имеет жизнеобеспечивающее значение, а в обществе складывается отношение к ней как к чему-то маловажному, совсем не важному или даже вредному, то культура не выполняет своих функций, а это грозит большой бедой и в конечном счете катастрофой.

Решить вопрос о функциях культуры на уровне обыденного сознания невозможно: каждый будет приводить факты в защиту своей точки зрения. Вот для этого и нужна научная теория культуры.

Первый этап ее развития — это определение культуры, т. е. решение вопроса о том, что есть культура.

Это может показаться скучным и банальным — вновь начинать разговор об определении культуры. Однако без этого не обойтись, потому что решение вопроса о функциях культуры напрямую зависит от того, какой смысл вкладывается в понятие культуры.

В целом океане определений культуры, существующих в современной литературе, можно выделить лишь несколько основных подходов, достаточно широко захватывающих «поле»

культуры и достаточно глубоко вскрывающих ее сущность. Все они имеют то или иное отношение и к решению вопроса о ее функциях.

Один из этих подходов условно можно назвать эвристическим. В соответствии с ним сущность культуры усматривается в творчестве и соответственно в свободе, поскольку творчество является высшим выражением человеческой свободы.

Таким образом, эвристический подход имплицитно содержит в себе указание на функции культуры: содействовать человеческой свободе, стимулировать способность к творчеству. Однако как и за счет чего это делается, остается неясным.

Кроме того, и это самое важное, истории известны культуры, которые отнюдь не направлены на стимулирование творчества, а, напротив, стимулируют приверженность традициям и повторение образцов, шаблонов, канонов, обычаев.

Любая из известных нам культур в разной мере способствует творчеству, свободе, и в то же время любая культура характеризуется определенным набором запретов, правил, препятствующих стремлению к неограниченной свободе. Поэтому сводить функцию культуры только к стимулированию творчества неправомерно.

Другой из известных подходов к определению культуры — аксиологический. С точки зрения его сторонников, культура трактуется как система или совокупность духовных и материальных ценностей. Конечно, ценности — это то, что составляет «вещество» культуры, ее субстрат. Поэтому вполне понятна влияние этой концепции. Выход на проблему функций культуры здесь получается прямым и убедительным. А именно функция культуры — аксиологическая, заключающаяся в том, чтобы давать человеку ценностные ориентиры, без которых, как известно невозможна его жизнь и деятельность.

Однако аксиологический подход не позволяет ответить на множество вопросов, существенно важных и с точки зрения решения проблемы функций культуры. Главные из них: как образуется ценностное ядро любой культуры, как выстраивается иерархия ценностей, почему столь различны системы ценностей в различных исторических типах культуры, у различных народов, в разные периоды жизни одной и той же страны, почему столь различны ценностные ориентиры у разных людей? Вопросы можно продолжать бесконечно. Поэтому решение проблемы функций культуры с точки зрения аксиологического подхода оказывается не столь убедительным, как это может показаться на первый взгляд.

Большое признание имел и имеет подход, согласно которому культура определяется как совокупность способов и результатов человеческой деятельности. Его привлекательность в том, что он позволяет опять-таки максимально широко захватить «поле» культуры. Однако решение вопроса о ее функциях с точки зрения этого подхода представляется весьма проблематичным.

Немало сторонников, что вполне понятно, имеет семиотический подход к пониманию культуры, согласно которому культура есть система знаков, кодов, шифров, образующая искусственно созданную человеком реальность. В этой концепции схвачен важнейший момент культуры, а именно — сама форма ее существования, бытования. Таковой действительно являются системы знаков, кодов, шифров, в которые «укутано» все содержание культуры. Отсюда следует, что функцией культуры является «оформление» различных способов связи человека с действительностью. Однако вопрос о том, по каким законам

формируются те смыслы, которые выражаются различными языками культуры, остается открытым, и потому вопрос о функциях культуры не получает достаточно полного решения.

Ситуация не меняется и в том случае, когда сторонники семиотического подхода называют свой подход информационно-семиотическим. Культура в этом случае трактуется как знаково-символическая система, функцией которой является транслирование социальной информации. Однако вопросы о том, по каким законам формируются информационные потоки, как определяется значимость информации, как изменяются смыслы культурных ценностей, и в этом случае остаются без ответа.

Прямой выход на решение вопроса о функциях культуры возможен с точки зрения подхода, согласно которому культура определяется как внебиологически выработанный способ человеческой жизнедеятельности. Следующий шаг, который делают сторонники этого подхода (его уместно так и назвать функциональным), заключается в том, что они объясняют необходимость внебиологически выработанного способа человеческой жизнедеятельности тем, что человек не может жить в природе только за счет своих биологических качеств, т. е. как животное. Чтобы выжить, он вынужден создавать для себя искусственную среду: строить жилище, одеваться, добывать пищу с помощью специально созданных приспособлений. А эта искусственно созданная среда и сами способы ее создания и есть культура.

Таким образом, важнейшей функцией культуры сторонники функционального подхода признают адаптационную функцию, то есть функцию приспособления к окружающей среде.

Одной из важнейших организационных форм внебиологически выработанного способа человеческой жизнедеятельности является общество, поскольку человек в одиночку не может жить в окружающей его природе, опять-таки в силу своих особенностей. Но, как и всякая другая сложная система, общество имеет тенденцию к дезорганизации, хаотизации, потере энергии (энтропия). Противодействовать этой тенденции призвана опять-таки, культура. Отсюда — негэнтропийная функция культуры. Она выражается в том, что в культуре вырабатываются определенные принципы, правила и нормы поведения людей, способы поощрения тех, кто им следует, и наказания тех, кто их нарушает.

Итак, с точки зрения функционального подхода главными функциями культуры является адаптационная, т. е. приспособление общества к окружающей природе, и негэнтропийная, т. е. противодействие негэнтропийным процессам, выражающимся в дезорганизации, хаотизации общества, потере им внутренней энергии развития. И та и другая функции являются жизнеобеспечивающими и, в соответствии с этим следует признать несомненную конструктивность функционального подхода, поскольку он позволяет уяснить жизнеобеспечивающий характер функций культуры.

Однако вопрос, как именно и за счет чего культура выполняет свои функции, адаптационную и негэнтропийную, с точки зрения функционального подхода остается открытым. В связи с этим требуется привлечение других подходов.

Важнейшим из них, как представляется, является антропологический подход. При этом следует оговориться, что термин «антропологический» употребляется в разных смыслах и

по разным поводам. В данном случае имеется в виду лишь один из этих смыслов, а именно — определение культуры как способа саморазвития человека¹.

В этом подходе имеется прямое указание на то, что главной функцией культуры является человекотворческая, т. е. творение, созидание человека.

Кстати говоря, М. С. Каган, который был ярким и убежденным сторонником «деятельностного» подхода к определению культуры, в последних своих работах считал необходимым более четко подчеркнуть «антропологический» аспект этого подхода. Так, он отмечал, что «первая модальность культуры — качества человека»² и что история культуры — это история развития духовных сил человека³.

Итак, с точки зрения функционального подхода главными функциями культуры являются адаптационная и негэнтропийная, т. е. приспособление общества к окружающей среде и противостояние процессам дезорганизации и хаотизации общества. Таким образом, здесь функциональный вектор культуры направлен к обществу.

С точки зрения антропологического подхода главной функцией культуры является человекотворческая, т. е. творение, созидание, формирование человека. В этом случае функциональный вектор культуры направлен к человеку.

На первый взгляд эти положения противоречат друг другу. Дело осложняется еще и тем, что именно так зачастую думают сами сторонники антропологического подхода. Более того, некоторые сторонники антропологического подхода нередко вообще отказываются обсуждать вопрос о функциях культуры, полагая, что само слово «функции» — из арсенала наук о природе и неприложимо к наукам о культуре.

Однако, во-первых, как уже говорилось выше, независимо от того, употребляют сторонники антропологического подхода слово «функция» или избегают этого, прямое указание на важнейшую функцию культуры содержится в том варианте этого подхода, с точки зрения которого культура определяется как способ саморазвития человека.

А во-вторых, нет никакого противоречия между тезисом, что главной функцией культуры является человекотворческая, и, следовательно, функциональный вектор культуры направлен к человеку, и тезисом, что главными функциями культуры являются адаптационная и негэнтропийная, и, следовательно, функциональный вектор культуры обращен к обществу.

Чтобы доказать это, надо вспомнить, что собой представляет общество. Оно не есть некая мифическая персона, существующая вне и помимо людей. Общество — это люди, связанные исторически определенными отношениями.

Соответственно, выполняя человекотворческую функцию, т. е. делая человека сильным, знающим, умеющим работать и правильно строить свои отношения с другими людьми, культура тем самым и благодаря этому дает обществу возможность вписаться в окружающую среду, благополучно существовать в ней, пресекать внутри себя тенденции к распаду, хаосу, дезорганизации.

¹ Круглова Л. К. Основы культурологии. СПб., 2000.

² Каган М. С. Введение в историю мировой культуры. Книга 1-я. СПб., 2003. С. 55.

³ Там же. С. 65.

Исходя из этого, можно сделать вывод, что человекотворческая функция культуры имеет два вектора: на человека и на общество. Человеку она дает знания, умения, навыки, позволяющие ему жить в природе и в обществе. Обществу она дает человека, способного благодаря своим знаниям и умениям сохранять жизнь данного общественного организма.

Таким образом, антропологический подход дает ответ на вопрос, оставшийся неразрешенным в рамках функционального подхода. Это вопрос о том, как, какими путями культура выполняет адаптационную и негэнтропийную функцию относительно общества. С точки зрения антропологического подхода ответ прост и лаконичен: для того чтобы сохранять жизнь общества, нужно развивать человека, т. е. развивать культуру, причем не просто развивать, а развивать в соответствующем направлении. Эта оговорка весьма существенна. Дело в том, что любая культура так или иначе выполняет человекотворческую функцию, т. е. теми или иными способами, по той или иной модели формирует человека. Весь вопрос в том, какими способами и по какой модели. Тут возможны различные варианты. Первый из них: культура наделяет человека теми или иными свойствами в полном соответствии с задачами, которые стоят перед обществом. В этом случае общество развивается, эффективно решает возникающие перед ним внутренние и внешние проблемы.

Второй вариант: культура также работает в соответствии с целями и задачами общества, но сами эти цели и задачи определены неправильно. Пример — тоталитарные общества фашистского толка. Средствами культуры здесь был в короткие сроки создан человек определенного типа. Но крах самих целевых установок имел своим следствием социальную и антропологическую катастрофу.

Третий вариант. Цели развития общества определены правильно, но культура работает в ином направлении. Общественные цели в этом случае не достигаются.

И наконец, четвертый вариант: и общественные цели не определены достаточно четко, и пути развития культуры не осмыслены. Следствие — вялотекущий распад, гниение и в конечном счете крах общества и страдания людей, его составляющих.

В связи с этим становится ясным, что в основе человекотворческой функции культуры, благодаря которой она становится способной выполнять негэнтропийную и адаптационную функцию, лежит программирующая функция культуры. Она заключается в том, что именно в культуре происходит осознание целей и задач развития общества и в соответствии с этим осознание направлений и способов развития человека.

Говоря современным языком, культура играет ту же роль в обществе, что и программный блок компьютера. Что происходит в случае сбоя программного блока, всем известно.

Следующий шаг в решении проблемы функций культуры с позиций антропологического подхода заключается в его концептуализации. Речь идет о необходимости создать систему понятий, с помощью которых стало бы возможным осмысливать, какие именно качества и свойства человека развивает культура.

Один из путей решения этой задачи — оттолкнуться от идеи принципиальной двойственности человека.

Так, человек представляет собой единство противоположных начал.

Это: телесное и духовное (тело и дух), объектное и субъектное (тварное и творческое), индивидуальное и универсальное («я» и род, «я» и «универсум»), общественное и личное («наше» и «мое», эгоизм и коллективизм), биологическое и социальное («животное» и «личность»).

Человеческая духовность также представляет собой единство противоположных начал — рационального и эмоционального («ум» и «сердце»).

Каждая из этих категорий обозначает сущностное свойство («силу») человека, находящееся в отношениях противоречия с другим, ему противоположным... Каждое конкретное общество, на каждом конкретном этапе своего развития имеет определенные потребности и возможности развития этих сущностных сил человека. В соответствии с этим оно, используя механизмы культуры, стимулирует одни, блокирует другие, порождает те, которых не существовало ранее. Этот ансамбль сущностных сил человека, которые культивируются на том или ином этапе социокультурного развития, образуют то, что правомерно назвать антропологической структурой культуры.

Понятие «антропологическая структура культуры» позволяет понять, на какой тип человека «нацелена» та или иная культура, какие человеческие качества она развивает, на какие смотрит неодобрительно, а какие и вовсе не могут развиваться в рамках той или иной культуры.

Таким образом, понятие «антропологическая структура культуры» дает возможность осмыслить общие контуры человекотворческой функции той или иной культуры.

В соответствии с тем, какие человеческие качества культивируются в том или ином обществе, вся культура структурируется определенным образом: одни ее сферы становятся главенствующими (например, религия или наука, или искусство) — другие подчиненными. Кроме того, каждая из сфер получает определенное содержание.

Как всякий сложный объект культура может быть структурирована по разным основаниям. Каждый из срезов культуры дает представление о том или ином аспекте функций культуры. Не имея возможности рассматривать этот вопрос подробно, остановимся на некоторых ключевых моментах.

Первый из них — вопрос о соотношении, иерархии и содержании системообразующих сфер культуры — морали, науки, искусства.

Следует, видимо, со всей определенностью, сказать, что ведущую роль в выполнении культурой жизнеобеспечивающих функций играет мораль. Главный аргумент заключается в том, что именно мораль определяет, кем является для человека другой человек, как следует вести себя относительно другого человека. Следовательно, мораль выполняет важнейшую из жизнеобеспечивающих функций культуры — функцию регуляции отношений между людьми. Если этот механизм регуляции разболтан, в обществе происходит то, что и должно происходить в системе с нарушенной саморегуляцией, т. е. она становится нежизнеспособной.

На это может последовать возражение, заключающееся в том, что существуют другие факторы общественной саморегуляции. При этом обычно указывают на право, как более четкий, формализованный и потому, как кажется, более эффективный механизм саморегуляции, чем мораль. Однако эти представления — не более чем опасная иллюзия, потому что мораль — более тонкий, более всеобъемлющий и всепроникающий способ саморегуляции, чем право, которое имеет менее широкую сферу применения.

Говоря языком синергетики, мораль можно определить как аттрактор, т. е. подсистему, от которой зависит порядок и направление развития системы в целом.

Таким образом, мораль играет определяющую роль в выполнении культурой своей жизнеобеспечивающей функции.

Одно из важнейших препятствий на пути выполнения моралью, а следовательно, и культурой своей жизнеобеспечивающей функции — предрассудок, заключающийся в том, что мораль якобы не вездесуща, что якобы есть области, свободные от морали. К ним чаще всего причисляют бизнес и политику.

Это глубокое и вредоносное заблуждение. За такого рода предрассудками скрывается мало приятная истина, заключающаяся в том, что области, объявленные зонами, свободными от действия морали, т. е. своего рода офшорами, на самом деле являются не офшорами, а зонами действия другой морали — воровской, бандитской и какой угодно другой.

Следовательно, дело не в свободе или несвободе от морали — свободы от морали в человеческом обществе быть не может. А дело в том, какая мораль является господствующей в том или ином обществе, насколько велики и влиятельны те области, на которые не распространяется действие доминирующей морали.

Культура, способная выполнять и выполняющая свои жизнеобеспечивающие функции, обязательно имеет содержательное ядро в виде системы моральных принципов, ценностей. Основой ее формирования является представление об идеальном человеке, носителе наиболее ценных с точки зрения той или иной культуры человеческих качеств.

Здесь, кстати сказать, находится наиболее важная точка сопряжения и взаимодополнения антропологического, аксиологического и семиотического подходов: с точки зрения и в понятиях антропологического подхода формулируется идеал человека, этот человек и его свойства образуют ценностное ядро, систему ценностей той или иной культуры, ее содержание облекается в форму различных кодов, шифров культуры. Определение моральных ориентиров лежит в основе программирующей функции культуры.

Современность во весь рост ставит задачу преодоления ограниченности всех ранее известных форм гуманизма и торжества принципа универсального гуманизма⁴. Сущность его заключается в ориентации культуры и общества на формирование в человеке гармоничного единства всех его сущностных сил на интегративной основе творческой доминанты личности. Превращение универсального гуманизма в фундаментальный принцип культуротворчества требует построения нового типа культуры — не просто гуманистической, а именно — универсально-гуманистической.

Ее содержательным ядром должна стать мораль, главной ценностью которой являются человек во всей полноте и гармонии развития своих сущностных сил. При этом важно отметить, что поистине гуманистическая мораль определяет не только полноту и гармонию, но и направление развития сущностных сил. Например, человеческая субъектность может проявляться в суперактивных разрушительных действиях, а может — в созидательных. Человеческая объектность — в форме пассивности, а может — в форме сознательной дисциплины и т. д.

⁴ Круглова Л. К. Универсальный гуманизм как новый цивилизационный принцип. Первый Российский философский конгресс. Т VII. Философия и проблемы человека. СПб., 1998. С. 411–413.

Все это находится в сфере моральной регуляции.

Определяя идеал человека, мораль решает двуединую задачу: к чему должен стремиться человек и как он должен относиться к другому человеку.

Соответственно, если с точки зрения гуманистической морали идеалом является человек во всей полноте и гармонии развития его сущностных сил, то тем самым определяется и критерий отношения к другому как к существу, имеющему право на такое же развитие, а не как к подсобному средству достижения чьих-то целей.

Таким образом, мораль — это не инструкции по поведению, а система принципов отношения человека к человеку. В этой системе человек той или иной культуры представлен весь, без изъятий, чем и определяется значение морали в выполнении жизнеобеспечивающих функций культуры.

Все остальные сферы культуры культивируют те или иные сущностные силы человека, их совокупности или отдельные аспекты.

Так, призвание искусства — культивировать эмоциональную компоненту человеческой духовности.

Жизнеобеспечивающий характер функций искусства — в том, что человек, не способный чувствовать, не способен мыслить и не способен действовать.

При этом речь идет в первую очередь о культивировании нравственных чувств, что накладывает определенные нравственные обязательства на деятелей искусства.

В связи с этим есть смысл вдуматься в слова Фридриха Шиллера, который говорил, что человек природы, освобождаясь от нравственности, становится необузданным, человек искусства — негодеям.

Одна из важнейших общекультурных функций искусства состоит в том, чтобы давать зримый, эмоционально насыщенный образ человека, идеального с точки зрения той или иной культуры.

Проблема идеала имеет жизненно важное значение для современного отечественного искусства, представители которого почти поголовно уныло твердят о том, что они отражают жизнь, как она есть.

Да, действительно, в жизни есть помойки, нечистоты, низменные человеческие страсти и т. д. Но ведь не только это!

Отражая лишь одну сторону жизни, сторонники унылого и антигуманистического по своей сути «реализма» способствуют тому, что искусство не только не содействует выполнению культурой ее жизнеобеспечивающих функций, но, напротив превращается в фактор, препятствующий этому и способствующий деструкции, хаосу, гниению и разложению.

Выполнение жизнеобеспечивающих функций культуры в настоящее время невозможно без науки. Добывание пищи, производство энергоресурсов, наконец, управление развитием общества с необходимостью требуют в современную эпоху применения научных знаний. В этой ситуации общество, не опирающееся на науку или не придающее ей должного значения, обрекает себя на зависимое положение от общества, на науку опирающегося.

Антропологическая функция науки — культивирование рациональной компоненты человеческой духовности в одной из ее специфических форм — в форме научной рациональности.

Однако, несмотря на специфичность своих функций, наука не автономна. Ее эффективность, социальная и антропологическая, в полной мере проявляется в том случае, если сопряжена с другими сферами культуры и в первую очередь с моралью. Связь между наукой и нравственностью в плане использования результатов научной деятельности общепризнана. Однако в последнее время все более остро ставится вопрос о роли моральных принципов в выборе направлений научных исследований, их методов и методик.

Если системообразующие сферы культуры — мораль, искусство, наука — будут сориентированы на главную цель гуманистической культуры — человека во всей полноте и гармонии развития его сущностных сил, все другие — многосоставные сферы — политическая литература, культура производства, культура общения и т. д. — будут развиваться в том же направлении.

В первую очередь это касается такой сложной и полифункциональной сферы культуры, как религия.

Религия удовлетворяет целый ряд антропологических потребностей. Важнейшая из них — потребность в вере. Кроме того, она способна своими средствами удовлетворять потребность в общении, эстетическую потребность, располагает большими возможностями воздействия на эмоциональный мир человека; на протяжении веков религия выполняла функцию освящения моральных норм и ценностей.

Разнообразие религий соответствует критерию гармоничности и гуманности. Все это говорит о том, что в системе гуманистической культуры религия должна занимать достойное место.

Однако, как представляется, не следует возлагать на нее бремя выполнения всех тех задач, которые в своей совокупности по силам лишь культуре в целом.

Тем более, нельзя, видимо, возлагать это бремя на одну из конфессий или на одну из религий, будь то православие, или католицизм, или ислам, или что угодно другое.

Чем больше мы будем говорить о том, что какая-либо религия или конфессия должны быть главенствующими, тем большее сопротивление и противодействие она будет встречать со стороны приверженцев другой веры, другой религии.

Надо строить храмы, показывать по телевидению религиозные обряды и праздники разных конфессий, но говорить можно, как представляется, только об одном — о свободе совести и ни в коем случае не говорить о преимуществах той или иной религии.

Что касается практических мер, которые могли бы способствовать выполнению религией своих позитивных функций, то среди них в первую очередь нужно назвать, как представляется, преподавание истории религии в школе. Именно — истории религии, а не истории какого-либо одного вероучения.

Это ни в коей мере не препятствует возможности воспитывать людей, желающих этого, в духе той или иной конкретной религии. Для этого есть воскресные школы при церквях, храмах, мечетях и т. д. Для этого есть, наконец, церковь как социальный институт.

Сферой, от которой действительно в полной мере зависит, по какому пути пойдет развитие культуры и общества в целом, то есть эффективность выполнения культурой ее жизнеобеспечивающих функций, является сфера образования и воспитания, поскольку она осуществляет производство и воспроизводство человека как субъекта социальной и культурной деятельности.

В вяло текущей реформе образования, свидетелями и участниками которой мы являемся, есть, как представляется, по меньшей мере два существенных недостатка.

Это, во-первых, то, что чисто формально обозначена связь образования и воспитания, а во-вторых, что самое главное, не сформулированы стратегические цели и задачи проводимых реформ, т. е. нет ясности в вопросе о том, какой человек должен быть результатом функционирования системы образования и воспитания.

Представляется, что концептуальной основой реформы системы образования и воспитания должна стать идея о человеке во всей полноте и гармонии развития его сущностных сил как главном целевом ориентире культуры в целом и системы образования и воспитания как ее существенно важной сферы.

Эта идея должна быть основополагающей как в оценке наличного положения дел, так и в оценке предлагаемых инноваций: ЕГЭ, Болонского процесса, компьютеризации и т. д.

Идею человека во всей полноте и гармонии его сущностных сил нельзя приносить в жертву требованиям крупных экономических структур, фирм, которые хотят получить специалиста, приспособленного к работе именно в этой фирме, в этой корпорации, да еще к тому же с опытом работы. Это требование неправомерно. Ни одно учебное заведение не может, да и не должно выпускать специалистов, приспособленных работать в конкретной фирме. А если фирма обанкротится? А если станет ненужной целая отрасль, на смену которой придет другая отрасль, построенная на иных технологиях? А кто будет создавать новые отрасли производства? Чтобы обеспечить эту динамику и, более того, ее стимулировать, видимо, лучше руководствоваться правилом, которое лежит в основе кадровой политики многих английских фирм. Оно гласит: «Дайте нам широко образованных людей, умеющих общаться и хорошо адаптироваться к обстановке, а тому, что надо нам, мы научим сами».

Требование иметь опыт работы вообще парадоксально. Все значительные фирмы считают его важнейшим критерием пригодности специалиста. А где его получать? Видимо в тех фирмах, которые менее разборчивы, т. е. не находятся в авангарде экономического развития. По-настоящему, что такой опыт мало пригоден для работы в «продвинутых» фирмах и корпорациях.

Видимо, фирмам, заинтересованным в качественных, особенно руководящих кадрах, нужно выращивать их у себя, набирая на низовые должности большое количество молодежи с хорошими исходными данными и отбирая из них наилучших по результатам работы.

Требования, предъявляемые к современному образованию, очень хорошо сформулировал известный специалист в этой области Ф. Уэбстер. Он говорит: «Университеты проявляют желание прививать студентам „конвертируемые навыки“ чтобы, окончив учебное заведение, они могли удовлетворять любые запросы работодателей. В число таких „конвертируемых навыков“ входит способность к общению, работа в команде, умение разрешать проблемы, адаптивность, готовность „учиться всю жизнь“»⁵ и т. д.

Один из аспектов структурирования культуры выявляет такие ее элементы, как массовая и элитарная культура.

Массовая культура — один из мощных, а быть может, и самый мощный фактор выполнения культурой ее жизнеобеспечивающих функций.

⁵ Уэбстер Ф. Теория информационного общества. М., 2004. С. 153.

Здесь нужно принять во внимание по меньшей мере два обстоятельства.

Во-первых, по определению, массовая культура воздействует на огромные массы людей.

Во-вторых, массовая культура именно в силу своей массовости является эффективным средством интеграции и внутриобщественной коммуникации. Достаточно сказать, что представители всех общественных слоев общаются между собой и тем более с представителями других общественных групп на языке массовой культуры.

Поэтому пора переходить от брезгливого и презрительного отношения к массовой культуре к отношению серьезному и вдумчивому.

Массовая культура подобна атомной энергии. Ее можно использовать и в мирных, и в разрушительных целях. И в том, и в другом случае воздействие ее необычайно мощное.

Поэтому переориентация массовой культуры с человека примитивного на человека во всей полноте и гармонии развития его сущностных сил есть важнейший и самый реальный способ оздоровления всей культуры.

Один из самых мощных источников человекотворческого воздействия культуры — культура повседневности. Нельзя не отметить, что внимание к культуре повседневности, к сожалению, не входит в традиции отечественной культуры, которая устремлена к бытию, его высшим смыслам. Это, как считается, якобы несовместимо с усердием в устройстве повседневной жизни. Еще Чаадаев с горечью отмечал, что «в этом безразличии к жизненным благам, которые иные из нас вменяют себе в заслугу, есть поистине нечто циничное» и далее добавлял: «Одна из главных причин, замедляющих у нас прогресс, состоит в отсутствии всякого отражения искусства в нашей домашней жизни»⁶.

Широко известна безытность русской интеллигентности как одна из ее отличительных черт. Русская интеллигенция стеснялась заняться бытом, считала это преступлением перед страждущим человечеством. Можно и нужно с уважением относиться к такой позиции, но нельзя не видеть ее негативных сторон.

Это неправомерное противопоставление быта и бытия имеет трагические последствия, потому что именно неустроенный быт оказывается главным фактором формирования человека, а мысли о высоком оказываются бриллиантом на рубище нищего и не имеют того воздействия, которое они могли бы иметь в более благотворном контексте.

М. Хайдеггер мудро замечал, что быт — это есть ближнее бытие. Такой взгляд дает теоретические подходы к преодолению традиционного для русской культуры принципа противопоставления быта и бытия.

Долг культурологов — способствовать изживанию этого, можно считать, предрассудка на практике.

Можно не сомневаться в том, что благоустроенное жилье, чистые и красивые улицы, цветы, фонтаны и тому подобные элементы культуры повседневности — не менее мощный фактор формирования красивых благожелательных людей, чем умные книги, лекции и проповеди.

Тесно связанным с вопросом о массовой культуре является вопрос о телевидении, главным трансляторе массовой культуры, многократно усиливающим как ее созидательную, так и разрушительную мощь.

⁶ Чаадаев П. Я. Философические письма. Письмо второе // П. Я. Чаадаев. Сочинения. М., 1989. С. 37.

Если подходить к оценке телевизионной продукции с точки зрения идеи о полноте и гармоническом единстве всех сущностных сил человека, то нельзя не заметить, что телевидение обращается только к одному из них — биологическому, чтобы не сказать зоологическому — в человеке. Причем речь идет не о той ипостаси биологического, которая включает в себя жизненную силу, источник энергии, природные дарования, а о биологическом, проявляющемся в форме некультивированных инстинктов, и в первую очередь в форме некультивированного инстинкта агрессии. В ответ на утверждения, что таково наше общество, таковы наши люди, хочется сказать: «Обижаете!!!» Да, есть и такие, о которых вы рассказываете, но ведь есть и другие. А кто будет рассказывать о них и для них?

Не хотелось бы напоминать о банальностях, но тем не менее нельзя не вспомнить известного выражения М. Горького: «Если человеку все время говорить, что он свинья, то он захрюкает». Между тем наше телевидение с утра до вечера твердит нам, что мы свиньи, прошлое у нас беспросветно свинское, будущее — соответственно, свинское. Что такое свинское будущее, хорошо известно: зарезали — и к столу.

Настораживает общая негативистская тональность нашего телевидения и СМИ вообще. Сейчас все что-нибудь клеймят: либералы прошлое, не оставляя камня на камне, коммунисты — настоящее — в том же духе, что и либералы. Созидательная, конструктивная тенденция отсутствует.

Между тем, как отмечал наш великий мыслитель Иван Ильин, русская идея — это идея любви. «Без любви русский человек есть существо неудавшееся. Без любви он или лениво прозябает, или склоняется к вседозволенности», — говорил Ильин⁷. Думается, здесь очень верно подмечена одна из характернейших черт отечественной культуры. Нам мало соглашаться или не соглашаться, принимать или не принимать разумные доводы. Нам надо еще непременно любить, быть «влюбленными по собственному желанию».

В связи с этим можно констатировать, что телевидение создает вокруг нас инокультурную среду, агрессивную и вредоносную по характеру своего воздействия.

Специально хотелось бы затронуть такую проблему, как проблема сериалов. Считается хорошим тоном выражать к ним свое презрение и этим ограничиваться. В ответ на это хочется сказать: «Не думай о сериалах свысока!». Их смотрят дети, и именно в основном отсюда, а не из детских передач и не от учителей они узнают, «что такое хорошо и что такое плохо». Это один из самых мощных и потому действенных источников информации о ценностях жизни и культуры. Ясно, что бывает, если в источнике оказывается не живительная влага, а отравка.

Так что же делать? Очевидно, что меньше всего нужны карательные меры и запреты, хотя разумные ограничения конечно необходимы. Но больше всего, конечно, нужны конструктивные, созидательные меры. Среди них: поддержка здоровых тенденций, начинаний, форм работы телевидения, конструктивная профессиональная критика, наконец, вполне назрела необходимость в по-настоящему общественном телевидении.

⁷ Ильин И. А. О русской идее // Хрестоматия по культурологии. Т. 2. Самосознание русской культуры. СПб., 2000. С. 397.

Сказанное касается не только телевидения, но и других СМИ. Однако телевидение среди них является, несомненно, самым влиятельным, поэтому главное внимание должно быть уделено именно ему.

Все сказанное выше относится и к тем функциям культуры, которые на первый взгляд кажутся второстепенными — в частности, гедонистической и релаксационной. По сути, они тоже являются жизнеобеспечивающими, поскольку человек не может жить, не имея возможностей отдыхать, т. е. релаксироваться, не может жить, не испытывая чувства удовольствия. Но выполнение этих функций зависит от общих целевых ориентаций культуры. Человек, формируемый гуманистической культурой, иначе релаксируется, получает удовольствие от иных вещей, нежели человек, формируемый односторонне ориентированной культурой.

Как следует из всего вышеизложенного, вопрос о жизнеобеспечивающих функциях культуры не решается сам по себе, по принципу «есть культура — значит, все в порядке». Как говорил П. А. Флоренский, «Культура — эта та веревка, которую можно бросить утопающему и которой можно душить своего соседа». И далее он категорически заявлял: «Развитие культуры идет столь же на пользу добра, сколько и на пользу зла»⁸.

Резкость этого заявления несколько необычна, поскольку большинство людей, считающих себя интеллигентами, полагают, что словом «культура» все сказано. При этом они, конечно, имеют в виду культуру, ориентированную на все доброе и прекрасное в человеке. Но ведь есть своя культура и у бандитов: у них своя мораль, свой язык, своя мода, они слушают свои песни, смотрят свои фильмы. В основе всего этого лежит свой особый способ добывания средств к существованию, и их культура обеспечивает жизненные функции этого сообщества.

Поэтому самое важное заключается не просто в том, чтобы развивать культуру, безотносительно к ее смыслу, а в том, чтобы развивать подлинно гуманистическую культуру, ориентированную на человека во всей полноте и гармонии развития его сущностных сил. В решение этой жизненно важной проблемы свой весомый профессиональный вклад должны сделать культурологи. Теоретическая форма этого вклада — разработка теории культуры, необходимой частью которой является теоретическая модель гуманистической культуры⁹. О необходимости построения модели «потребного будущего» говорил и М. С. Каган¹⁰. Одной из организационно-практических форм участия культурологов в процессе оздоровления культуры может стать, например, культурологическая экспертиза культурных проектов, а также деятельности институтов учреждений культуры и СМИ.

Обе части этого вклада тесно связаны между собой: не будет теории, не будет и критериев для культурологической экспертизы. А если будет только теория, без ее практического использования, то это будет «игра в бисер», для удовлетворения самих культурологов.

⁸ Флоренский П. А. О цели и смысле прогресса // Хрестоматия по культурологии. Т. 2. Самосознание русской культуры. СПб., 2000. С. 419.

⁹ Круглова Л. К. Основы культурологии. СПб., 2000. С. 219–303.

¹⁰ Каган М. С. Введение в историю мировой культуры. Книга 1-я. СПб., 2003. С. 77–78.

*L. K. Kruglova***Vitality Functions of Culture**

Adaptive and negentropic functions of culture are of greatest importance for society. Implementing the former function, culture permits society to achieve harmony and unity with environment; performance of the latter helps society lessen loss of energy and resist disorder and chaos. Both functions increase vitality and ensure continuance of life.

Culture can perform these functions solely through development of human forces and capabilities, and perfection of tools and methods necessary for human activities, i.e. by means of performance of its man-creating functions.

Hence culture is focused on society, both through adaptive and negentropic vitality functions, and on man through the man-creating function. As regards society, culture develops man's capabilities to maintain and increase its vitality. As regards man, culture provides him with knowledge and skills whose mastery enables man to exist in society.

Thus society that places maximum emphasis on culture finds best opportunities for its own development.

ФУНКЦИИ УТОПИИ В КУЛЬТУРЕ

Рубеж тысячелетий, осмысленный современными теоретиками как конец идеологии (Д. Белл, 1960), утопии (Г. Маркузе, 1968), истории (Ф. Фукуяма, 1989), подвел итоги эпохи модерна. Хронологическая последовательность и комплементарность обозначенных «концов» содержат определенную логику: идеология и утопия формируют смысловое пространство истории, а крушение веры в прогресс, казалось бы, должно способствовать исчезновению традиционно связываемого с ним утопизма. И тем не менее приходится констатировать: о конце утопии говорить преждевременно, современную цивилизацию вне утопического измерения представить невозможно. Как полагает известный испанский ученый и писатель Ф. Аинса, происходящая на наших глазах «переоценка ценностей не должна сочетаться с недооценкой утопии в историческом процессе, а кризис еще недавно прочных утопических моделей не следует считать отмиранием утопической функции, которая позволяет в мире, претендующем на разрешение всех вопросов, подвергать сомнению установленный порядок вещей и разрабатывать альтернативные предложения»¹.

Каковы причины постоянного воспроизводства утопии в социуме? Можно ли их свести, как это полагалось совсем недавно, к неразвитым социально-экономическим условиям и слабости определенных классовых сил? Очевидно, нет: общество неуклонно движется по пути прогресса, а утопии остаются имманентным измерением человеческого сознания и культуры, как бы подтверждая справедливость слов Э. Блоха: «Быть Человеком означает в действительности: иметь Утопию»².

Человеку свойственно надеяться на лучшее, мечтать, строить планы на будущее. И именно утопия, одна из главных конструктивных фантазий человечества, которая всегда была связана с продуцированием общественного идеала, превращается в *важнейшее условие и движущую силу* современной культуры, направленной в будущее и участвующей в формировании реалий нового, пока еще неизвестного общества (Д. Белл).

Как известно, изначальный смысл термина «утопия», имеет непосредственное отношение к представлениям о совершенном обществе. Производное от «утопии» слово «утопический» появилось в 1529 году, почти незамедлительно вслед за выходом в свет книги Т. Мора. Термин «утопианский», который также был в моде в те годы, к концу XVIII века практически выходит из употребления. Слово «утопист» получило верительные грамоты в 1729 году. В немецком языке от «утопии» были произведены два различных по смыслу слова: *utopisch* (утопия в объективном смысле) и *utopistisch*, утопия в уничижительном смысле, синоним поиска невозможного³.

¹ Аинса Ф. Реконструкция утопии: Эссе. М., 1999. С. 14–15.

² Блох Э. Тюбингенское введение в философию. Екатеринбург, 1997. С. 249.

³ Ainsa, F. La reconstrucción de la Utopía. Mexico, 1999. P. 17.

В Толковом словаре В. Даля были даны два значения понятия «утопия»: 1) «небывалая, блаженная страна»; 2) «все мечтательное, несбыточное, греза о счастье»⁴. В современном русском языке и гуманитарной науке существует уже целый семантический ряд связанных с утопией понятий. Различают понятия «утопизм», «утопическое», «утопический подход», «утопический контекст», «утопическое сознание» (мышление), «утопия», «утопическая традиция», не говоря уже о бесчисленных трактовках самого понятия утопия.

Видный современный исследователь утопии Горацио Гулдберг Черутти зафиксировал три основных современных значения понятия «утопия»: традиционно-обыденное понимание, для которого характерно придание утопии уничижительного смысла, ее оценка как своего рода химеры; отсюда берет начало использование слова «утопический» в качестве дисквалифицирующего предиката. Второе значение ограничивает утопию рамками литературного жанра — совокупностью произведений, авторы которых, рассказывая о чудесных странах, благословенных городах, мудрых и справедливых правителях, фактически предлагают читателю различные модели совершенного общественного устройства.

Наконец, третья, максимально широкая трактовка утопии превращает ее в культурную константу, обусловленную способностью человека к целеполаганию, воображению, творчеству, в синоним «бунтующего сознания», в своеобразное антропологическое измерение истории. Черутти полагает, что утопия — в данном отношении — возникает из напряжения (*tensión utópica*) между реальным и идеальным, между сущим и должным, которое постоянно нарастает в истории.

Таким образом, необходимо различать утопию как жанр социальной мысли, связанный с созданием моделей совершенного общества, и утопию как особый антропологический и культурный феномен, «умонастроение», состоящее в намерении изменить существующий мир⁵. При этом «утопическую константу можно представить как «результат *напряжения* между воображаемым объектом, способным удовлетворить все желания, но навсегда утраченным (уровень бессознательного, всплывающий в мифе) и непрерывными поисками объекта, способного его заместить (сознательное предвиденье)»⁶. Что же касается утопического жанра, то он ограничивается подробными и последовательными описаниями «воображаемого, но локализованного во времени и пространстве общества, построенного на основе альтернативной социально-исторической гипотезы и организованного — как на уровне институтов, так и человеческих отношений — совершеннее, чем то общество, в котором живет автор»⁷.

Таким образом, утопическая константа отличается от жанра утопии, который предполагает рассудочное изображение специфически упорядоченного мира, рассчитанного до мелочей. Теоретически целостная концепция утопии практически всегда воплощена в модели идеального общества, и в этом своем виде способна послужить и борцам за справедливость, и власть предержащим, влияя таким образом на историческое развитие, что вовсе не

⁴ *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1980. Т. 4.

⁵ Первое понимание утопии в силу его явной непродуктивности мы рассматривать не будем.

⁶ *Аинса Ф.* Реконструкция утопии. С. 48.

⁷ *Sargent L.* Introduction // *British and American Utopian Literature. 1516–1578.* Boston, 1979. P. XIII.

обязательно присуще утопической константе, предполагающей гораздо большую гибкость. Утопическая направленность, по выражению Мангейма, позволяет преодолеть «пределы установленного порядка» и сливается с «пылкой устремленностью к будущему»⁸.

Преращение утопии в жанр социальной мысли, связанный с моделированием идеальных состояний бытия, стало возможным в Новое время, когда в процессе рационализации и «разбожествления мира» в европейской культуре утверждается идея Нового как предельного морально-эстетического авторитета и образ Будущего в качестве безусловной ценности. Репрезентацией тематически и парадигматически собранных в целостные доктрины представлений о желаемом идеальном Другом, совпадающим с Будущим и Новым, и стал жанр утопии.

Какие же роли призвана была сыграть утопия в этой, обращенной в будущее культуре? Какие она взяла на себя функции?

О функциях утопии писали многие авторы и писали по-разному. Классикой является предложенное Л. Мамфордом еще в 1923 году выделение двух функций и соответствующих им типов утопий. «Первая функция, — писал Мамфорд, — бегство или компенсация. Это попытка немедленного избавления от трудностей или превратностей нашей судьбы. Другая представляет собой стремление обеспечить условия нашего освобождения в будущем... Утопия реконструкции является тем, что предполагает ее собственное название, а именно: видением преобразуемой среды, лучше приспособленной к природе и целям человеческих творений... и более соответствующей их возможному развитию. Если первая утопия ведет назад к „Я“ утописта, то вторая устремлена вонне, к миру».⁹

В наши дни к разработке понятия «утопическая функция» в теоретическом плане обратился латиноамериканский философ Артуро Андрес Роиг. Он выделил три важнейшие функции утопического дискурса: первая — «критически регулирующая», вторая — функция освобождения от господствующего детерминизма, третья — антиципирующая функция, или функция предвидения будущего. Всякий дискурс соответствует тому или иному типу деятельности, импульсу или потребности человека. Утопический дискурс отвечает на потребность, заключающуюся в «страсти границы», «периферии», «края», «импульсе бегства» «как можно дальше» от всех угнетающих форм повседневности. Из этого импульса и рождается многообразие утопического дискурса»¹⁰. К этим трем функциям Роиг, со ссылкой на Черутти, добавляет еще одну — функцию историчности (*historicidad*).

Не претендуя на исчерпывающую концептуализацию проблемы, попытаемся вычленить и описать некоторые, наиболее важные, на наш взгляд, функции утопии в культуре. При этом мы будем различать функции утопии как культурной константы и функции утопии как жанра.

В числе первых среди функций утопии, трактуемой в широком смысле слова, мы бы назвали функцию *исторической альтернативы*. Утопия — это всегда Другое истории, контр-образ реальности, качественно иное бытие. Как «намерение изменить существующий порядок

⁸ Аинса Ф. Реконструкция утопии. С. 38.

⁹ Mumford L. The story of Utopias. Londres, 1923. P. 16, 21.

¹⁰ Roig A. A. La utopia en el Ecuador. Quito, 1987. P. 20.

вещей», она противостоит жесткому детерминизму, однозначности и предопределенности исторического развития, отстаивая право на вариации, неопределенность, корректировку процесса. Предпосылки для такого понимания содержатся в трудах Э. Блоха, который, в частности, писал: «Что касается изменения мира, то и утопическое предвосхищение, поскольку оно находится в конкретной тенденции, .. нигде не является Не-Бытием, ни в смысле воздушных замков, ни в смысле благородно убывающего бытия („что нигде и никогда не случилось, то одно не устаревает“). Это не образование облаков на небе, куда переносит и затуманивает себя земное сущее, а земная Латенция, в которой бродит Еще — Не — Сущее»¹¹. «Если бы утопическая реальность была бы реализована, — продолжает Блох, — она была бы, согласно полноте своего содержания, максимумом действительности. Поскольку этого содержания еще нет, нет реализации Реализующего, постольку бытие и подчиненное ему содержание находятся Вне-Друг-Друга. И это означает, что реальность находится в открытой попытке поиска своего ненайденного действительного гештальта Бытия»¹².

Процесс поиска исторической альтернативы, как показал С. Экштут, имеет несколько уровней. На первом этапе поиск исторической альтернативы имеет онтологический статус: он ведется и меняет свой вектор в реальном социальном пространстве и реальном времени. Именно таков статус различных социальных утопий и проектов государственных преобразований, которым не будет суждено воплотиться в жизнь. Но все они принадлежат культуре своего времени и не могут быть от нее безболезненно отчуждены. События происходят здесь и теперь. Процесс поиска еще не завершён во времени: настоящее время еще не успело превратиться в прошлое. На конечной стадии проблема поиска альтернативы утрачивает онтологический статус. Событие свершилось и приобрело статус исторического факта. Одна из противоборствующих тенденций одержала победу и предстала в качестве единственно возможного пути исторического развития. И именно с этого момента побежденная тенденция начинает восприниматься как досадная случайность, изначально не имевшая ни малейшего шанса помешать поступательному движению истории¹³. И именно теперь понятие утопия приобретает свой расхожий уничижительный смысл, «утрачивая» с позиций официальной идеологии всякую связь с историей, наукой и практикой.

В гносеологическом плане многослойность бытия, поливариантность реальности осознается и объективируется в разработках «альтернативной», «экспериментальной» истории. В основе контрфактической истории лежат имитационно-прогностические модели, которые заменяют собой объект познания, выступают его аналогом, позволяют искусственно воспроизводить варианты его функционирования и развития¹⁴. Одной из таких контрфактических моделей, предлагающих альтернативное виденье возможностей исторического развития, и является утопия.

¹¹ Блох Э. Тюбингенское введение в философию. Екатеринбург, 1997. С. 293.

¹² Там же. С. 295.

¹³ Экштут С. А. Сослагательное наклонение в истории: воплощение несбывшегося. Опыт историософского осмысления // Вопросы философии. 2000г, № 8. С. 79–80.

¹⁴ Ковальченко И. Д. Методы исторического исследования. М., 1987. С. 406–416.

Вообще утопия по отношению к истории выступает в трех отношениях: 1) как нереализованная надежда, неосуществленная мечта, событие, которое не сбылось (Уже-Не-Бытие); 2) как реализованная, осуществленная (по крайней мере, отчасти) мечта — в локальном пространстве и на ограниченном отрезке времени (Ино-бытие); 3) как историческая альтернатива, которая в принципе может реализоваться в качестве одного из возможных вариантов последующего развития (Еще-Не-Бытие).

Следовательно, утопия — это не только несостоявшаяся история (прошлое), не только «мечта о невозможном» (настоящее), но и реальная возможность, время превращения которой в действительность еще не наступило (будущее). Обосновывая право истории на импровизацию, утопия несет в себе бремя нереализованных возможностей, проявляя в полном объеме свой динамизм лишь в отношении к будущему. Именно здесь утопия набор альтернатив превращается в «веер возможностей». Как право на альтернативу она выражает несогласие с однозначной предзаданностью истории, ее предопределенностью и, наоборот, предполагает вариативность, неопределенность, «игру» с историческими возможностями, без чего немислим, вообще говоря, никакой проект.

Вот эта вариативность утопического мышления не позволяет нам согласиться с обвинениями в антиисторизме, которые предъявляют утопии многие исследователи, в частности, такой научный авторитет, как К. Поппер. Его критика «историзма» утопии основывается на том, что последней присущ финализм, т. е. навязывание истории неких конечных целей, полагающих пределы социальному развитию. Однако нельзя не отметить, во-первых, что целеполагание свойственно не только утопии, но и человеческому познанию вообще. Во-вторых, попперовская критика утопии излишне тенденциозна: она основывается на объявлении марксизма утопией и экстраполяции выводов, полученных из анализа марксистской концепции исторического процесса, на утопическое творчество в целом.

Между тем утопии, как правило, не претендуют на единственно возможный универсальный план движения истории. Напротив, они предполагают, что состояние всякого социума — это не сложившееся, еще не ставшее состояние. И если в природе можно обнаружить строгие связи и зависимости, которые могут быть математически точно выражены с помощью формул и законов, то в жизни отдельного человека и всего общества такого рода математизированных зависимостей просто не может быть. Жизнь общества — это жизнь многовариантная, во многом непредсказуемая, многоальтернативная, и нет другого способа подходить к анализу социального будущего, кроме проектов, которые во многом по своему исходу носят вероятностный характер. В конечном счете за человеком или человечеством остается свобода выбора — последовать предлагаемым примерам или сохранить статус-кво¹⁵.

Обвинения в антиисторизме зачастую связываются и с тем обстоятельством, что утопия, реализуя *ценностную функцию*, творит не просто Другое истории, а Другое, наделенное признаками совершенства. А совершенное, как говорил Сократ в «Государстве», не допускает

¹⁵ Тот факт, что некоторые утописты в духе своего времени (в особенности это относится к творчеству утопистов XIX столетия) ставили своей целью создание строгой социальной науки, но так и не смогли ее достичь, лишь подтверждает нашу идею.

изменений, поскольку изменение совершенного есть порча: ведь то, что находится в наилучшем состоянии, менее всего изменяется под воздействием другого.

Действительно, в отличие от научного познания, направленного на постижение истины, для утопии приоритетны поиски *смысла* существования, *значения* того или иного события для человека. Представляя жизнь в модусе возможного она открывает ценность Другого — нового и более совершенного; проецируя новое вперед, способно создавать и такую ценность культуры как ценность будущего. Основываясь на свободе творческого воображения, утопическое сознание конструирует *идеальный коррелят* дисгармоничной социальной реальности, *формирует целостный образ культуры, общества и человека*. Все проявления утопического сознания, включая онтологию и гносеологию, подчинены аксиологическим и этическим представлениям: оно всегда направлено к моделированию таких состояний социального бытия, которые, выступая одновременно желаемыми и возможными, воспринимаются как высшая ценность.

Утопия из всех форм культуры наиболее соответствует представлению об идеале как о максиме, недостижимом совершенстве, высшем пределе, абсолюте. Но какова роль этой «максимы» в процессе познания и практической деятельности? Абсолютно ли бесплодно «парение» в идеальных мирах, как считают, например, позитивисты, выносящие проблематику идеалов и целей за пределы науки? Или же более обоснованной является позиция И. Канта, который отмечал, что, хотя идеал всегда остается в сфере должного и по природе своей неосуществим, его состоятельность неоспорима. Неосуществимость не означает бесполезность. «Платоновская республика, — писал он в „Критике чистого разума“, — вошла в половицу, как якобы разительный пример несбыточного совершенства, возможного только в уме досужего мыслителя». Однако ценность платоновского проекта, при всей его видимой бесполезности, заключается в том, что выставляет этот *tauchim* в качестве прообраза, чтобы, руководствуясь им, постепенно приближать законосообразное общественное устройство к возможно большему совершенству¹⁶. Кант заключает, что «хотя и нельзя допустить объективной реальности (существования) этих идеалов, тем не менее, нельзя на этом основании считать их химерами: они дают необходимое мерило разуму, который нуждается в понятии того, что в своем роде совершенно, чтобы по нему оценивать и измерять степень и недостатки совершенства»¹⁷.

Эту идею Канта разделяют и развивают многие современные авторы — как философы, так и философствующие писатели. Классик латиноамериканской литературы А. Карпентер в «Весне священной» говорит о том, что человек смотрит на мир и создает утопии с целью его усовершенствования. Это извечная человеческая потребность дать волю мечтам и фантазиям, чтобы преодолеть существующую действительность и улучшить условия жизни. «Эвристическая и практическая ценность утопии, — пишет кубинский философ Ригоберто Пупо, — заключена в утверждаемом субъектом идеале, который направляет воображение на поиски того, что он желает и любит»¹⁸.

¹⁶ Кант И. Соч. Т. 3. М., 1964. С. 351, 352.

¹⁷ Там же. С. 502.

¹⁸ Руро Р. R. La utopia y sus mediaciones // <http://www.filosofia.cu/contemp/pupo001.htm>

Утопия представляет собой смысловой горизонт личностного опыта человека в мире и зримый образ цели (но не конца) истории. Это образ совершенства, в котором аккумулируется проблематика смысла истории как человеческой деятельности, и указывается, каким должно быть бытие, достойное человека. Утопия в качестве образа совершенства делает идеал зримым, но не способна воплотить все его черты и возможности в полном объеме. Присутствующий элемент невозможного необходим как условие реализации возможности. Ф. Хинкеламмерт в «Критике утопического разума» понимая под утопией некий трансцендентальный концепт, позволяющий анализировать и оценивать реальность в модусе возможного, подчеркивает, что при этом невозможное выступает условием осмысления и реализации возможного, а утопический подход — предпосылкой критически-реалистического подхода. По Хинкеламмерту, строительство невозможных миров, которые предвеляют создание миров возможных, проходит через всю человеческую историю. Политика как искусство возможно нуждается в трансцендентном горизонте (утопии), который может служить ориентиром, однако никогда не сможет стать фактом эмпирической реальности¹⁹. В лучах утопии, заключает Хинкеламмерт, можно успешно действовать, но не стоит стремиться к тому, чтобы завладеть источником света.

Таким образом, утопия раскрывает перед реальностью широкие перспективы именно тогда, когда с позиций недостижимого совершенства демонстрирует содержащиеся в ней возможности. Требуя от субъекта специфической *деятельности*, «сокращающей расстояние» между совершенством и реальностью в соответствии с возможностями, скрытыми в самой действительности, утопия выполняет *нормативную функцию*, выступает в качестве одного из важнейших регулятивов культуры.

Для определения оценки степени реальности этих возможностей необходим критический анализ, базирующийся на учете пересечения объективных и субъективных условий в каждый конкретный исторический момент. В контексте этого анализа решается проблема средств артикуляции проекта глобальных изменений, в рамках которого может конкретизироваться предложение, скрывающее утопический образ.

Утопический образ, помимо того, что он выступает ориентирующим идеалом, является своего рода критической инстанцией тех самых реализаций, которые его вдохновляют и которые к нему стремятся. В силу этой двойственности утопия — это не только принцип или регулятивная идея праксиса, но и критерий этического выбора образа жизни для индивидов или политического выбора для сообщества, а также критерий соответствия преобразовательной деятельности самому идеалу.

Когда способ жизни поддерживает это соответствие, в предполагаемых трансформациях имеет место «антиципация» идеала в качестве цели. Но поскольку в качестве цели фигурирует совершенство, всегда образуется брешь между тем, что намечается и что реально достигнуто: утопия не может преодолеть ограниченность возможностей, обусловленную конечностью человеческого существования. Иначе говоря: горизонт никогда не находится «здесь», но всегда «там», перемещаясь вместе с историей. Таким образом, утопия как горизонт, как условие возможности, как исторический идеал, как критическая инстанция, как регулятивная

¹⁹ Hinkelammert, F. *Crítica a la razón utópica*. San José de Costa Rica, 1984. P. 28.

идея создает точки опоры для радикальной трансформации общества. Утопия выступает в культуре в качестве смыслового горизонта или ориентирующей историческую индивидуальную и коллективную практику идеала. Она представляет собой не некий предопределенный финал, а цель реальной истории, которая придает ей смысл.

Поскольку наибольшее пространство для реализации целей и идеалов предоставляет будущее, постольку предназначением утопии является представлять жизнь в модусе возможного, иначе говоря: открывать человеку «...специфическую область жизни духа, где сила воображения, соединяясь с силой мышления, создает особую ценность культуры — ценность будущего»²⁰. Аргентинский философ Рубен Дри в этой связи писал: «Точно так же, как мы являемся прошлым, памятью, мы — будущее, воображение и фантазия. Мы — проект, но снова — не существительное, а глагол. Мы «проектируемся». Мы не можем существовать, не трансцендируя, не проектируясь. Это создает нас так же, как и наше прошлое. Будущее, которое мы собой представляем, не замкнуто и не может быть таковым, потому что замкнутость означала бы нашу смерть, смерть субъекта как такового»²¹. Утопическое сознание не позволяет субъекту согласиться с тем, что история — это некая самодостаточная детерминированная реальность, расценивая такое представление как сакрализацию, обожествление истории.

Таким образом, утопию нельзя считать антагонистом истории, поскольку она, наделяя историю целями и идеалами, не ставит пределов ее движению, и не направляет ее к концу, который должен наступить вслед за достижением целей. В утопии «должное бытие», являясь этическим импульсом, указывает ориентиры существующему бытию, заставляет почувствовать разницу между «миром, каков он есть» и «миром, каким он должен быть». «Утопический разум» указывает путь, избрав который сущее *может приблизиться* к должному. Следовательно, утопия — это не просто Другое истории, но Другое, качественно иное и более совершенное, реализующееся в модусе возможного и в горизонтах грядущего.

При этом важно подчеркнуть: утопия как феномен, в котором мировоззренческое отношение человека направлено на понимание еще не существующего (а иногда и уже не существующего) не только не разрывает с традицией, но и постоянно апеллирует к ней, выполняя *функцию социокультурного наследования*.

Поскольку особенностью культуры является синхронное сосуществование и взаимодействие в одном культурном пространстве и времени феноменов, сменявших друг друга в ходе исторического развития, постольку утопия неизбежно делит «сопредельные территории» и взаимодействует с родственными ей культурными формами: мифом и религией, идеологией и наукой, политикой, моралью, искусством. В процессе взаимодействия утопия проявляет себя как универсальный парафраз с игровым и компилятивным началом: она может «встраиваться» другие жанры и культурные формы, а может перерабатывать их содержание на основе собственной матрицы. При этом утопия производит рационализацию мифа, десакрализацию и секуляризацию постулатов религиозного вероучения и начинает выстраивать себя

²⁰ Акиндинова Т. А., Бердюгина Л. А. Новые грани старых иллюзий. Л., 1984. С. 194–195.

²¹ Dri R. La utopia que todo lo mueve. Hermeneutica de la religion y el saber absoluto de la fenomenologia del Espiritu. В.-Aires, 2001. P. 207.

по парадигме науки. Не случайно в чертах классической модели утопии проявились различные мифологические и эсхатологические архетипы: пространственные (остров, гора), временные (золотой век), культурного героя (мессия), сада (Рая) и города (Небесный Иерусалим), космоса, рождающегося из хаоса, и другие.

Рассмотрев в общем виде функции утопии как культурной константы, перейдем к анализу наиболее важных функций утопии как жанра социальной мысли, связанного с созданием моделей идеального бытия. К числу важнейших из них, на наш взгляд, относятся следующие: критическая, познавательная, прогностическая, ценностно-нормативная, конструктивная, практически-преобразующая, компенсаторная (эскапистская).

Утопия всегда связана с проблематизацией существующего бытия, несогласия с ним и стремлением выйти за его пределы. «Ценность всякой утопии, — писал А. Свентоховский, — бывает по преимуществу отрицательная, т. е. заключается в критике и протесте против существующего уклада отношений»²². Источником *критической функции* выступает противоречие между сущим и должным. Анализ язв и изъянов капиталистического общества, негативных сторон буржуазного строя не случайно стал одной из наиболее сильных и ярких сторон произведений утопического социализма: ведь действительность в них сопоставлялась с должным, возможным, желаемым будущим, и в свете этого желаемого будущего негативные стороны существующего социального строя выступали особенно выпукло и наглядно.

При этом утопическая критика может быть косвенной (когда сам факт несогласия, отрицания есть критика) или прямой, действенной (когда критика системы или отдельных обстоятельств, изменение мира являются непосредственной задачей утописта). Она может быть также проспективной или ретроспективной. В первом случае речь идет об изменении прошлого во имя будущего, а во втором — критика настоящего или предполагаемого будущего осуществляется во имя идеализируемого прошлого. В характере критики отражается зачастую противоположность классовых позиций. Примечательно, что в утопическом жанре критическая функция может выполняться специфическим образом: осуществляться не только посредством прямой критики существующего строя, но и через построение модели совершенного общества и в этом обнаруживается связь с *ценностной функцией*.

Содержанием данной функции выступает разработка идеала — социального, политического, эстетического, нравственного. Тесная связь утопии с идеалом отмечалась исследователями неоднократно. Еще в 1910 году А. Свентоховский в своей книге «История утопий» писал, что «в исполинском масштабе, охватывающем всю историю культуры, утопия выступает синонимом морального и общественного идеала»²³. Современные авторы развивают эту идею в различных направлениях. Е. Л. Черткова, например, отмечает, что основы для подобного отождествления были заложены еще Платоном: «Идеальный мир Платона противостоит обыденному миру не только логически и онтологически (как абстрактное — конкретному, сущность — явлению, оригинал — копии), но и аксиологически — как благое — злему.

²² Свентоховский А. История утопий. М., 1910. С. 61.

²³ Там же. С. 5–6.

В этом различении двух миров — истинного и неистинного — заключено метафизическое основание об истинном или совершенном государстве. В нем содержится не только новая онтология, но и призыв к высшему и лучшему, что впоследствии стали называть идеалом, и этот возвышающий импульс вместе с дихотомией двух миров будет воспринят многими утопистами»²⁴.

Особая роль утопии в формировании идеала обусловлена: а) раскованным, свободным от штампов воображением, характерным для утопического сознания; б) природой самого идеала как совершенства, высшего предела, «максимума». Как писал И. Кант, чем выше идеал, тем большего могут достичь люди, стремящиеся его осуществить. Утопии, следовательно, имеют тем большую ценность, чем ближе их идеал к максимуму. Речь идет об идеалах, которые недостижимы и потому обманчивы, но их можно рассматривать как необходимую целевую проекцию.

Познавательная функция утопии связана с тем, что последняя является одной из форм освоения социальной реальности, несмотря на то, что создаваемая утопией картина мира зачастую иллюзорна. Как и научное, утопическое познание, может быть нацелено на получение нового знания, т. е. по своим целям оно может быть комплементарно науке. Однако способы получения нового знания здесь не вполне адекватны поставленным целям, порой несколько рудиментарны, ибо современная наука давно преодолела этап умозрительного конструирования гипотез и концепций.

Утопия прибегает к вымыслу, и, как пишет Р. Рюйе, вымысел в утопии имеет характер мысленного научного эксперимента, это «мысленный эксперимент с дополнительными возможностями реальности». Будучи «искаженным» отражением реальности в целом, утопия может содержать в частности, в деталях, зародыши истинного знания, высвечивать реальные аспекты истории. При этом, как утверждал Ламартин, утопии часто есть не что иное, как преждевременные истины, а потому неистинное сейчас может стать истиной в будущем.

Нельзя недооценивать и того обстоятельства, что чисто теоретические конструкции сознания в сочетании с раскованным воображением, художественно-образным видением проблемы зачастую способны дать науке больше, чем сухой набор формул или бесконечные опыты. К тому же вряд ли можно оспорить тот факт, что роль идеальных моделей в познании очень важна, а утопическое познание как раз способно обеспечить проверку и отбор наиболее функциональных моделей общественного развития.

Познавательная функция утопии проявляется и в том, что она прямо или в снятом виде несет информацию о породивших ее условиях, о субъекте утопического творчества, его ценностных ориентирах, уровне развития классового сознания, отношении к господствующей культуре и т. п. Каждая утопия представляет собой историческое свидетельство о характере духовной атмосферы, поисках и чаяниях людей конкретной исторической эпохи.

Важно выделить также прогностическую (антиципирующую) функцию утопии. С этой функцией связано определение утопии как некоей промежуточной формы предвидения,

²⁴ Черткова Е. Л. Метаморфозы утопического сознания (от утопии к утопизму) // Вопросы философии. 2001, №7. С. 49.

уже непосредственно не связанной с провиденциализмом, но еще не основанной и на научном понимании объективных закономерностей развития природы и общества²⁵.

Утопическое предвидение основывается на фантастических, не поддающихся проверке связях, экстраполяции моральных воззрений, оценок, субъективных желаний и требований в будущее. Его результатом выступает готовая, статически застывшая, изолированная картина прорицаемых обстоятельств, которая скорее желаемая, чем возможная.

Цель утопического прогноза — нарисовать образ не только и не столько наиболее возможного и вероятного, сколько наиболее желаемого общества. А вот желаемое может совпасть с возможным и вероятным, а может и не совпасть. Последняя оговорка весьма существенна, т.к. известно, что прогноз будущего, будучи формой опережающего отражения действительности, оказывает существенное влияние на деятельность людей, от которой зависит дальнейший ход событий.

Хотя возможности утопического прогноза ограничены, их нельзя недооценивать. В советский период господствующая идеология способствовала формированию стереотипов отрицательного отношения ко всем формам мысли, претендующим на иное (не- или вне- марксистское) виденье перспектив будущего. Резкое отделение идеализируемого научного прогноза от исторически предшествовавших ему форм социального предвидения и, прежде всего, от утопии приводило к фактическому замораживанию прогностической функции теории, претендующей на звание научной, сведению ее к интерпретации одного-единственного безальтернативного варианта будущего — коммунизма без всякого намека на альтернативность, что на практике способствовало утопизации.

Важнейшей функцией утопии является *практически-преобразующая функция*²⁶. Она проявляется в двух основных формах: 1) обратное воздействие мысленных экспериментов на общественную практику; 2) превращение утопий в программы действий массовых движений, партий, организаций, отдельных личностей. Раскрытие механизма воздействия утопического прогноза на предсказываемые обстоятельства возможно на основе анализа обратной связи между тем или иным содержанием опережающего отражения в утопии и реальными общественными процессами. Здесь взаимосвязь прошлого, настоящего и будущего носит сложный характер — настоящее не только предопределяется прошлыми и обуславливает будущее, но испытывает на себе влияние со стороны последнего.

Это явление в современной прогностике было названо феноменом «самореализующихся», «саморазрушающихся», «самоорганизующихся» пророчеств. К. Поппер предложил

²⁵ Как утверждает И. Бестужев-Лада, предвидение может быть научным, эмпирическим и ненаучным. Научное опирается на фундаментальный и систематический анализ законов и условий их реализации. Его целью является познание реальных взаимосвязей и взаимозависимостей посредством выявления круга реальных возможностей и вероятности каждой из них, а результатом выступает создание динамичной картины общества. Эмпирическое — основано не на знании законов, а на повседневном жизненном опыте. Ненаучное предвидение основано на фантастических, нереальных и искусственных взаимосвязях. Сюда, по нашему мнению, и относятся предсказания религиозного и утопического характера.

²⁶ В рамках практически-преобразующей функции фактически объединены две: конструктивная и собственно практически-преобразующая.

именовать механизм влияния прогноза на развивающуюся действительность «эффектом Эдипа». Прогноз в данном случае выступает лишь как частный случай воздействия «информации на ситуацию, к которой эта информация имеет отношение». Если эту позицию довести до логического конца, то будущее предстанет произвольной искусственной конструкцией, которую можно создавать, исходя из прошлого опыта, ценностных ориентаций, классовых интересов. К такому пониманию близка позиция Ф. Полака, согласно которой история человечества — это история воздействия на нее «образов будущего», среди которых утопия занимает одно из центральных мест.

Своим прогностическим содержанием, независимо от его истинности или ложности, точности или неточности, утопии всегда так или иначе воздействовали на ход истории. Трудно, например, определить, чем являются идеи Т. Мора об общественной собственности — «преждевременными истинами», подтвержденными практикой коммунистического строительства, или само социалистическое общество построено «по чертежам» великого англичанина и его последователей? Как расценивать бэконовскую формулу «Знание — сила», принимая во внимание роль науки в современном обществе? И что более повлияло на мировоззрение американских «отцов-основателей»: практический опыт римлян-республиканцев, учение Дж. Локка или идея разделения властей в том виде, как она представлена в «Океании» Гаррингтона? Существует мнение, что именно последняя идея оказала прямое и непосредственное влияние на авторы Декларации независимости.

Утопические предсказания, пророчества и просто идеи на протяжении истории осуществлялись в надеждах, чаяниях и мечтах простого народа, определенных социальных групп. Став фактом массового сознания, утопизм мог реально воздействовать на исторический процесс. Примером могут служить идеи Т. Мюнцера, получившие реализацию в ходе крестьянской войны в Германии, идеи вождя диггеров Д. Уинстенли и практика английской буржуазной революции, Французская революция и бабувизм, леворадикальные утопии и движение «новых левых».

Значение утопии в практическом смысле состоит в том, что она дает «духовную ориентацию» той или иной эпохе, может выступать идейным знаменем социальных движений, нацеленных на преобразование мира. Кроме того, будучи формой мысленного эксперимента, прогноза, она также оказывает практически преобразующее воздействие на мир через механизм самореализующихся пророчеств.

Наконец, важной функцией утопии является компенсаторная. В этом отношении утопия сродни религии: она не только изменяет мир, но и утешает обездоленных, будучи по своей сути «принципом надежды». Утопическое сознание, совершая «бегство» в мир мечты, мир иллюзии, вселяя надежду на возможность социальной гармонии и конструируя идеальные миры, создавая эффект их иллюзорной реализации, компенсирует человеку и человечеству дефицит высших ценностей в реальном мире. При всей условности, а порой и ложности создаваемой утопией картины трудно оспорить ее психологическую функцию в формировании чувства уверенности, основанном на силе воображения.

Таким образом, утопия представляет собой одну из форм постижения объективной реальности, попытку рационализации исторического процесса, человеческого существования; совокупность смысловых ориентаций и целей. Идеал, выраженный в утопической

форме, будучи трансцендентным реальности, предполагая нечто, абсолютно невозможное, именно в силу собственной невозможности, «запредельности» делает возможным осуществление более реалистичных проектов. Отвечая извечной человеческой потребности «желать невозможного», творить совершенные миры, утопия, как и прежде, сохраняет свое место в культуре.

T. S. Paniotova

Functions of Utopia in Culture

Utopian consciousness is a specific kind of value consciousness, which functions theoretically at some stages. But unlike scientific consciousness, aimed at realization of verity, utopian consciousness is primarily looking for sense of existence, meaning of some fact for individual. While representing existence in modus of possibility, utopian consciousness discovers the value of Another — a new and more perfect; projecting this novel, it is able to create also such value of culture as value of future. Being based on freedom of creative imagination, Utopian consciousness presents ideal correlate of disharmonious social reality, forming integral model of culture, society and human being. The role of Utopia in culture lies not only in construction of ideal conditions for being. Utopia can appear as anthropological measure of history, representing itself as a semantic horizon of individual personal experience in the world, and visible image of the end of history. Specific trait of Utopia is to challenge an individual only when discovering tendencies, contained in reality, from the position of unachievable perfection. Utopia expects from an individual specific activities directed towards *reducing the distance* between perfection and reality in accordance with latent possibilities of reality itself. It makes Utopia one of the main regulations of culture.

НА ПУТЯХ К ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ

Проблема дефиниции

Обширная и продолжающаяся пополняться коллекция определений культуры, подавляющее большинство которых нельзя считать совершенно обосновательными, уже самим фактом своего существования ставит культуролога перед необходимостью либо выбрать среди имеющихся дефиниций — или сочинить в придачу к ним — такую, которая лучше всех остальных, либо признать невозможность дать какое-то единую, общую дефиницию и отказаться вообще от попыток ее сформулировать. С этой альтернативой он сталкивается сразу же, как только начинает говорить о культуре. И существует широко распространенное мнение, что с решения этой проблемы и должно начинаться построение теории культуры.

В самом деле, прежде чем приступить к исследованию какого-либо предмета, необходимо определить, что он собою представляет. Но выбор предмета исследования — это задача, которую каждый исследователь решает по собственному усмотрению (или в соответствии с заданием «свыше»). И поэтому когда он заявляет: «Я буду понимать под культурой...», то это есть лишь выражение некоего субъективного кредо, спорить о правильности которого нет смысла. Пусть себе исследует то, что считает нужным, называя это культурой, и если ему удастся получить ценные результаты, то спасибо ему. Однако, как правило, культуролог, сформулировав свое определение культуры, далее старается убедить коллег, что именно оно является единственно верным, тогда как другие — плохи. А как это можно аргументировать? Если дефиниция в рамках данной исследовательской установки действительно фиксирует изучаемый предмет, то в этих рамках она оспариванию не подлежит. А за этими рамками, т. е. в иных исследовательских установках, она попросту отвергается с порога. И чтобы рекомендовать ее в качестве «единственно правильного» определение культуры, не остается ничего другого, как апеллировать к словарному значению термина *культура* и доказывать необходимость толковать его в соответствии со сформулированной дефиницией, опираясь на лингвистический и этимологический анализы слова или практики его употребления в языке.

Но методологически неверно исходить из того круга значений, который приобрело слово *культура* в языке, и стараться выяснить сущность культуры путем анализа и обобщения практики его употребления. В самом деле, при этом вопрос о том, что такое культура, приобретает вербальный характер. Он ставится не как вопрос о некоем *обнаруженном в социальной реальности феномене*, природа которого требует изучения, а как вопрос о том, какой феномен социальной реальности надо *называть* данным словом. На первый план выдвигается слово, под которое подбирается объект, и мысль идет от готового слова-имени к поиску объекта, к которому это слово-имя относится. Очевидно, источником познавательной задачи служит здесь не гносеологический факт столкновения с реальным феноменом, заслуживающим изучения, а филологический факт существования слова, значение которого подсказывает исследователю, что ему следует изучать. Вместо того, чтобы, выделив в реальности область исследования, дать ей

словесное обозначение, поступают наоборот: выделяя слово, задают в соответствии с тем или иным его определением соответствующую ему область исследования. Таким образом, предмет исследования «извлекается» не из реальности, не из потребности познания какого-то определенного ее фрагмента, а из языка, из потребности уточнить употребление слова.

Нельзя в принципе выводить смысл научных понятий из практики употребления обозначающих их слов естественного языка. «В противном случае, например, пришлось бы признать, опираясь на сотни выражений русского языка, что орган, где локализуются различные эмоции, — это сердце»¹. Психологам уже давно стало ясно, что бессмысленно пытаться строить объяснение интуиции на основе ее словарного определения. В языке это слово приобрело десятки разных оттенков, и если под интуицией понимать все то, что ею называют в обыденной речи, то никакой теории интуиции как психологического феномена не получится. Потому что, как справедливо указывает М. Бунге, рассмотрев разнообразные случаи употребления этого слова, «интуиция — это коллекция хлама, куда мы сваливаем все интеллектуальные механизмы, о которых не знаем, как их анализировать...»².

Аналогичным образом и культура — многозначное слово, и выбирать одно из его значений или изобретать новое значение, которое лучше всех имеющихся, — значит отталкиваться от весьма ненадежного исходного пункта для построения целостной теории культуры.

В последнее время интерес к сочинению «наиболее верного» определения культуры несколько угас. Преобладает стремление констатировать наличие в проблематике культуры «многих аспектов» и «разных подходов», подчеркивать неоправданность переноса естественных критериев строгости понятий в сферу гуманитарного познания и вести обсуждение этой проблематики в духе свободного постмодернистского дискурса.

Вот типичная аргументация, на основании которой даже в учебниках избегают давать определение культуры: «...Культура выражает глубину и неизмеримость человеческого бытия. В той мере, в какой неисчерпаем и разнолик человек, многогранна, многоаспектна и культура. Нас не должно смущать множество определений. Каждый исследователь обращает внимание на одну из сторон самого феномена»³. При этом, однако, остается неясным, что же имеется в виду под «самим феноменом», который называется культурой.

Л. Ионин, предпочитая не мудрствовать лукаво, на основе анализа «лингвистического развития слова *культура* за несколько столетий» выделяет четыре разных его смысла:

— абстрактное обозначение общего процесса интеллектуального, духовного, эстетического развития;

— обозначение состояния общества, основанного на праве, порядке, нравственности, и т. д.;

— абстрактное указание на особенности способа существования или образа жизни, свойственных какому-то обществу, социальной группе, исторической эпохе;

— абстрактное обозначение форм и продуктов интеллектуальной и прежде всего художественной деятельности: музыка, литература, живопись, театр, кино (т. е. все то, что занимается

¹ Аллахвердов В. М. Сознание как парадокс. СПб., 2000. С. 20.

² Бунге М. Интуиция и наука. М., 1967. С. 95–96.

³ Гуревич П. С. Культурология. М., 1996. С. 10.

министерство культуры). «Пожалуй, именно этот смысл слова *культура* наиболее распространен среди широкой публики»⁴.

Автор отмечает, что перечисленные значения слова *культура* связаны между собою и по происхождению, и по смыслу, но не стремится свести их к общему знаменателю.

Некоторые культурологи бесстрашно доводят до логического конца идею невозможности определить культуру и высказывают мнение, что понятие *культура* вообще не означает никакого реально существующего объекта, а лишь «фиксирует точку зрения исследователя на совместную жизнь людей»⁵.

Возражая против этого и утверждая, что культура как целостный объект изучения все же реально существует, В. Розин находит интересный способ строить культурологическое знание, обходясь без общего определения этого объекта в целом и допуская возможность совместить разные его трактовки. Он пишет: «Вместо того чтобы сводить в систему бесчисленные признаки культуры, которые в настоящее время вводятся в разных концепциях культуры, укажем своеобразные категориальные координаты, отвечающие основным способам анализа и изучения культуры»⁶. В качестве таких координат выступают некоторые характеристики культуры, раскрываемые при разных подходах к ее исследованию. Они образуют «гносеологическое пространство» описания культуры, т. е. «задают собственно не объект, а лишь особое категориальное пространство, в котором культура как объект может быть описана». В зависимости от выбора и соотношения «задействованных» координат-характеристик получаются разные описания культуры. Предложенная модель была бы прекрасна, если бы не одно «но»: в ней трудно определить, является ли разные описания культуры описаниями одного и того же или разных объектов. Это опять-таки ставит под сомнение ее существование как целостного объекта социальной реальности.

Феноменология культуры

В естественных и математических науках никому и в голову не приходит определять термины на основе их словарного значения в естественном языке. Там термины служат условными названиями, которые подбираются среди слов естественного языка или специально изобретаются для обозначения объектов, природа которых не зависит от того, как их называют. *Корень* в математике или *сила* в физике — это слова, смысл которых имеет лишь весьма отдаленную связь с их употреблением в обыденной речи, а, скажем, *кварк* вообще есть искусственно придуманное новообразование, придуманное *после того, как был обнаружен объект*, для обозначения которого потребовался термин. И уж во всяком случае определение этих терминов обуславливается не лингвистическим или этимологическими соображениями, а лишь необходимостью фиксировать в языке существенные свойства обозначаемых им объектов. В социальных и гуманитарных науках тоже неплохо было бы строить терминологию подобным же образом.

⁴ Ионин Л. Г. Социология культуры. М., 1996. С. 11.

⁵ Культура: теории и проблемы. М., 1995. С. 110.

⁶ Розин В. М. Введение в культурологию. М., 1987. С. 37.

Есть, однако, обстоятельство, которое составляет одно из важных отличий социально-гуманитарных наук от естественно-математических. Последние исследуют объекты, которые не в состоянии сами обозначать словами себя и то, что с ними происходит. Совсем не то в науках об обществе и человеке. Люди дают названия тому, с чем они сталкиваются в своей жизни, не дожидаясь, пока ученые займутся исследованием этого. Так что общественные науки, можно сказать, получают свой словарь от самого предмета, который они изучают⁷. Конечно, ученые, превращая слова естественного языка в научные термины, стараются уточнить их смысл. Но сложившуюся исторически практику словоупотребления не так-то легко изменить. И в результате оказывается, что за понятиями, которыми оперируют общественные науки, тянется целый шлейф представлений, ассоциаций, аллюзий, интуитивных диспозиций, обусловленных их происхождением и разнообразными контекстами встречи с ними в устной и письменной речи.

Ведь даже в физико-математических понятиях присутствует какой-то след их первоначального смысла (скажем, математическое понятие корня имеет некоторое родство со значением слова «корень» в естественном языке); тем более это относится к понятиям общественных наук. Требования к строгости их определения менее формальны и не исключают обращения к их «побочным» оттенкам смысла и ассоциациям, которые подчас непроизвольно и неосознанно влияют на ход и результаты теоретических построений. Возьмите, для примера, понятия «общество», «государство», «нация», «собственность» и т. д.: в социальных учениях им придается более или менее точно определенный (хотя и не всегда один и тот же) концептуальный смысл, однако как в рамках одного учения, так и особенно в дискуссиях между сторонниками разных учений немалое значение приобретает опора на «интуицию», связанную с традиционной практикой функционирования этих понятий в естественном языке.

С учетом сказанного вернемся к понятию культуры. Оно, как и многие другие фундаментальные понятия общественных наук, тоже взято из естественного языка и, если можно так выразиться, обременено своей историей. Подобно другим словам естественного языка, слово *культура* в своем первоначальном виде не вводилось в употребление с помощью какой бы то ни было дефиниции. Оно появилось и стало использоваться на основе более или менее ясного понимания его *функции*, ради которой к нему прибегают в речи. Такая функция закрепляется за словами и осваивается людьми не путем ее логической экспликации, а на основе *контекстуально данных образцов* использования слов (прежде всего, методом «тыка», как это происходит у детей, когда им говорят: «это кошка», «это кашка» и т. д.). Очевидно, что функция слова, обусловленная опытом его использования, имеет лишь весьма приблизительно очерченный, вариативный характер.

Как известно, латинское слово *cultura* в европейской литературе XVIII в. стало употребляться в значении, близком к таким словам, как *просвещенность*, *образованность*, *духовное развитие*. Аналогом его в известном смысле было греческое *paideia*. Зачем же понадобилось просветителям XVIII в. обращаться к этому слову и почему оно быстро завоевало популярность?

⁷ Блок М. Апология истории, или ремесло историка. М., 1986. С. 90.

В общественной мысли века Просвещения одной из важнейших тем стала проблема «сущности» или «природы» человека. Продолжая традиции гуманизма эпохи Возрождения и отвечая на социальный запрос времени, связанный с происходившими переменами в общественной жизни, мыслители Просвещения развивали идею общественного прогресса. Они стремились понять, к чему он должен вести, как в ходе него будет совершенствоваться человечество, как должно быть устроено общество, соответствующее человеческой «природе». В размышлениях на эти темы встали вопросы о том, что отличает человеческое бытие от бытия животных, что в жизни людей, с одной стороны, обусловлено «человеческой природой», а с другой — формирует «человеческую природу». Так в общественную мысль вошла проблема осмысления *специфики образа жизни человека*. Соответственно возникла потребность в специальном понятии, с помощью которого может быть выражена суть этой проблемы, зафиксирована идея о существовании таких особенностей человеческого бытия, с которыми связано развитие способностей человека, обеспечение «достойной человека» жизни. Латинским словом *культура* и стали пользоваться для обозначения этого нового понятия.

Таким образом, функция, назначение термина *культура* в научном языке с самого начала состояла в том, что он служит средством, с помощью которого выражается идея культуры как сферы развития «человечности», «человеческого бытия», «сущности человека», «человеческого начала в человеке» — в противоположность природному, стихийному, животному бытию. Выбору именно этого слова для такой функции, по-видимому, в немалой степени способствовала идущая от древней латыни антитеза *cultura — natura*.

Использование термина *культура* в указанном смысле оставляет весьма неопределенным его содержание: в чем же все-таки состоит специфика человеческого образа жизни, т. е. что такое культура — это вопрос, на который можно отвечать по-разному. Исполняемая терминем функция лишь в самом общем виде очерчивает область его применения, но еще не позволяет дать ему сколько-нибудь однозначное определение, допуская разнообразные вариации его истолкования и в то же время сохраняя возможность «интуитивно» понимать, о чем идет речь. Слово *культура* в этой функции лишь *указывает* на некий важный аспект человеческого бытия, но сверх того о нем ничего не говорит. Оно входит в научный оборот как средство обозначения некоей реальности, о которой на первых порах мало что известно, кроме того, что она существует и необходимо ее описание и объяснение. Отсюда и берет начало постановка проблемы определения культуры. Дело не в том, что есть *слово*, для которого надо найти обозначаемый им предмет; наоборот, есть *предмет* (специфика человеческого образа жизни), обозначенный словом *культура*, и задача состоит в том, чтобы изучить и понять его, этого предмета, характеристики, раскрыть его сущность.

Поставленная таким образом проблема определения культуры есть отнюдь не просто вербальная проблема. Определение культуры в этом контексте — это, по сути дела, не определение слова, а определение той реальности, которая образует специфику человеческого бытия. Разные определения культуры — формулировки разных представлений об этой реальности. Слова можно определять произвольно (если отвлечься от требований языковедческих), но с реальностью этот номер не проходит. Поэтому — по крайней мере, когда речь идет о культуре в той функции этого термина, которая была возложена на него в научно-философской литературе с XVIII в., — выбор того или иного определения культуры должен быть обоснован

с точки зрения того, насколько точно оно характеризует реальность, т. е. специфику человеческого бытия.

За спорами по вопросу о том, какое определение культуры лучше, стоит гораздо более глубокое расхождение между спорящими: различие взглядов на «природу человеческого бытия» — на то, что делает человека человеком. А эта проблема затрагивает коренные жизненные установки личности. Видимо, поэтому-то споры вокруг определения культуры ведутся со страстью и упорством, выходящими далеко за пределы чисто научной заинтересованности в поиске истины.

Просветители были склонны связывать специфику человеческого образа жизни с *разумностью* человека. Но всегда ли разум человеческий используется на благо человеку? И если он может породить и добро и зло, то надо ли все его деяния считать выражением «сущности» человека и относить к явлению культуры? В связи с подобными вопросами постепенно стали вырисовываться два подхода к трактовке культуры, имеющих альтернативный характер.

В основе различия между этими подходами лежит, прежде всего, осмысление культуры в свете категорий «сущего» и «должного»⁸. В первом смысле культура характеризует *то, что есть*, т. е. реально существующий образ жизни людей, каким он предстает у разных народов в разных периодах их истории. Во втором смысле культура понимается как *то, что должно быть*, т. е. то, что должно соответствовать «сущности» человека, способствовать совершенствованию и возвышению «подлинно человеческого начала» в человеке.

В первом смысле культура есть понятие *констатирующее*, фиксирующее как достоинства, так и недостатки образа жизни людей. При такой констатации обнаруживаются этнические и исторические особенности, которые обуславливают своеобразие *конкретных исторических типов культуры* и становятся предметом специальных исследований. Во втором же смысле культура есть понятие *оценочное*, предполагающее выделение лучших, «достойных человека» проявлений его «сущностных сил». В основе такой оценки лежит представление об «идеально-человеческом» образе жизни, к которому исторически движется человечество и лишь отдельные элементы которого воплощаются в культурных ценностях, уже созданных людьми в ходе исторического развития человечества.

Отсюда рождаются два основных направления в понимании культуры, которые сосуществуют (и нередко смешиваются) до сего времени: *антропологическое*, опирающееся на первый из указанных подходов, и *аксиологическое*, развивающее второй взгляд.

В каждом из этих направлений развивается широкий спектр конкретных представлений о содержании культуры — о том, что относится к ней, что именно входит в ее сферу. Некоторые формы и продукты человеческой деятельности почти единодушно включаются в состав культуры. Это касается, прежде всего, искусства во всех его формах и жанрах. До сих пор нередко культура почти отождествляется с искусством (что и отражается в наименовании государственного ведомства, занимающегося делами искусства, — Министерство культуры). Все считают также необходимым причислять к феноменам культуры язык, народные обычаи, нравы (хотя при этом иногда теряется грань между культурой и

⁸ См. Щепаньский Я. Элементарные понятия социологии. М., 1969. С. 38–39; Межуев В. М. Культура и история. М., 1977. С. 82–91.

психологией). Не вызывает особых сомнений признание факта существования таких форм культуры, как культура поведения, культура быта, физическая культура. Таким образом, исторически сложилось не только функционирование *понятия культура* (хотя иногда функция его теряется: говорят, например, о культуре животных), но и общее согласие относительно по крайней мере некоторой части его объема. И многочисленные определения культуры при всем их разнообразии включают в нее эту часть. Вместе с тем долгое время шли (и до сих пор еще не утихли) споры по поводу соотношения культуры с экономикой, наукой, техникой. Стоит вспомнить в этой связи полемический задор вызвавшей немало шума книги Ч. Сноу «Две культуры».

Однако попытки определить культуру путем указания входящих в нее форм имеют описательный, *феноменологический* характер. Они лишь фиксируют различные проявления, стороны, формы культуры, но не объясняют ее *сущности*. Перечень феноменов, входящий в сферу культуры, остается неполным и неопределенным. Типичным образцом феноменологического определения культуры может служить широко цитируемое и пользующееся доныне популярностью определение Э. Тайлора: «Культура, или цивилизация, в широком этнографическом смысле слагается в своем целом из знания, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества»⁹.

Оставаясь на уровне таких представлений о культуре, можно улавливать и описывать ее отдельные элементы, собирать факты, проводить эмпирические исследования. Но для того чтобы раскрыть связь и взаимодействие различных проявлений и элементов культуры и понять ее как целостное социальное образование, этого недостаточно. Сделать это возможно только на уровне *теоретического* анализа и обобщения фактического материала. Иначе говоря, от феноменологического, эмпирического *описания* явлений культуры необходимо перейти к их теоретическому *объяснению*, к разработке теории, раскрывающей ее сущность.

Культура как предмет теоретического осмысления

Попытки предложить общую теоретическую концепцию, объясняющую культуру как особую целостную сферу выражения сущностных сил человека, были предприняты уже в XIX в.

Один путь к ней прокладывается философами, строящими *философию культуры* (Риккерт, Виндельбанд, Дильтей). Они опираются на аксиологический подход к культуре и усматривают ее сущность в том, что она есть «царство ценностей». Эта трактовка культуры с незначительными модификациями проводится многими философами и в XX в. В дооктябрьской отечественной литературе ее придерживался, напр., С. Франк, а в последние годы она находит наиболее отчетливое воплощение в работах Г. Выжлецова, В. Большакова, В. Бранского и С. Пожарского¹⁰.

⁹ Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 18.

¹⁰ Выжлецов Г. П. Аксиология культуры. СПб., 1996. С. 65, 66; Большаков В. П. Культура как форма человечности. В. Новгород, 2000. С. 7; Бранский В. П. Искусство и философия. Калининград, 1999. С. 494; Бранский В. П., Пожарский С. Д. Социальная синергетика и акмеология. СПб., 2002. С. 89.

Едва ли кто-нибудь решится возражать против того, что культура включает в себя систему ценностей (и даже не одну) и что ценности и идеалы относятся к важнейшим ее составляющим. Но если понятие культуры употребляется в его исходной функции, то сводить к ценностям все содержание культуры, т. е. всю специфику образа жизни людей, можно только для решения каких-то частных вопросов. Попытки же построить общую концепцию культуры при таком сведении связаны либо с абстрактными рассуждениями, которые из-за расплывчатости значения употребляемой в них терминологии («одухотворенность», «человечность» и т. п.) выливаются скорее в беллетристику, чем научную теорию¹¹; либо с сужением и обеднением содержания культуры и проблематики культурологии¹². А чтобы избежать того и другого, приходится явно или неявно вводить неправомерно расширенное понятие ценности или же «привешивать» к нему все, что каким-либо образом связано с созданием и реализацией ценностей.

Другая линия разработки теории культуры проходит в русле антропологического направления и связана главным образом с *научными* — этнографическими и социально-психологическими — исследованиями особенностей жизни, поведения и мышления, характерных для разных народов (в XIX в. — Х. Лацарус и М. Штейнталь, Г. Тард, Л. Фробениус, Ф. Гребнер, в начале XX в. — В. Вундт, Б. Малиновский, М. Херскович, Р. Бенедикт и др.). Здесь возникают теоретические воззрения на культуру, по-разному систематизирующие и обобщающие накопленный фактический материал. Согласно Лацарусу и Штейнталю, культура выступает как «духовная природа народа», «специфический образ жизни и форм деятельности народного духа». В диффузионистской концепции Фробениуса и других в основу понимания культуры кладется ее материально-предметное воплощение. Вундтовская *Geistwissenschaft* имеет своим предметом коллективное сознание, реально существующее во взаимодействии индивидуальных сознаний членов общества и исторически изменяющееся. Для функционалистской теории культуры Малиновского характерно понимание культуры как системы средств и способов (вещественных и духовных) удовлетворения человеческих потребностей.

Если посмотреть на ситуацию, сложившуюся в теоретическом осмыслении культуры в первой половине XX в., «с высоты птичьего полета», то можно сказать, что образовался разрыв между *философским* подходом к проблеме, где преобладало *аксиологическая* точка зрения, и постановкой ее в *науке* (этнографии, психологии, археологии и др.), которая базировалась главным образом на *антропологической* трактовке культуры. В заслугу философам-марксистам следует поставить преодоление этого разрыва. Опираясь на данные научных исследований, они взяли на вооружение понимание культуры в антропологическом духе и возвратили его в лоно философии культуры. Почва для этого была подготовлена, с одной стороны,

¹¹ К тому же следует заметить, что понятие культуры входит в научный язык для объяснения «человечности», и если культура определяется через «человечность», то получается порочный круг. А если можно определить «человечность», не прибегая прямо или косвенно к понятию культуры, то последнее утрачивает свою важнейшую функцию и свое фундаментальное значение в гуманитарной науке.

¹² Если культура сводится к ценностям, то культурология превращается в науку о ценностях, и тогда «не надо двух слов»: культурология — это то же самое, что аксиология.

характерной для марксизма установкой на сближение философии с наукой, а с другой стороны, как ни странно, тем, что понятие культуры плохо вписывалось в классическую парадигму исторического материализма, жестко противопоставлявшую общественное бытие и общественное сознание. Культура охватывает и то и другое, да к тому же в ней идеальное содержание определяет материальную форму.

У основоположников марксизма понятие культуры фактически не входило в категориальный каркас их учения. Ортодоксальные марксисты пытались втиснуть культуру в общественное сознание, а поскольку это не удавалось, ее обычно подразделяли на материальную и духовную, настаивая притом на примате первой над второй. Но материальной культуры как чего-то существующего независимо от сознания, нет: культура неразрывно соединяет в себе материальное с идеальным.

Необходимость найти приемлемое для марксизма решение проблемы культуры стимулировала ее исследование. Выход был найден в разработке *деятельностной теории культуры*. Наиболее яркими представителями этой теории, сформулировавшими ее главные принципы, являются М. Каган и Э. Маркарян¹³. Развиваемые ими взгляды на культуру опираются на понятие деятельности как специфического вида активности, свойственного человеку. Согласно Кагану, культура есть особая «форма бытия», которая создается человеческой деятельностью и охватывает ее способы, результаты и самого человека как субъекта и продукта деятельности. Процессы деятельности, с одной стороны, опредмечиваются в ее результатах, которые образуют «инобытие человека» и становятся «второй природой», а с другой — служат «распредмечиванию тех человеческих качеств, которые хранятся в предметном бытии культуры»¹⁴. Таким образом, культура производна от деятельности. При этом, как подчеркивает автор, деятельность рассматривается интегративно — во всем многообразии ее видов и во всех ее аспектах, включая ее средства, творческий потенциал, качества человека как ее субъекта и продукта и т. д. Это, по мысли автора, открывает путь к системному, целостному видению культуры.

Несомненным достоинством данного представления о культуре является то, что оно выступает как философское обобщение результатов ее научных исследований и объемлет практически все модификации антропологического понимания ее в науке: в свете этого представления они могут рассматриваться как концепции, высвечивающие отдельные элементы и аспекты культуuroобразующей деятельности. На основе этого представления становится возможным также интерпретировать и ценностное понимание культуры как учение о ее аксиосфере.

Однако в деятельностной концепции культура фактически отождествляется со всем, что имеет место в человеческом обществе. В самом деле, если в содержание культуры входят все виды и аспекты человеческой деятельности и все ее плоды, то, значит, все, что делает человек как социальное существо, вся социальная реальность есть не что иное, как культура.

¹³ См.: Каган М. С. Человеческая деятельность. М., 1974; Маркарян Э. С. Очерки теории культуры. Ереван, 1969; а также более поздние работы: Каган М. С. Философия культуры. СПб., 1996; Маркарян Э. С. Теория культуры и современная наука. М., 1983; и др.

¹⁴ Каган М. С. Философия культуры. С. 41–42.

Особенности, отличающие культуру от других сфер общественной жизни, специфические закономерности ее динамики деятельностный подход оставляет в тени.

Деятельностную теорию культуры можно рассматривать как общую теорию человеческой деятельности. Теорию деятельности — «праксеологию» — в 1940-х гг. разрабатывал Т. Котарбинский, но у него речь шла лишь о технологии деятельности, ее рациональной организации. В отличие от праксеологии, деятельностная теория культуры рассматривает деятельность в гораздо более общем и глубоком плане, поднимая философские вопросы о ее сущности, раскрывая ее историческую роль, ее развитие, содержание ее различных форм и видов. Все это очень важно. И разумеется, рассмотрение культуры как системы способов, процессов, продуктов деятельности хотя и мало помогает, но не препятствует исследованию различных форм, традиционно включаемых в область культуры, — искусства, религии, философии и пр. Однако если культура производна от деятельности, то все же можно полагать, что деятельность в сфере культуры отличается от деятельности в других областях общественной жизни. В чем состоит это отличие — вопрос, который не получает в деятельностной теории культуры достаточно ясного ответа.

Если ценностная концепция слишком сужает понятие культуры, то деятельностная, наоборот, чересчур расширяет его. Это дает основание думать, что лучшая позиция находится между ними. В одном случае — «недолет», в другом — «перелет». Целиться надо в середину.

Информационно-семиотическая концепция

Поиски «срединного пути» развертываются с 1920–30-х гг. Они связаны с именами Л. Уайта, Э. Кассирера, Э. Сепира, Х. Гадамера, Ю. Лотмана, А. Моля, В. Степина, Д. Дубровского и других исследователей, которые с разных сторон подходят к сходным выводам. Благодаря их трудам к 1970-м гг. складывается новое направление в науке о культуре. Большую роль в формировании комплекса его основных идей сыграли Лотман и возглавляемая им тартуско-московская школа.

Развиваемое в этом направлении понимание культуры в некотором смысле возвращает к выдвинутому просветителями XVIII в. взгляду на разум как главную силу, обуславливающую специфику человеческого бытия, но делает это на новой основе, на более высоком уровне развития науки (на новом «витке спирали»). На современном научном языке это понимание культуры можно сформулировать следующим образом.

Разум человека дает ему возможность особыми, неизвестными природе способами добывать, сохранять, накапливать, обрабатывать и использовать информацию. Эти способы связаны с созданием специальных знаковых средств, с помощью которых информация кодируется и транслируется в социуме. Важнейшим из таких средств является вербальный язык, но, вообще говоря, разум включает в себя «способность к символизации» (Кассирер, Уайт) — к наделению любых предметов и явлений смыслом, в силу чего они, как выражается Уайт, становятся «символатами», т. е. *знаками* и составленными из них *текстами*, несущими в себе *социальную информацию*. Если у животных носителем информации служит их тело, то люди выносят информацию вовне, объективируют ее в вербальных и вещественных знаках. У животных информация передается от

поколению к поколению через гены, и каждое поколение начинает приобретать опыт с «нуля»; в человеческом обществе же появляется специфическая, отсутствующая у животных *надбиологическая* форма информационного процесса: *объективированная* в различного рода знаках социальная информация сохраняется и осваивается последующими поколениями, благодаря чему объем имеющейся у людей информации со временем быстро возрастает. Так возникает огромный, живущий в постоянном изменении и развитии мир социальной информации (смыслов, значений) — «вторая Вселенная», сотворенная человеком. Она интерсубъективна и существует в социальной реальности, будучи облечена в материальную оболочку языка слов и вещей.

Таким образом, человек живет в созданной им самим информационной среде — в мире предметов и явлений, являющихся знаками, в которых закодирована разнообразная информация. Эта среда и есть культура.

Сказанное характеризует сущность *информационно-семиотической теории культуры* (ее называют также просто «семиотической» или «информационной») ¹⁵.

Если ограничиться кратким определением культуры с точки зрения этой теории, то можно его сформулировать так: *культура — это мир социальной информации, которая сохраняется и накапливается в обществе с помощью создаваемых людьми знаковых средств*. Но краткая дефиниция не может полностью охватить все содержание сложного научного понятия и обычно указывает лишь некоторые его признаки. В литературе можно найти определения культуры, в которых с этой же точки зрения в ней выделяются несколько иные, но по сути дела согласующиеся с вышеприведенным определением моменты и аспекты. Приведу некоторые из них, дающие весьма важные характеристики культуры.

Л. Уайт: «Культура представляет собою класс предметов и явлений, зависящих от способности человека к символизации, который рассматривается в экстрасоматическом контексте» ¹⁶.

Ю. Лотман: Культура может рассматриваться как «совокупность всей ненаследственной информации, способов ее организации и хранения»; «семиотический механизм, имеющий целью выработку и хранение информации»; «знаковая система»; «язык и совокупность текстов на этом языке»; «механизм, создающий совокупность текстов»; «коллективный интеллект» ¹⁷.

В. Степин: «Можно говорить о культуре как о сложноорганизованном наборе надбиологических программ человеческой жизнедеятельности... Культура хранит, транслирует, генерирует программы деятельности, поведения и общения, которые составляют совокупный социально-исторический опыт» ¹⁸.

Информационно-семиотическое понимание культуры сохраняет преемственность с рассмотренными выше ценностным и деятельностным подходами, но вместе с тем вносит в них существенные коррективы.

С одной стороны, оно исходит из того, что культура в соответствии с деятельностным подходом создается деятельностью и воплощается в ее продуктах. Культура есть мир человеческой

¹⁵ Подробное изложение ее см. в кн.: Кармин А. С. Культурология. СПб., 2003.

¹⁶ Уайт Л. А. Понятие культуры // Антология исследований культуры. Т. I. СПб., 1997. С. 26.

¹⁷ Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб., 2001. С. 392, 395, 416, 492, 557.

¹⁸ Степин В. С. Эпоха перемен и сценарии будущего. М., 1996. С. 9–10.

деятельности и разнообразных артефактов, рождаемых ею. Но понятие деятельности шире понятия культуры. В сферу культуры входит не вся человеческая деятельность вообще, а лишь деятельность по опредмечиванию и распредмечиванию *смыслов*, которая может выступать как аспект или часть разных форм деятельности или как особая ее форма (напр., художественная или научная деятельность). «Культура располагается во взаимодействии индивидов и мира значений» (Э. Сепир).

С другой стороны, культура рассматривается — в согласии с ценностным подходом — как сфера ценностей. Но содержание ее не исчерпывается системой ценностей. Культура — это мир смыслов. В ней существуют три основных вида смыслов: *знания, ценности, регулятивы*. Ценностные смыслы образуют один из важнейших, но не единственный тип культурных феноменов. Пространство культуры можно представить как трехмерное информационное поле, в котором расположены различные формы культуры, по-разному сочетающие в себе указанные виды смыслов.

В информационно-семиотической концепции понятие культуры охватывает все множество феноменологически описываемых форм культуры и вместе с тем отражает то общее и существенное, что их объединяет. Культура предстает в этой концепции как важнейший компонент социальной реальности, который обуславливает специфику человеческого бытия. Ибо она, если использовать «компьютерную аналогию», играет в обществе роль, подобную той, которую играет в компьютере его информационное обеспечение. Последнее, как известно, включает в себя машинный *язык, память, программы* переработки информации. Аналогичным образом и культура дает обществу *языки* — знаковые системы; ее необходимым компонентом является *социальная память*, в которой хранятся духовные достижения человечества; в ней содержатся *программы* человеческого поведения, отражающие опыт многих поколений предков. Следовательно, можно сказать, что культура выступает как своего рода *информационное обеспечение общества* во всех областях его жизни (правда, тут надо учесть и принципиальное различие: в компьютере информационное обеспечение вкладывается извне, а общество само создает свое информационное обеспечение). Как компьютер без информационного обеспечения есть не более чем мертвая груда железа, так и общество без культуры было бы не более чем стадом животных. Развитие культуры — необходимое условие не только развития, но и самого существования человеческого общества.

A. S. Karmin

Towards Theory of Culture

This article deals with methodological problems, concerning the definition of culture as object of research, and transition from its phenomenological description to the theoretical one. The logic of historical development of views on culture is uncovered. Various approaches to construction of a theory of culture are analyzed. The author regards informational-semiotic concept as most perspective in building a theory of culture.

IV. Теоретические аспекты анализа культурных форм

О. Д. Шипунова, А. С. Сафонова

Санкт-Петербургский государственный политехнический университет

КУЛЬТУРНАЯ СЕМАНТИКА САКРАЛЬНОГО

В истории мысли феномен сакрального освещался под самыми различными углами зрения специалистами, пытавшимися интерпретировать материалы исследований по культурной антропологии и истории религии. Несмотря на различия, все интерпретации выделяют оппозицию уровня бытия сакрального и обыденного. Сакральное понимается как вечная реальность, которая существует отдельно от обыденной (профанной) жизни, и постигается при помощи иных средств и методов, чем те, которые используются в житейской практике для познания конечного. В то же время сакральное соотносится не только с предельной, абсолютной ценностью, но и со смыслом жизни. Таким образом, указание на двойственный онтологический статус (сверхперсональный, культурный и личностный, экзистенциальный) можно отнести к общим характеристикам феномена сакрального.

Культурологические определения рассматривают сакральное как социальный феномен, определяющий систему ценностей, присущую тому или иному обществу, из которого можно вывести представления о всей культурной жизни. В экзистенциально-феноменологической интерпретации сакральное предстает как форма и норма экзистенции. Единство социокультурного и экзистенциального смысла сакрального раскрывается в динамике жизненного мира человека.

Традиционно семантика сакрального представлена дихотомией «сакральное — профанное», которая дополняется дихотомией экзистенциального (ценностного) плана: «чистое — нечистое», «оскверненное — свободное». Сакральное отождествляется с «чистым», как неким предельным основанием индивидуального бытия, приносящим здоровье, силу, удачу, долголетие. Профанное соотносится с «нечистым» — слабостью, болезнью, неудачами и смертью. Обрести чистоту означает проникнуть в сферу сакрального, чего можно достигнуть с помощью очистительных ритуалов или при помощи поста, воздержания, медитативной практики, аскезы. Когда личность обретает чистоту, она входит в сферы сакрального и покидает профанный, нечистый, падший мир. Подобный переход в традиционных обществах знаменуется ритуальным актом возрождения. Созерцающий сакральное испытывает «священный трепет». Сакральное как бы пронизывает созерцающего, в результате он оказывается и участником и материалом творения. Сакральное избыточно и щедро. Благодаря его санкции в мире появляется новое, которое как бы эманурует из священного источника. Сакральное жертвует профанному миру свою силу. Вечная творимость составляет мистический смысл и силу сакрального. В принадлежности одновременно миру священного и миру профанного обнаруживается принципиальная двойственность феномена сакрального.

В современной литературе семантика сакрального раскрывается в различных аспектах: философско-религиозном, экзистенциально-феноменологическом, социокультурном.

Представители феноменологии религии, употребляющие понятие «сакральное» в качестве общезначимого для всех религий термина, расходятся в оценке природы манифестаций сакрального. Р. Отто и Ван дер Леу утверждают, в различных формулировках, что сакральное есть реальность, выходящая за пределы воспринимаемого в символах, образах, ритуалах. Формы (идеограммы), в которых выражается сакральное, вторичны и представляют собой всего лишь человеческую реакцию на «совершенно иное». В. Б. Кристенсен и М. Элиаде¹, напротив, рассматривают сакральную реальность как нечто вполне выразимое через конкретные символы и полностью воспринимаемое через соответствующие каналы. В. Б. Кристенсен основное внимание уделяет путям восприятия сакрального, тогда как М. Элиаде описывает его различные проявления, а Р. Отто концентрирует свой поиск поверх конкретных форм, устремляя его к метаэмпирическим истокам манифестаций сакрального.

Проявления сакрального (или иерофании) характеризуются: полиморфизмом (отсутствием четких границ), метафоричностью и полисемантизмом, порождающим большое количество экзистенциальных смыслов. Можно интерпретировать сакральное как овеществленную метафору, сила которой зависит от множественности и удачности открывающихся в ней смыслов². Дихотомия сакрального и профанного не только разграничивает индивидуальное бытие как субъективное и священное (предельное, объективное), но также бытие социальное и бытие нравственное. На основе этой фундаментальной двойственности Р. Отто разработал понимание сакрального, которое, на наш взгляд, связано с понятием экзистенции. Только сакральное, по мнению Р. Отто, может реализовать глубочайшие нужды и надежды человека. Поэтому высказываемое человеком почтение к сакральному сочетает в себе доверие и ужас. С одной стороны, сакральное ограничивает человеческую деятельность, поскольку снисходит к присущей человеку слабости и налагает запреты на некоторые поступки. С другой же стороны, сакральное открывается человеку как неограниченная возможность выхода за пространственно-временные структуры, конституирующие человеческое существование.

В XX в. дискуссии о природе и проявлениях сакрального основываются на совершенно иных подходах, чем те, которые предлагает сравнительное религиоведение. Различие философских интерпретаций форм сакрального определено расхождением в трактовке онтологического статуса реальности, с которым связываются сакральные смыслы. Например, Шри Ауробиндо, индийский философ-мистик, говорит о высшей реальности как о «сознании-силе», а японский мыслитель Нишида Китаро называет ее «абсолютное Ничто». М. Хайдеггер утверждает, что «священное» — это то измерение существования, через которое высвечивается все сущее, хотя, по его мнению, и нет никакого абсолютного Бытия, первичного по отношению к экзистенции; есть лишь творческий акт, затрагивающий Ничто. Напротив, протестантский теолог К. Барт отвергает философскую рефлексию и мистическое откровение

¹ См.: Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1996; Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетип и повторяемость. М., 1998; Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.

² Удачность в истечении трудного дела расценивается мифологическим сознанием как свидетельство участия мистических сил. См.: Новик Е. Архаические верования // Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994; Новик Е. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984.

как пути достижения сакрального и настаивает на том, что индивидуальное принятие божественного самооткровения в его конкретно-исторической форме — проповеди Иисуса Христа — составляет исходный пункт всякого постижения того, что философы называют «предельным».

В социологии религии со времен Э. Дюркгейма сакральное отождествляют с теми социальными ценностями, которые нуждаются в сверхъестественном обосновании. Сакральное рассматривается как то, что обнаруживается в случаях нарушения обычного социального порядка (Р. Келлуа), или как фактор, усиливающий социальную активность по сохранению сложившейся структуры общества (Г. Беккер). В 60-х гг. общепринятое определение религии как сакральной деятельности, имеющей трансцендентный источник, было поставлено некоторыми исследователями под сомнение. В частности, американский социолог Т. Лукман определил сакральное как «смысловой пласт, к которому, в конечном счете, отсылает повседневная жизнь». Семантика сакрального в такой интерпретации получила явно выраженный экзистенциальный и социокультурный оттенок, оказалась связанной с такими понятиями, как «автономный индивид» и «мобильный этос»³.

Трансцендентное и таинственное, несущее сакральный смысл, сплавливает общность и распознается через некий символ, акт, идею, образ, личность или общину. Необусловленная реальность проявляется в обусловленных социумом формах. Семантика сакрального в существенной мере определяет норму межиндивидуальных отношений. У Келлуа находим описание социального механизма, присущего бесписьменным обществам, при помощи которого группа делится на две взаимодополняющие подгруппы. Он интерпретировал табу и необходимые формы отношения между этими подгруппами как выражение сакральности. Во многих отношениях — например, в удовлетворении определенных потребностей, пищевой или половой — каждая подгруппа находится в зависимости от другой. Сакральное здесь рассматривается в его проявлении сквозь призму определенным образом упорядоченного социума, в котором живут члены архаических племен. Индивид выступает только как член пары, но не как полноценный субъект. Реальность переживается через предписанные взаимоотношения. Нарушение этого порядка, этой установленной природой гармонии расценивается как святотатство. Нарушитель бывает жестоко наказан. Но то, что является сакральным и запретным для одной подгруппы, свободно для другой.

Социокультурная семантика сакрального скрыта в мифах, звуках, ритуальной деятельности, священных текстах, языке, людях и объектах природы. По мнению М. Элиаде, сакральное можно увидеть на всех конкретных стадиях истории религии, его можно обнаружить в камне, в море, в животном или растении. Двойственность сакрального, принимающего профанные формы, означает также, что, хотя всякая система сакрального мышления и деятельности строго отделяет сакральное от профанного, оно (сакральное) не всегда проявляется в одних и тех же формах. То, что выглядит сакральным для одних, другими воспринимается как профанное. Зачастую сакральное смешано с самой прозаической и незначительной деятельностью. М. Элиаде собрал бесчисленные свидетельства сакрального основания социальных занятий, которые на первый взгляд кажутся обусловленными чисто прагматическими

³ См.: Luckmann, T. Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Freiburg, 1963.

соображениями. Внешне одни и те же действия могут быть выполняемы по разным причинам, с разным обоснованием. В одном случае действия производятся с осознанием их сакральной (священной) значимости, исходящей от сверхъестественной силы, в другом их целью является жизнеобеспечение.

Распознавание сакрального в мире связано с представлением о том, что *звучание* само по себе обладает креативной мощью, особенно же она присуща специфическим сакральным звукам. Последние могут составлять слова (например, имена божества) или представлять собой некоторое сочетание, не обладающее общедоступным вербальным значением. С вербальным выражением мощи сакрального тесно связаны действия, осуществляемые в процессе совершения *таинств* во время празднеств и жертвоприношений. В этом плане сакральное выступает в качестве особой коммуникативной стратегии, принцип которой — не прямое влияние и интеракция, а создание сакрального паттерна информации, содержащего предназначение и направляющего волю. Процесс совершения таинств преследует именно эту цель, закрепляя и освящая традиционным обрядом необходимость прочной связи с предназначением (сакральным паттерном).

Различные религиозные традиции дают разнообразные теологические и философские формулировки смысла таинств. В римско-католическом христианстве таинство понимается как внешний и видимый знак внутренней и невидимой благодати. В брахманическом индуизме самскара (таинство) представляет собой сакральный акт, который совершенствует личность и обретает свою кульминацию, когда в конце серии самскар происходит духовное возрождение — символическое «второе рождение». И в том и в другом случае сакральное действие служит установлению связи между миром священного и миром людей.

Социокультурный смысл несет сакральная деятельность, связанная с *ритуалами* инициации, жертвоприношения и празднества. В бесписьменных обществах ритуалы инициации раскрывают и формируют партиципационное мировоззрение. Иницируемый индивид становится причастным зафиксированному в мифе вечному жизненному порядку. Этот порядок рассматривается как результат действия сверхъестественных существ или сил, и в ходе ритуала иницируемый индивид посвящается в тайны жизни и научается обращаться к ним за помощью. Его обучают также запретам и снабжают сакральным знаком, символизирующим его принадлежность отныне к примордиальному сообществу. Иногда иницируемый меняет свое имя и одежду, что символизирует его вступление в иные, особые отношения с сакральным.

Религиозные празднества представляют собой возвращение к сакральному времени, предшествующему структурированному существованию человеческой повседневности (профанному времени). Священные календари дают возможность профанному времени периодически обновляться в празднествах, когда символически воспроизводится состояние примордиального хаоса перед сотворением мира. И как «В начале» был сотворен мир, так он и обновляется благодаря воспроизведению акта творения в ходе празднества. Использование масок и красок выражает неструктурированную, безусловную природу сакрального. Танцы, пение, бег и шествия используются как средства воспроизведения акта творения, стимулирования изначальной жизненной силы. Ритуальные действия распределяют

силу в двух направлениях: концентрируют ее в определенном месте и в определенное время и высвобождают, направляя ее в поток повседневных событий, поскольку первичная вибрация пронизывает все бытие. Новая энергия рассеивает старую, исчерпанную, загрязненную энергию, очищая и укрепляя жизненные сосуды.

Одной из важнейших форм сообщения человека с сакральным является жертвоприношение (в латинском языке *sacri-ficium*, т. е. «делающее сакральным», «освящающее»). Центральный момент всякого жертвоприношения состоит в использовании жертвы (или ее заместителя) в качестве посредника между сакральным и профанным мирами. Жертвоприношение представляет собой освящение предлагаемой божеству жертвы, благодаря которому profанный мир вступает в соприкосновение с сакральным, не разрушаясь им. Вместо этого разрушается предлагаемый божеству объект (жертва), служащая единственным и уникальным каналом связи между этими двумя сферами. Самое главное в ритуалах жертвоприношения — удвоение первоначального (божественного) акта. Празднества и жертвоприношения часто совмещают две функции: придание миру новой энергии (жизни, силы); очищение испорченного, оскверненного бытия.

В социуме сакральное являет себя в лице сакральных особ (священнослужители и цари); в особо почитаемых священных местах (храмах и ликах); в объектах природы (солнце, реках, горах, деревьях). Священнослужитель, жрец — это особый субъект в религиозном культе, его ритуальные действия воспроизводят действия божества. Царь (или император) является посредником между земным миром и небесным и наделяется титулами «сын неба», «десница бога». Так же обстоит дело и с особыми местами, именуемыми «небесными вратами». Храмы и гробницы рассматриваются верующими как места, где действуют особые отношения и ограничения, поскольку там обитает Сакральное. Некоторым изображениям божества и священным книгам приписывается особая чудодейственная сила, и они считаются подлинным выражением сакральной реальности. В традиционных обществах образ и храм — это не просто творение конкретных художников и архитекторов, это отражение сакральной сущности жизни. Их форма и размеры обусловлены функцией связи с высшим миром.

Сакральной силой могут наделяться и объекты природы. Солнце, к примеру, рассматривается как воплощение жизненной силы, источник всякого человеческого сознания, как центр вечного ритма и порядка существования. Река (например, Нил у древних египтян или Ганг у индусов) свидетельствует о жизненной силе, воплощенной в географических природных объектах. Священная гора (Синай у евреев, Кайласа у индусов, Фудзияма у японцев) рассматривается как место пребывания божества, где локализованы сакральная сила, закон и истина. Согласно своему определению, сакральное пронизывает все сферы жизни.

Для религиозных представлений характерен особый фокус времени и места (космос), особые действующие лица (божества, герои, предки). Мифы и ритуалы размечают пространство (космос) на зоны, каждая из которых обладает собственным сакральным значением. В человеческой истории «сакральный мир» отождествлялся с определенной территорией. Можно говорить о христианских странах, исторической родине иудеев, исламском мире, средним царстве (Китай), месте благородных людей (арьяварта) в индуизме и т. д. Территория обитания человека обладает реальностью, поскольку она находится в контакте с реальностью сакральной. Жизнь существует только на этой территории; вне нее господствуют хаос, ужас и

демоны. Например, в синтоизме существует представление о сакральных пространствах — открытых и очищенных местах, где ожидается появление духов ками. Эти пустые пространства, окружающие храмы синто, называются «сики», «юнива», «ивакура», «кэккай» или «тамаджари». В раннем синто эти пространства часто содержали одинокое дерево, скалу или столб, на которые ками нисходили для временного обитания. Пустое пространство служило своего рода гранью между сакральным и профанным и называлось «кэккай». Однако такой гранью может быть не только ровное пространство, но и пропасть, ущелье, горная долина, пещера. Таким образом, синтоизм утверждает, что иерофания происходит в сакральных интервалах (разрывах) в пространстве или вещах.

Согласно синтоизму, ками не обитают в кэккай постоянно. Они приходят и уходят, а постоянный переход между этими двумя состояниями подчеркивает динамичный, изменчивый характер сакрального. Эта концепция ками, впрочем, более присуща народному синтоизму, в котором фигурируют бесформенные, неопределенные духи тама, чем классическому синтоизму с его антропоморфными божествами ками. Не случайно ками (тама) запечатлены в средневековых синтоистских мандалах, изображающих появление и уход ками из храма и украшенных изображениями облаков. В японской мифологии (равно как и в китайской) появление божества часто связывается с появлением разноцветного облака, которое является своеобразным знаменем иерофании, «знаком присутствия» сакрального⁴.

Освящение той или иной территории при помощи специальных ритуалов означало установление там порядка, санкционированного сакральным. Например, в ведическом ритуале возжигание огня на алтаре (подразумевалось участие в этом Агни — бога огня) служило установлению космического порядка на микрокосмическом уровне. Поскольку устанавливается порядок, должны существовать особо священные места. Соединяющими небо и землю «вратами», «лестницей», «центром» или «столпом» могут служить: священная река, гора, роща, некоторые человеческие постройки (храмы, гробницы и города). Такое священное место одновременно дает возможность сакральной энергии вливаться в человеческое существование и придает жизни стабильность и порядок.

С деятельностью богов и героев, выступающих духовными предками, связано другое социокультурное измерение сакрального. Могучие силы, от которых зависит выживание, могут воплощаться в облике животных, в образе того или иного героя, обеспечившего существование своего племени материальными и духовными благами. Если представление о проявлениях сакрального распространяется на социальные отношения в рамках общины (прежде всего на табу), то эти отношения также рассматриваются как одно из измерений сакрального. В этом случае человеческие ценности сакрализуются при помощи социальных ограничений (табу), предписывающих, с кем можно принимать пищу, с кем можно вступать в брак, кого нужно убивать. Установленные сообществом требования формируют определенные отношения. И эти отношения каждым воспринимаются как сакральные, поскольку несут на себе печать предельной, вечной, космической силы. Например, освящение власти царя или императора в традиционных земледельческих обществах служило установлению системы порядка и преданности.

⁴ *Pilgrim R. Intervals (Ma) in space and time: Found. for a religio-aesthetic paradigm in Japan // History of religions. Chicago, 1985. Vol. 25. № 3. P. 262–268.*

Распространяя понятие «сакрализации» на реорганизацию человеческого опыта в контексте каких бы то ни было абсолютных норм, можно увидеть проявления сакрального в таких жизненных измерениях, как история, самосознание, эстетика и философская рефлексия. Каждая из этих форм человеческого опыта может стать творческой силой, позволяющей людям обрести «реальное существование» и более глубокое понимание самих себя.

Одна из главных проблем философской интерпретации культурных форм — неразрывность социума, культуры и личности. Культурные формы, несущие социальные и экзистенциальные смыслы, обеспечивают принципиальную возможность совместной жизни, фиксируя ценности и социальные нормы, управляющие действиями всех членов общества. Т. Парсонс выдвинул тезис о том, что общество состоит не столько из конкретных действий индивидов, сколько из нормативных ориентаций социальных действий. Исходя из понимания культуры как «символической системы, служащей для обеспечения социального взаимодействия» (Т. Парсонс), мы можем утверждать, что принципиальным моментом в сохранении общественной целостности является иерархия ценностей, задающая эти ориентации. В этой иерархии сакральное выступает определяющей ценностью, основой для возникновения солидарности между людьми. Интеграция общества достигается путем институционализации общих схем истолкования социальной реальности и социальных норм, которые сводят их к некоему единому — сакральному — принципу. Важное условие стабильности социальной системы — интеграция ценностных ориентаций составляющих ее индивидов и формирование на их основе определенного способа действия. Именно через переживание сакрального человек идентифицирует себя с некоторой общностью и формирует жизненную стратегию.

Сравнительный анализ подходов к исследованию сакрального показывает, что культурная семантика последнего не исчерпывается традиционно религиозным аспектом. В контексте данного исследования сакральное понимается как некая экзистенциальная точка отсчета, порождающая новые ценности и нетрадиционные сакральные смыслы. Носителем сакральных смыслов выступает фольклор, отражающий архетипические структуры, несущие в себе сакральные ценности, транслирующий значимые для общества модели поведения (культурные императивы). В современном секуляризованном мире потребность человека в сакральном (вне традиционной религии) нашла выражение в появлении большого количества разнообразнейших сект и неокультов. Специфика современного сетевого сознания также порождает новые сакральные смыслы.

В современной философской интерпретации феномен сакрального соотносится с неким исходным паттерном, сохраняющим социальную общность, определяющим мировоззрение и поведение человека. Сакральные смыслы культурных форм вносят упорядочивающее начало, содержащее в себе, с одной стороны, цель, смысл жизни и силы для его достижения, а с другой — естественно принимаемую индивидом систему культурных норм и запретов. Эмоциональный заряд переживания сакрального дает духовную энергию, отвечает экзистенциальной потребности противостоять конечности индивидуального бытия. В этом контексте традиционные и нетрадиционные культурные формы сакрального выступают в качестве онтологического условия соединения вечного и временного, социального и индивидуального.

*O. D. Shipunova, A. S. Safonova***Cultural Semantics of the Sacral**

Semantics of the sacral is traditionally regarded as corresponding to religious consideration of the sacred, and subject to study in its historic-cultural aspect, which selects a system of values inherent to one or another community. In modern philosophical interpretation, the sacral appears as a form and a norm of existence. This allows to speak about non-traditional forms of the sacral. The unity of socio-cultural and existential senses of the sacral is regarded in changing the vital world of humans. The sacral acts like a psycho-emotional expression of a certain basic value, which determines the norm of interpersonal relations. Cultural poly-semanticism of the sacral is connected with the distinction of this norm for different persons.

КУЛЬТУРОЛОГИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ: СТАНОВЛЕНИЕ И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ

Культурология повседневности — новое направление гуманитарного знания, формирующееся примерно с середины 1990-х гг. на основе комплекса научных дисциплин, имеющих более длительную историческую традицию исследования повседневной жизни.

Одной из наук, имеющих более чем полуторавековой опыт изучения повседневной жизни, является историография. Еще во второй половине XIX — начале XX в. были опубликованы работы А. Терещенко, Н. Костомарова, И. Забелина, Э. Виолле-ле-Дюка (E. Viollet-le-Duc), П. Гиро (P. Guiraund), Э. Фукса (E. Fuchs) и др., посвященные различным аспектам быта, повседневной жизни¹. Вопросы, которые интересовали ученых этой, первой волны интереса к повседневности, можно свести к следующим группам. 1) Макро и микросреда обитания: природа, город, деревня, жилище (в его обращенности вовне, наружу, и внутреннее пространство, включая интерьер, мебель, утварь, и т. д.). 2) Тело и заботы о его природных и социокультурных функциях: питание, физические упражнения, гигиена, врачевание, костюм. 3) Обряды перехода — рождение (крещение), создание семьи (свадьба), смерть (похороны). 4) Семья, семейные отношения, межличностные отношения в других микросоциальных группах (профессиональных, конфессиональных и др.) 5) Досуг: игры, развлечения, семейные и общественные праздники и обряды.

Для работ этого периода характерен фактографически-описательный подход, нарративность. При этом исследователи сосредоточивают внимание на внешней, предметно-материальной стороне жизни, на внешнем рисунке действий, на внешнем выражении человеческих чувств, представлений, взаимоотношений, зафиксированных в устоявшихся формах: обычаях, обрядах, ритуалах. Даже при описании нравов, этих социально предписанных стереотипов поведения, в которых проявляются установки сознания на общепринятость («как все»), ученых интересует стереотипы поведения, а не регулирующие их полубессознательные установки массового сознания. Время постановки этих проблем наступит позже, когда ученые получат социальный заказ на изучение внутренних, социально-психологических уровней исторических событий, культурных смыслов истории и получают поддержку новых, развивающихся человековедческих дисциплин: социологии, социальной психологии, лингвистики, сравнительного языкознания и др.

¹ Терещенко А. Быт русского народа. М., 1997–1999. Ч. 1–5. [Перепечатка изд. 1847–1848 гг.]; Костомаров Н. И. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. М., 1992. [Издано по 3-му изд. 1887 г. Первое издание вышло в 1860 г.]; Забелин И. Е. Домашний быт русского народа в XVI и XVII столетиях. М., 2000–2001. Т. 1–2. [Репринт 4-го изд. 1918 г.]; Виолле-ле-Дюк Э. Жизнь и развлечения в средние века. СПб., 1997; Гиро П. Частная и общественная жизнь греков. СПб., 1913; Гиро П. Частная и общественная жизнь римлян. СПб., 1914; Фукс Э. Иллюстрированная история нравов: Эпоха Ренессанса. М., 1993.; Фукс Э. Иллюстрированная история нравов: Галантный век. М., 1994; Фукс Э. Иллюстрированная история нравов: Буржуазный век. М., 1994 [Первое издание трехтомника вышло в Германии в 1909 г.].

В XX в. Й. Хейзинга (J. Huizinga)² и представители школы «Анналов» (Л. Февр, М. Блок, Ф. Бродель, Ж. Ле Гофф, Э. Ле Руа Ладюри [L. Febvre, M. Bloch, F. Braudel, J. Le Goff, E. Le Roy Ladurie] и др.)³ обращаются к изучению ментальных структур повседневности. С именами представителей этой школы связан второй этап (1920–1980) развития историографии повседневности, который характеризуется вниманием исследователей к ценностным смыслам проявлений повседневной жизни, ментальным структурам повседневности. В интервью А. Я. Гуревичу Ж. Ле Гофф определяет задачу историка ментальностей таким образом: ученый «...обращает сугубое внимание на неосознанное, повседневное, на автоматизмы поведения, на внеличностные аспекты индивидуального сознания, на то, что было общим у Цезаря и последнего солдата его легионов, у Св. Людовика и крестьянина, трудившегося в его доменах, у Колумба и матроса на его каравеллах...»⁴ Речь идет о неких социально-психологических инвариантных образованиях, которые в социальной психологии известны как стереотипы сознания. Некоторые исследователи говорят и о неявном присутствии в таких ментальных структурах архетипического⁵. В трудах «анналистов» и их последователей (в России, в частности, в работах А. Я. Гуревича) формируется новая, культурологически ориентированная историческая наука, *история повседневности* как одно из научных направлений.

В 1970-е гг. *история повседневности* включается в единое научное направление с *микроисторией*. Поворот к микроистории, к жизненным судьбам рядовых людей и социальных групп, к их повседневной жизни в Германии связывают с именами Х. Медик, А. Людтке. В Италии К. Гинзбург⁶, Д. Леви и другие издают журнал «Quaderni Storici» и книжную научную серию «Microstorie». Итальянские историки попытались восполнить известную односторонность

² Хейзинга Й. Осень Средневековья: Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. М., 1988.

³ Уже в ранних работах основателей школы Л. Февра («Судьба: Мартин Лютер», 1928) и М. Блока («Короли-целители», 1924) в центре внимания исследователей находились «социально-психологические механизмы, лежащие в основе мыслительных структур, присущих всем членам общества» (Гуревич А.Я. Исторический синтез и школа «Анналов». — М., 1993. — С. 48). На русском языке опубликованы следующие работы указанных представителей школы: Бродель Ф. Материальная цивилизация: экономика и капитализм XV–XVIII вв. Т. 1: Структуры повседневности: возможное и невозможное. М., 1986; Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992; Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. М., 2001; Ле Руа Ладюри Э. Монтайю, окситанская деревня (1294–1324). Екатеринбург, 2001.

⁴ Гуревич А. Я. Исторический синтез и школа «Анналов». М., 1993. С. 194.

⁵ Такого рода соображения содержатся у В. Живова: «Неявным образом в школе „Анналов“ присутствовало и понятие архетипа; действительно, исследования ментальности больших групп исходят из допущения о существовании устойчивых черт в мировосприятии отдельного социума, и эти черты обладают реальностью инварианта, стоящего за разнообразными явлениями культурной жизни этого социума (русскому читателю подобный взгляд на историю в существенно более прямолинейном виде известен по историко-культурным работам московско-тартуских семиотиков)» (Живов В. Об исторической науке у Карло Гинзбурга // Новое лит. обозрение. 2004, № 65 / Цит. по электронной версии журнала: <http://magazines.russ.ru/nlo/2004/65/>

⁶ На рус. языке издана монография и сб. статей известного историка: Гинзбург К. Сыр и черви: картина мира одного мельника, жившего в XVI в. М., 2000; Гинзбург К. Мифы — эмблемы — приметы: морфология и история. М., 2003.

«неподвижной истории» Ф. Броделя и его последователей, концентрировавших внимание на устойчивом и повторяющемся на больших промежутках исторического времени. По мнению приверженцев «Microstorie», единичное, случайное и частное в истории, будь то индивид, событие или происшествие сопряжено с закономерным и дополняет его. «Исследование случайного, — доказывали сторонники микроисторического подхода, — должно стать отправным пунктом для работы по воссозданию множественных и гибких социальных идентичностей, которые возникают и разрушаются в процессе функционирования сети взаимоотношений (конкуренции, солидарности, объединения и т. д.)»⁷.

Третий этап (1980 и далее) характеризуется стремлением к комплексному охвату как материально-предметных, так и ментальных структур повседневности, учету макроисторических и микроисторических событий в их взаимодействии и взаимовлиянии (А. Гуревич, Г. Кнабе, М. Поляковская, А. Чекалова, А. Ястребицкая, Р. ван Дюльмен [R. van Dülmen] и др.)⁸. Здесь наряду с традиционными характеристиками пространства обитания (город, деревня, дом), одежды, питания, повседневных обрядов значительное внимание уделяется описанию особенностей взаимоотношений между людьми, ценностным установкам сознания разных сословий, особенностям массового сознания (религиозности, вере в чудеса, пророческому значению снов и проч.).

В современных исследованиях анализируются конкретные формы и способы взаимосвязи и взаимодействия быта, повседневности и истории, быта и культуры (Г. Кнабе, Ю. Лотман)⁹. Органичным следствием такого видения повседневности стало появление семиотического и эстетического подходов к явлениям быта. Рассматривая бытовые вещи, костюм, способы времяпрепровождения, формы общения и другие проявления повседневной жизни как знаки, исследователь берет быт в символическом ключе, как часть культуры, получает возможность проникнуть во «внутренние формы культуры» (Кнабе), завязать с исследуемой культурой содержательный диалог.

Крупным научным направлением, представители которого обратились в XX в. к феномену повседневности, была социология повседневности (А. Шюц, П. Бергер, Г. Гарфинкель,

⁷ Пушкарева Н. История повседневности [Электронный ресурс] : [статья в электрон. энцикл. «Кругосвет»] // <http://www.krugosvet.ru/articles/105/1010512/1010512a1.htm>.

⁸ Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981; Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984; Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Exempla XIII века). М., 1989; Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990; Поляковская М. А., Чекалова А. А. Византия: быт и нравы. Свердловск, 1989; Ястребицкая А. Л. Повседневность и материальная культура средневековья в отечественной медиевистике // Одиссей: Человек в истории. 1991. М., 1991. С. 84–102; Ястребицкая А. Л. Средневековая культура и город в новой исторической науке. М., 1995; Dülmen R. van. Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit. Bd. 1. Das Haus und seine Menschen: 16–18. Jahrhundert. München, 1999.

⁹ Кнабе Г. С. Древний Рим — история и повседневность. М., 1986; Кнабе Г. С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного мира. М., 1993; Лотман Ю. М. Роман А. С. Пушкина «Евгений Онегин»: комментарий. М., 1983; Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства: XVIII — начало XIX века. 2-е изд., доп. СПб., 1994; Погосян Е. А. Великосветские обеды: панорама столичной жизни. СПб., 1996.

И. Гофман, Т. Лукман, А. Сикурель. [A. Schütz, P. Berger, H. Garfinkel, E. Goffman, Th. Luckman, A. Cicourel] и др.)¹⁰. В рамках этого, феноменологически ориентированного направления были очерчены границы повседневности. Она предстала как особая реальность, противоположная иным модусам человеческого бытия: «миру фантазии», «миру детской игры», «миру искусства», «миру религиозного опыта» и т. п. «Мир повседневной жизни» в работах феноменологов — это ментальная структура, конструируемая в процессе межличностного взаимодействия с помощью смысловых моделей реальности, содержащихся в разговорном языке и языках невербального общения.

Проблемы ментальных структур повседневности, здравого смысла, обыденного сознания, массового сознания являются традиционными для философско-гносеологических и социально-психологических исследований (С. Гусев, Б. Парыгин, Б. Пукшанский, Г. Тульчинский, В. Шкуратов, С. Московичи [S. Moscovici] и др.)¹¹. В этих исследованиях обыденное сознание рассматривается как особый модус общественного сознания, обращенного к повседневным практическим заботам. Ученые обнаруживают общность обыденного и других, специализированных форм сознания: мифологического, религиозного, научного, художественного. Постоянное взаимодействие и взаимовлияние указанных форм сознания создает общие мировоззренческие установки и стереотипы мышления, общие основы духовной жизни культуры определенного исторического периода, так называемый «дух времени», «дух эпохи». В работах некоторых исследователей (В. Зомбарта [W. Sombart], В. Козырькова, А. Новикова, Н. Хренова и К. Б. Соколова)¹² ставится и вопрос о социальном типе личности, являющемся типичным носителем обыденного сознания, рядовом человеке, обывателе. В частности, В. Козырьков говорит о необходимости «реабилитации обывателя», которая должна последовать за осуществленным в гуманитарном знании осознанием культурной ценности повседневной жизни¹³.

¹⁰ Schutz A. Collected Papers: The Problem of Social Reality. Hague, 1971; Schutz A., Luckmann Th. The Structures of the Life-World. L., 1973; Шюц А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии. М., 2003; Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания. М., 1995; Garfinkel H. Studies in Ethnomethodology. New Jersey, 1967; Goffman E. The presentation of self in everyday life. N.Y., 1959 (рус. пер.: Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни. М., 2000.); Cicourel A. V. Method and measurement in sociology. L. N.Y., 1964.

¹¹ Гусев С. С., Тульчинский Г. Л. Проблема понимания в философии. М., 1985; Гусев С. С., Пукшанский Б. Я. Обыденное мировоззрение: структура и способы организации. СПб., 1994; Козырьков В. Г. Освоение обыденного мира. Н. Новгород, 1999; Парыгин Б. Д. Социальная психология: проблемы методологии, истории и теории. СПб., 1999; Шкуратов В. А. Историческая психология. 2-е изд., перераб. М., 1997. Московичи С. Век толп: исторический трактат по психологии масс. М., 1996.

¹² Зомбарт В. Буржуа: этюды по истории духовного развития современного экономического человека. М., 1994. [Нем. изд. вышло в 1913 г.]; Козырьков В. П. Освоение обыденного мира. Н. Новгород, 1999; Новиков А. И. Мещанство и мещане: против мелкобуржуазной философии жизни. Л., 1983; Хренов Н. А., Соколов К. Б. Художественная жизнь императорской России (субкультуры, картины мира, ментальность). СПб., 2001.

¹³ Козырьков В. П. Освоение обыденного мира. Н. Новгород, 1999. С. 326.

Стоит отметить, что искусство гораздо раньше науки «исследовало» и утвердило культурную ценность обыденной жизни и жизни рядовых людей. Достаточно вспомнить реалистический роман, реалистическую живопись, в частности, живопись «малых голландцев»¹⁴ и немецко-австрийский «бидермайер» — духовное движение и художественное течение 1820–1850 гг., незаслуженно обойденное вниманием в отечественной науке. Бидермайер как выражение жизненных ценностей и мировоззрения немецкого бюргерства с его интересом к скромным семейным радостям и заботам, поэтизацией мира вещей, «уютю домашнего интерьера»¹⁵ был следующим после реализма голландской живописи художественным возвышением обыденной жизни «среднего класса». Бидермайер создает целостный, законченный по стилю жилой интерьер, в котором исследователи обнаруживают большую часть современных типов мебели¹⁶.

Если «маленький человек», «обыватель» лишь сравнительно недавно и эпизодически привлекает внимание отечественных исследователей, то в западной микроистории, в частности, в немецкой «Alltagsgeschichte», голос «маленькому человеку» был дан уже в 80–90-е гг. В работах представителей этого направления активно разрабатывается тема повседневности «рядовых» людей, как обычных, так и маргиналов (преступников, инакомыслящих, представителей сексуальных меньшинств и др.)¹⁷.

К теме повседневности обращаются и такие относительно молодые научные направления, как *семиотика истории* и *семиотика культуры* (Р. Барт [R. Barthes], Г. Кнабе, Ю. Лотман, Ю. Степанов, В. Топоров, У. Эко [U. Eco] и др.)¹⁸. В рамках этих направлений ставятся проблемы полилингвизма повседневной жизни, исследуются как семантика разговорного языка, так и «языки тела»: мимика, жесты, позы, язык коммуникативного пространства. В работах Р. Барта, Г. Кнабе, Ю. Лотмана анализируется процесс семиотизации повседневности с помощью языков культуры: мифа и ритуала, искусства. Р. Барт осуществляет «критику языка так называемой массовой культуры», обращается к современным мифам массового сознания. В трудах по семиотике фольклора (К. Леви-Строс [C. Levi-Strauss], отчасти в работах представителей московско-тартуской семиотической школы, а также у А. Байбурина, Н. И. Толстого, А. Топоркова¹⁹ и других предметом исследования является уклад жизни традиционного,

¹⁴ См. об этом: *Лелеко В. Д.* Открытие повседневности: живопись малых голландцев // *Повседневность как текст культуры: материалы междунар. науч. конф.* 27–29 апр. 2005 г. Киров, 2005. С. 327–344.

¹⁵ См. об этом: *Лелеко В. Д.* Открытие повседневности: живопись малых голландцев. С. 327–344.

¹⁶ *Кес Д.* Стили мебели. 2-е изд. на рус. яз. Будапешт, 1981. С. 179–180.

¹⁷ *Пушкарева Н.* История повседневности [Электронный ресурс] : [статья в электрон. энцикл. «Кругосвет»] // <http://www.krugosvet.ru/articles/105/1010512/1010512a1.htm>.

¹⁸ *Барт Р.* Мифологии. М., 1996; *Кнабе Г. С.* Древний Рим...; *Кнабе Г. С.* Материалы к лекциям...; *Лотман Ю. М.* Беседы о русской культуре...; *Погосян Е. А.* Великосветские обеды... СПб., 1996. *Степанов Ю. С.* Константы: словарь русской культуры. 2-е изд., испр. и доп. М., 2001; *Топоров В. Н.* К символике окна в мифопоэтической традиции // *Балто-славянские исследования.* 1983. М., 1984. С. 164–186; *Топоров В. Н.* Пространство и текст // *Текст: семантика и структура.* М., 1983. С. 227–284; *Эко У.* Отсутствующая структура: введение в семиологию. СПб., 1998.

¹⁹ *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1985; *Байбурина А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. 2-е изд., испр. М., 2005; *Толстой Н. И.* Язык и народная культура: очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995; *Топорков А. Л.* Домашняя утварь в поверьях

в том числе крестьянского, общества. Ученые реконструируют мифологически-религиозную картину мира, определяющую как празднично-обрядовые, так и будничные, повседневные проявления традиционной культуры, к важнейшим ее концептам — «мир», «дом», «человек» и т. п. — и основным семантическим бинарным оппозициям культуры (*сакральное / профанное, мужское / женское, правое / левое, верх / низ* и др.).

Проявления эстетического в повседневной жизни являются предметом изучения эстетики. *Эстетика повседневности* как одно из направлений эстетической науки сложилась к концу 70-х гг. XX в. Институализация этого направления произошла на прошедших в Германии международном colloquium и конгрессе²⁰. Основное внимание ученых на этих научных собраниях было сконцентрировано вокруг традиционного вопроса о соотношении искусства и жизни, а также проблем прикладного искусства, дизайна, эстетического оформления предметно-пространственной среды.

Тем не менее эстетические аспекты повседневности исследовались и ранее, в частности, в работах теоретиков дизайна Д. Нельсона, В. Гропиуса (G. Nelson, W. Gropius)²¹ и др., трудах историков. В «Осени Средневековья» Хейзинги, а также в некоторых искусствоведческих, семиотических, эстетических исследованиях 80–90-х гг. XX в. (Ю. Лотман, А. Чернова, Х. Леч [H. Letsch] и др.)²² сформировался круг основных тем эстетики повседневности, а именно: тема эстетических чувств, которые испытывает человек в повседневной жизни, в том числе чувство любви; эталоны внешности; косметика; костюм; ритуализованные формы общения: застолье, любовное ухаживание; вещно-предметная среда обитания человека. Если традиционные искусствоведческие и эстетические исследования обращались преимущественно к вещно-предметным аспектам повседневности, то работы историков, культурологов, семиотиков — к психологическим, ценностным, поведенческим аспектам повседневной жизни.

В 90-е гг. XX в. к комплексу наук, изучающих повседневность, добавляется культурология. Внимание молодой науки к повседневности совпало с лавинообразным ростом публикаций научной и научно-популярной литературы, посвященной повседневности. Счет изданий только книжного формата, отечественных авторов и зарубежных, материалов научных конференций, посвященных повседневности, диссертаций к настоящему времени составляет несколько сотен наименований²³. Издательства сформировали книжные серии,

и обрядах Полесья // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX — начала XX века. Вып. 2. М., 1990. С. 67–135.

²⁰ Международный colloquium «Ästhetik im Alltag: Form und Lebensform. Offenbach a.» М., 1978, выступления М. Айзенбайса, Х. Бернда, Л. Буркхардта, Г. Кисова, М. Транке [M. Eisenbeis, H. Bernd, L. Burckhardt, G. Kiesow, M. Tranke] и др.; Восьмой Международный конгресс по эстетике «Die Ästhetik, das tägliche Leben und die Künste»: Ausgew. Vortr. / 8. Kongr. für Ästhetik. Bonn, 1984, выступления А. Мокреjšа, Х. Осборна, Г. Воландта [A. Mokrejs, H. Osborn, G. Wolandt] и др.

²¹ Нельсон Д. Проблемы дизайна. М., 1971; Гропиус В. Границы архитектуры. М., 1971.

²² Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре...; Погосян Е. А. Великосветские обеды...; Чернова А. «... Все краски мира, кроме желтой»: опыт пластической характеристики персонажа у Шекспира. М., 1987; Letsch H. Der Alltag und Dinge um uns. Berlin, 1983.

²³ См. относительно полную библиографию проблематики повседневности по состоянию на начало 2002 года в моей работе «Пространство повседневности в европейской культуре» (СПб., 2002).

посвященные повседневной жизни. Из них самые крупные: «Повседневная жизнь человечества» московского издательства «Молодая гвардия» (с 1999 г. выпущено более шестидесяти книг), «Культура повседневности» московского «Нового литературного обозрения» (с 2002 г. выпущено десять работ и несколько, посвященных повседневности, вышло вне серии), «Clio cotidiana» петербургской «Евразии» (с 1999 г. издано шесть работ).

Внедрение культурологии в исследование повседневности привело к тому, что культурология, в силу своего статуса (правда, находящегося в процессе становления) новой метанауки, способной осуществить междисциплинарный синтез, заявила свои претензии на интеграцию накопленного разными науками и появляющегося в настоящее время знания о повседневности. Однако решение этой задачи, похоже, дело отдаленного будущего, если вообще оно возможно. Отдельные исследователи, обращаясь к проблематике повседневности, в подавляющем большинстве случаев плохо знают историю проблемы даже в той отрасли знания, которой занимаются. О смежных дисциплинах говорить не приходится. Когда же специалисты разных отраслей знания объединяют свои усилия в рамках конференций или симпозиумов, каждый из них предлагает свою частную проблему, иногда просто «приспособленную», «подтянутую» к проблематике повседневности.

Более десяти специально посвященных повседневности конференций²⁴, более десятка кандидатских и докторских диссертаций²⁵, введенный с 2000 г. в образовательный вузовский стандарт по специальности «культурология» учебный предмет «культура повседневности»

²⁴ Список конференций в хронологическом порядке: Мифология и повседневность (18–20 февр. 1998 г.); История российского быта (1999); Мифология и повседневность (24–26 февр. 1999 г.); Научная рациональность и структуры повседневности (22–23 нояб. 1999 г.); Мифология и повседневность: гендерный подход в антропологических дисциплинах (19–21 февр. 2001 г.); Проблемы повседневности в истории: образ жизни, сознание и методология изучения (Армавир, 2002); Женская повседневность в России в XVIII–XX вв. (Тамбов, 25 сент. 2003 г.); Повседневность российской провинции: история, язык и пространство (Казань, июнь–июль 2002 г.); Наука и повседневность: коммуникация, междисциплинарность, металингвистика (Н. Новгород, 2–4 дек. 2002 г.); Nobles oblige: праздничная и повседневная жизнь господствующих слоев Европы XVI–XX (Орел, 15–17 мая 2002 г.); Пушкинские чтения-2003: Петербургский текст повседневной культуры (СПб., 6 июня 2003 г.); Проблемы истории сервиса: здравоохранение, культура, досуг; Феномен повседневности: гуманитарные исследования. Философия. Культурология. История. Филология. Искусствоведение (6–7 июня 2005 г.); Повседневность как текст культуры (Киров, 2005).

²⁵ Неполный список работ только тех работ, в названии которых есть слова «повседневность», «быт» (в хронологическом порядке): *Круглов Д. Н.* Повседневность как предмет философской рефлексии: автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 1996; *Козьякова М. И.* Эстетика повседневности: Западноевропейская городская культура XV–XIX вв.: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 1997; *Магомедова А. А.* Феномен повседневности (социально-философский анализ): автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2000; *Ледовских Н. П.* Эволюция обыденного сознания в русской культуре XVIII века (проблемы отношения к власти, церкви и человеку): автореф. дис. ... д-ра филос. наук. СПб., 2002; *Беловинский Л. В.* Культурно-исторические аспекты повседневности: содержание, структура и динамика: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 2003; *Антипина В. А.* Повседневная жизнь советских писателей в 1930-х — начале 1950-х гг.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2005; *Чередникова А. Ю.* Повседневная жизнь национальных меньшинств Веймарской республики: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Иваново, 2005; *Белик А. А.* Культура

объемом 400 часов говорят о достаточно основательной институционализации темы и проблематики повседневности в сфере гуманитарного знания. Однако теоретическая и методологическая оснащенность работ о повседневности остается трудно решаемой проблемой.

Одна из основных трудностей — вычленение повседневности из идейного, ментального, материально-предметного контекста культуры. Учебные и исследовательские тексты часто строятся таким образом, что в них повседневное и неповседневное сплавлены в единую амальгаму таким образом, что поневоле возникает вопрос: а где же здесь повседневность? Особенно это относится к учебным курсам. Проблематика повседневности в них эпизодически всплывает, а в остальном речь идет о культуре в ее региональных, сословных, гендерных и других аспектах.

В качестве примера приведу программу учебного курса М. С. Неклюдовой «Истории культуры повседневности в Европе» (кафедра теории и истории культуры РГГУ). Указанная особенность программы отчетливо видна в «контрольных вопросах» для студентов:

«1. Назовите основные постулаты воспитательных теорий XVI–XVII вв. 2. Проанализируйте фрагменты трактата Николая Фаре „Благородный человек“ с точки зрения эволюции придворного идеала. 3. Охарактеризуйте черты сходства/различия модели поведения „придворного“ и „благородного человека“. 4. Какие категории описания повседневности можно вычленить из предлагаемого фрагмента „Опытов“ Монтеня. 5. Назовите основные принципы построения „дискурса повседневности“ у Монтеня. 6. Проанализируйте предлагаемые фрагменты трактата Эразма Роттердамского и опишите, каков его взгляд на цивилизационный процесс. 7. Сравните основные принципы прециозной и придворной культуры. 8. Какие приемы описания придворного общества используются в предлагаемых фрагментах „Характеров“ Лабрюйера. 9. В чем заключается „семиотичность“ культуры повседневности середины XVII в.? 10. Сравните репрезентацию прециозности в предлагаемых отрывках из „Смешных жеманниц“ Мольера и „Занимательных историй“ Таллемана де Рео. 11. Охарактеризуйте специфику „антропологического“ видения общества писателей-моралистов. 12. Проанализируйте предлагаемые фрагменты из писем мадам де Севинье с точки зрения репрезентации „женской“ культуры повседневности. 13. Опишите эволюцию идеала „воспитания чувств“ в конце XVII — начале XVIII вв. 14. На основании предлагаемых фрагментов из „Персидских писем“ Монтескье опишите „азиатскую“ модель культурного развития» и др. (Неклюдова М. С. История культуры повседневности в Европе. [Электрон. ресурс]. Электрон. дан. Режим доступа: (<http://anthropology.ru/tu/educ/courses/strev.html>))

То же самое относится к учебному пособию Т. С. Георгиевой, имеющему гриф Министерства образования²⁶:

Контрольные вопросы по теме «Японская культура»: кратко изложите, в чем конкретно проявлялась близость Древней Японии и Азии. Как вы понимаете нормативную функцию

повседневности провинциального купечества конца XVIII — первой половины XIX в. (на материалах Вятского края): автореф. дис. ... канд. культурологии. Киров, 2005.

²⁶ Георгиева Т. С. Культура повседневности: В 3 кн. Кн. 1. Частная жизнь и быт древних обществ: Учеб. пособие для вузов. М., 2005.

народных поверий и обычаев в жизни древнего японского государства? Приведите примеры. Почему Япония относится к традиционным обществам? Что такое дзэн-буддизм и каково его место в культуре Японии прошлого и настоящего? Синтоизм — древняя национальная японская религия. Расскажите историю ее появления. Сегун — что вы знаете об этом? Что такое икэбана? Чем отличается искусство аранжировки цветов в Японии и Китае?

В целом ощущается дефицит теории, описательность, нарративность и оторванность значительной части современных работ от полуторавековой научной традиции исследования повседневности. В тех случаях, когда авторы строят свои исследования на основе теории, используется единственная имеющаяся на сегодня относительно завершенная теория повседневности — феноменологическая социология повседневности, прежде всего, идеи А. Шютца. Однако созданная в своих основных чертах еще до Второй мировой войны и давшая феноменологический срез западноевропейской повседневной реальности XX в., она вряд ли может служить сегодня основой культурологического исследования повседневности.

Итак, современное повседневноеведение нуждается в теории, в культурологическом синтезе накопленных обозначенными выше научными направлениями фактов, идей, подходов. Один из возможных вариантов такой теории предложен в упоминавшейся уже моей работе «Пространство повседневности в европейской культуре». Ее краткое, тезисное изложение завершает настоящую статью.

Повседневность характеризуется суточным ритмом повторяющихся в жизни человека процессов и событий. По отношению к суткам более крупные хронометрические единицы: неделя, декада, месяц, сезон и т. д. составляют фон, временной контекст повседневности. Онтологический аспект повседневности дополняется аксиологическим и психологическим. То, что в жизни человека и окружающем его мире природы и культуры происходит ежедневно, определенным образом переживается и оценивается. Повторяющееся каждый день становится повседневным, если оно неизбежно, обязательно, привычно, само собой разумеется, если оно переживается и оценивается как рутинное, тривиальное, серое, скучное.

Время повседневности имеет *природно-космический уровень*, заданный суточным вращением Земли вокруг своей оси и ее положением относительно Солнца (поэтому сутки — основная мера времени повседневности), *природно-биологический уровень*, определяющий ритмы сна и бодрствования (для человека — сон ночью и бодрствование днем) и *культурный уровень*, определяющий системы исчисления и учета времени (*календарного времени*). В рамках календарного времени повседневность как будни, рабочие дни противопоставляется праздникам, выходным дням.

Наполненность повседневности сиюминутными, текущими, повторяющимися изо дня в день заботами и обязанностями делает *временем локализации повседневности настоящее*. Свообразие повседневной темпоральности состоит в том, что повседневность есть развитое, себедовлеющее, самоценное настоящее, ориентированное на ближайшее, исчисляемое днями, прошлое и будущее (вчера, позавчера, завтра, послезавтра). Вместе с тем важно и наличие дальней временной перспективы, особенно в направлении «настоящее-прошлое». Отсутствие таковой, а следовательно, и противоположности настоящего прошлому и будущему, делает невозможным самоопределение, конституирование повседневного.

Сутки как основная единица времени повседневности имеет два плана. Первый воплощается в способах, характере членения суточного времени на четыре четверти: утро, день, вечер, ночь, а также на часы, минуты, секунды, доли секунд. Второй — в распорядке дня, определяющем приуроченность тех или иных действий, поступков, событий к определенному времени суток. Временная шкала распорядка дня принадлежит *темпоральному измерению повседневности*, содержание и характер событий — *событийному ряду повседневности*.

Темпоральные характеристики повседневной событийности включают и такие показатели, как *скорость течения событий* и *частота смены одного события другим*. Они задают *темпоритм повседневности* и определяют *плотность событийного ряда повседневности*. Эти показатели будут различными на разных этапах истории европейской культуры, для разного типа поселений (деревни и города, небольшого поселка и мегаполиса), для разных социальных слоев и групп. Основная тенденция исторического развития культуры состоит в увеличении скорости протекания и частоты смены событий, в том числе повседневных.

В структуре суточного времени можно выделить четыре сектора, к которым приурочены те или иные дела и события. Время первого сектора отводится удовлетворению телесных потребностей: сну, питанию, естественным отправлениям, сексу, движению и иной физической нагрузке, гигиеническим процедурам, оформлению внешности, а также удовлетворению психологических, духовных потребностей (в общении, получении информации, психологической поддержке, вере). Специфика этих потребностей, связанных с их удовлетворением действий, состоит в их императивной обязательности и общечеловеческой универсальности.

Второй сектор суточного времени заполнен делами и заботами, которые определяются как «ведение домашнего хозяйства». В отличие от забот первого круга эти заботы могут частично или полностью перекладываться на других.

Третий сектор суточного времени отдан работе, добыванию (сохранению, приумножению) средств к существованию, какой-то профессиональной деятельности, имеющей ежедневный характер и служащей источником средств существования. Сюда же может быть отнесена и ежедневная учеба. Заботы и дела этого сектора также являются делом не всех социальных слоев и возрастных групп.

Четвертый сектор — сектор свободного времени; свободного от всего, что имеет отношение ко второму и третьему типу потребностей и ко времени, необходимому для их удовлетворения. Речь идет о времени, посвященном удовлетворению любознательности («информационных потребностей»), дружескому и всякому иному непринудительному (необязательному) общению, любительским занятиям и т. д., да и просто ничегонеделанию.

Некоторые из происходящих ежедневно событий не являются повседневными. К ним относятся сон и молитва, а также ежедневные занятия в свободное время, досуг. Сон принадлежит повседневности лишь своей внешней, организационной стороной (подготовительные процедуры, условия сна). Состояние сна как психофизиологического процесса, содержание сновидений не являются повседневными по сути. Участие в религиозном обряде, слушание ежедневной службы в церкви, молитва происходят в ином, сакральном времени и пространстве, воплощают не земные, практические, но непреходящие, вечные ценности. Ежедневный досуг может содержать элементы праздника, праздничное начало, свободу как антитезу будничной необходимости.

Уклад повседневной жизни с его повторяющимися изо дня в день делами и занятиями тяготеет к стабильности, устойчивости, которые являются нормой повседневности. Однако жизнь постоянно содержит потенциальную угрозу нормативной повседневности (война, голод, болезни, природные катаклизмы и т. п.). Сломанный чрезвычайными обстоятельствами уклад жизни превращается в экстремальную повседневность. *Нормативная повседневность* — скорее идеал, чем реальность.

Повседневность, как и всякое бытие, имеет пространственное измерение. Пространство повседневности есть место, территория, где протекает повседневная жизнь, где происходят повседневные события. Оно представляет собой систему пространств и включает в себя пространство тела человека, жилища и поселения (с прилегающими к нему территориями).

Пространство тела делится по вертикали (как наиболее значимом для культуры параметре) на *верх* и *низ*. Телесный верх с важнейшими для жизнедеятельности человека внешними органами — головой и руками — имеет высокую культурную ценность, доминирует в том числе в повседневной жизни. Телесный низ имеет традиционно низкую культурную ценность, является функционально и ритуально «нечистым». Такое отношение к телесному низу и в целом к органической жизни тела все более утверждается в процессе цивилизации. Полное табу на публичные проявления органической жизни тела, ее интимизацию осуществляет культура XIX в. Это касается и сексуальности, которая именно в XIX в. окончательно обретает статус тайного, сокрытого, непубличного. XX в. закрепил доставшийся ему в наследство от предшествовавшего столетия телесный канон с его публично допустимыми функциями и внешними, визуально воспринимаемыми проявлениями. Реабилитацию человеческой телесности и «телесного низа», в частности, осуществляет современная культура.

Пространство жилища представлено совокупностью функциональных зон, среди которых важнейшие — *зона питания* (очаг, печь, кухня, кладовые, погреб, стол, столовая), *зона сна* (лавка, кровать, спальня), *зона ухода за телом* (умывальник, ванная, туалет и т. п.). В традиционной славянской культуре выделенные зоны и пространство дома в целом делится также на *мужское (правое)* и *женское (левое)*, *сакральное* («красный угол») и *мирское* (печь). Основная тенденция исторического развития внутреннего пространства жилища проявляется во все большей его дифференциации и выделении функциональных зон с помощью ширм, перегородок, стен. Появление отдельных спален для детей, родителей и других членов семьи, гостей свидетельствует об автономизации личности внутри семейного целого. Об этом говорит и появление индивидуальных, предназначенных одному человеку спальных мест. Массовое внедрение в быт индивидуальных кроватей наблюдается лишь в начале XX в. В XIX–XX вв. имеет место также десакрализация пространства жилища.

Повседневное пространство города представлено *местами торговли* (рынками, лавками, магазинами и т. п.), *местами общественного питания* (харчевнями, закусокными, барами, кафе и проч.), *местами получения питьевой воды* (реками, водоемами, колодцами, водопроводом и т. п.), *транспортными артериями* (реками, каналами, улицами, дорогами и т. п.), *местами работы, рабочими зонами* (для крупных городов, начиная с эпохи промышленной революции).

Повседневное пространство поселения территориально соединено и по сути, социокультурному смыслу противостоит *властно-административному, сакрально-религиозному* и

празднично-рекреативному пространству (дома правителей, местной власти, администрации; храмы, соборы, церкви; театры, концертные залы, стадионы, аллеи, скверы, сады и т. п.). Соответствующий статус имеет и прилегающее к культовым и административным зданиям пространство, часто оформленное в виде *площади*. Главные площади с расположенными на них правительственными зданиями и храмами являются *властно-административными и сакральными центрами пространства поселения*, топологически и символически организующими всю его территорию. Эти площади, однако, не исключены из повседневной жизни. Повседневное и неповседневное на их территории сосуществует, будучи функционально или во времени разделено.

Пространство повседневности неотделимо от заполняющих его вещей. Вещь (предмет) — отдельная, автономная, оформленная часть второй природы, культуры. Будучи материальной, вещь содержит множество культурных смыслов. Основной признак повседневной вещи и главный критерий ее ценности — *утилитарность*. Бытовая вещь полифункциональна и полисемантическая. Среди ее возможных функций — мемориальная, сакральная, престижная, социально-статусная, эстетическая. Набор функций, их соотношение, доминирование одной из функций определяются общей, эпохальной, конкретной исторической и даже сиюминутной ситуацией. Местоположение вещи в повседневном пространстве может быть критерием классификации бытовых вещей (вещи в пространстве тела человека, вещи в пространстве жилища, вещи в пространстве поселения).

Контекстом повседневного пространства является мир, мироздание. Постоянная идейная, ментальная соотнесенность, взаимосвязь мирового и повседневного пространств характерна для повседневности общества традиционного типа, доиндустриального общества с господствующей в нем мифологической картиной мира и религиозным мировоззрением. Начиная с Нового времени безусловное подчинение утилитарных, прагматических забот и ценностей повседневной жизни ценностям мифологическим, религиозным, социально-статусным ослабевает. Они постепенно переводятся в подчиненное по отношению к утилитарным положение. Повседневная жизнь XX в. частично освобождается от «мифологического программирования».

Новый исторический тип повседневности, начавший формироваться в индустриальную эпоху, становится господствующим во второй половине XX в. Он характеризуется притязаниями на высокую культурную значимость; тем, что многие слагаемые современного быта базируются на новых и новейших технико-технологических разработках, неразрывно связанных с наукой; утверждением научной картины мира в качестве доминирующей в ментальных структурах повседневности.

Временные и пространственные характеристики повседневности зависят от *масштаба субъекта повседневной деятельности*. На уровне индивида пространство повседневности составляет дом, место работы, магазины и т. п., маршруты ежедневных перемещений. На уровне городского сообщества пространством повседневности является вся территория города, используемая для удовлетворения повседневных потребностей горожан. Временной предел повседневности и жизни отдельного человека — смерть. Для самого человека и его семьи это экстраординарное событие. Для городского сообщества смерть рядового горожанина — ежедневное событие. Но факт ежедневной повторяемости в данном случае не превращает его в событие ординарное, повседневное. Смерть является значимой и знаковой не только для

индивида и малой группы, но и для общества в целом, что подчеркивается публичным осуществлением соответствующих ритуалов.

Повседневность социально стратифицирована и профессионально дифференцирована. Каждая из социальных и профессиональных групп имеет свою повседневность. То, что является повседневной едой для одних, может быть праздничной для других. То, что случается редко или вообще невозможно для одних, является повседневным, рутинным профессиональным занятием других.

V. D. Leleko

Culturology of Everyday Life: its Emergence and Current State

The paper concerns issues of analysis of everyday life. Summary of its major milestones is presented. The author argues that currently everyday life studies lack theoretical basis, the only well-elaborated theory being one proposed by A. Schuetz.

НОВЫЕ ФОРМЫ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМА: ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ КУЛЬТУРНОЙ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Испытав на себе трансформации, связанные с культурно-философским деконструктивизмом, современная философия обнаружила новые возможности собственного способа работы, предложив увидеть мир не только в его всеобщих, трансцендентальных характеристиках как данность сознания, но и в красочной полноте его бытия. Это пришло как результат осуществленного в деконструктивистских стратегиях антропологического поворота философских исследований. Мы являемся свидетелями расширения оснований опыта данности мира, когда философская антропология, возникшая в XX в., не компрометируя и не обвиняя традиционную классическую философию сознания, актуализировала тем не менее необходимость видения мира еще и как данность языка и тела.

Для философии это означало постановку неожиданных для нее острых вопросов, связанных с ее трансцендентальным характером, который не мог соответствовать живому, антропологически-телесному, предметно-вещному содержанию культуры. Можно констатировать: философская антропология вскрыла и актуализировала противоречие между трансцендентализмом философских универсалий как рациональных конструкций и предметностью культуры, снимавшей жизнь в ее конкретных, уникальных и контекстуальных проявлениях. Стремившаяся фиксировать лишь предельные основания культуры, классическая философия сознания оказалась акультурной в своем содержании, поскольку в культуре обнаруживались всегда не рациональные конструкции, а реальные, и в этом смысле афилософские артефакты.

Разрешить это противоречие и ответить на вставшие вопросы пыталась и пытается философия в XX и XXI вв. Стратегия всех попыток (и это соответствует деконструкции метафизики) лежит в русле развенчания власти и тоталитета тех самых пределов, начал, субстанций, с которыми работает философия, наделяя их силой, держащей единство культуры, жестко обуславливая ее содержание состоянием центра. Наиболее радикальным является ответ постмодернизма, который, резко отреагировав на власть метафизики, предложил разности (*differance*), рассеять, распылить все пределы, в которые всегда любила заглядывать философия. Но это есть покушение на главную, критериальную характеристику философии — на трансцендентализм, отказ от специфики философского знания. Не случайно поэтому постмодернизм приходит к заключению о «смерти философии».

Можно ли противостоять такой философской перспективе? Ответы на обозначенную проблемную ситуацию могут либо подтвердить классическую судьбу философии как западноевропейского культурного явления, базирующегося на принципе трансцендентализма и утверждающего априорные структуры сознания как узловые сплетения трансцендентальной сетки, набрасываемой на мир. Либо они легитимируют возможности ее существования во внетрансцендентальном образе, который никогда не был ей свойствен, и тогда придется успокоиться в признании (что сегодня и предлагается) «смерти философии».

Проблема состоит в том, что, с одной стороны, трансцендентализм как основная стратегия философской классики всегда являл себя в противостоянии антропологизму. Трансцендентальный субъект — эта, по Шопенгауэру, «крылатая голова ангела без тела», безусловно, не обладая антропологическими характеристиками, властвовал над миром, творя его из априорных начал чистого сознания. Такое творение вполне соответствовало метафизическим установкам философии, полагавшим ее в необходимости поиска изначальных субстанций, единого основания, которые в силу их универсального характера, конечно, редуцировали жизнь, поставляли бытие в его объективированной односторонности.

С другой стороны, открытия современной философии заставляют по-новому посмотреть на саму работу трансцендентального сознания. В качестве таких открытий имеем в виду приобретение в XX в. легитимных прав философией языка и философией тела. Та и другая не могут не иметь отношения к антропологии, к «живой жизни». Поэтому если они претендуют именно на философский статус, то, конечно, должны заявить о необходимости внимательного и современного взгляда на само присутствие принципа трансцендентализма в философии: он нуждается в переосмыслении (очевидно, в антропологическом ракурсе?). Проблема, таким образом, состоит в том, чтобы найти те трансформации, которые не могли не произойти в постметафизической философии с принципом, всегда считавшимся ее критериальной характеристикой, — с принципом трансцендентализма. Стоит оговориться, что отбросить трансцендентализм — значит действительно признать его «смерть» как и «смерть философии», и это был бы самый легкий выход из создавшейся в современной философии проблемной ситуации. Философская ответственность, однако, заставляет присмотреться к этому принципу: может быть, он изменил свои формы?

Наша гипотеза состоит в том, что постметафизическая философия (именно потому, что она остается философией) сохраняет принципиальные позиции трансцендентализма, хотя и предлагает его новые варианты. Чтобы назвать их и увидеть их действие, можно использовать опыт уже проделанной в истории философии работы по открытию трансцендентального характера чистого разума. Открытие Кантом философского трансцендентализма, подготовленное линией Платона (эйдосы как разумные универсалии) — Декарта (когитарный рационализм), базировалось на фиксации им априорных начал сознания главных конструктах философского знания. Значит, по аналогии в современной ситуации следовало бы обратиться к поиску языковых и телесных априорий, ибо философия языка и философия тела, чтобы оправдать свой действительно философский статус, обязаны их обнаружить, как это сделала в свое время философия сознания.

Если философия языка и философия телесности заявили о своих правах, то с «чистым сознанием» — этим основным героем философской классики, не могло не произойти трансформации. Опущенное в языковой, то есть в социокультурный контекст коммуницирующих субъектов, оно «замутнено» в конкретной культурной повседневности: оказалось ситуативным, темпоральным, культурно-историческим и т. п. Здесь, в коммуникациях, оно как внутреннее человеческое «Я» приобретает внешнее выражение, воплощается в телесных эмпирических границах, которые являют меня и Другого. Оно теряет связь с одиноким Трансцендентальным субъектом и больше не может претендовать на вечную и абсолютную истину, поскольку сквозь призму коммуникативных отношений язык ее схватывает в конкретных

интерпретациях как моих, так и Другого. И тело тоже претендует на постоянное, создающее ситуации контекстуальности соучастие в работе сознания. Оно становится внешним сознания, которое, в свою очередь, из своего внутреннего дает ему жизнь, выводит его из не-мой природы, из состояния, когда оно — не-мое, не осознается моим. Так снимается извечно существовавший в истории философии дуализм тела и сознания.

Снимается также дуализм языка и сознания, ибо языковой опыт увиден сегодня как речь о бытии человека, выговаривание стиля, каким человек себя выражает, подает свою субъективность. В его рамках акцентируется тот момент (совершенно очевидный как в философии, так и в психологии), что сознания без языка не бывает, оно невозможно без того, чтобы не облечься в слова. Дуализм всегда является следствием субстанциализма, метафизического желания указать на предел, начало, единственную субстанцию как *causa sui*.

Снятие, однако, всяческого дуализма говорит как будто о том, что не стоит больше противопоставлять трансцендентализм и эмпирию культурной предметности. А этот вывод, похоже, свидетельствует о несопротивлении уже озвученному тезису о «смерти трансцендентализма». Да и понятие «априори» сегодня претерпевает серьезные трансформации. В философии и науке высказывается желание больше не связывать его с трансцендентальным анализом.

С точки зрения философской классики, можно считать парадоксом утверждение, например, о биологических априори как о «биологически врожденных когнитивных структурах»¹, то есть как о структурах эмпирических. М. Фуко в «Археологии знания» утверждал, что современная философия возможна только как антигегелевская, поскольку «попытка мыслить в терминах тотальности показала себя как препятствие»². Ж. Делез же прямо засвидетельствовал названный парадокс, введя термин «эмпирический трансцендентализм» и считая «разум родом чувства»³. Трансцендентальное «универсализирующее теоретизирование» (П. Бурдьё) проблематизируется. Эмпирия и история, относительное, временное и конечное — все может рассматриваться в качестве компонентов трансцендентального обоснования. Современная философия апеллирует к докисическим, повседневному, эмпирическим конфигурациям в обосновании состояния культуры и в этом качестве становится философией культурной повседневности.

Что на самом деле произошло сегодня со стратегией трансцендентализма в связи с возникновением философии языка и философии тела?

Нельзя не видеть, что философия, возведя язык и тело в философский статус, стерла классическое раздвоение мира на мир Истины и мир мнений. Это и затронуло трансцендентальный принцип философского знания. Он, кажется, пошатнулся, его деконструкция очевидна, однако является ли это полным разрушением или трансформацией, предложением увидеть трансцендентализм в иных вариантах и формах?

Есть основания полагать, и аргументы в этом отношении будут представлены ниже, что современная философия остается столь же классической в плане критерияльных характеристик

¹ Лоренц К. Кантовская доктрина априори в свете современной биологии // Человек. 1997, № 4. С. 52.

² Фуко М. Археология знания. СПб., 2004. С. 14.

³ Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях, Бергсонизм. Спиноза. М., 2001. С. 19.

(в том числе и трансцендентализма), какой она всегда и была. Это, конечно, пока гипотетический тезис, и задается он в нашем случае дедуктивно. Задача заключается в том, чтобы его развернуть и аргументировать.

Тесное сосуществование сознания, языка и тела призывает к использованию метода аналогии как достоверного в выстраивании трансцендентальной схемы. Ее узловыми пунктами в случае классической философии выступали априори на уровне чувственной и рассудочной ступенях познания. Схемой владел Трансцендентальный субъект, она была его своеобразным фильтром, через который он пропускал в познавательный процесс лишь всеобщее, закономерное, необходимое и устранял из онтологических и гносеологических конструкций все случайное, уникальное, единичное. Сотворенная Трансцендентальным субъектом реальность оказывалась редуцированной до сущностных структур, «продиктованной» до метафизических субстанций («Рассудок диктует законы природы» — Кант).

«Работать» иначе Трансцендентальный субъект и не мог. В своей всеобще-рефлексивной позиции он противопоставил себя миру, вознесся над ним, выразив дихотомное противостояние рационального и неразумного, которое в классической философии зафиксировано как субъект-объектное отношение. Взгляд «со стороны», с позиции «над-» или «мета-» может быть охарактеризован как властный, созидающий мир строго по законам логики, резко разграничивающий логику и онтологию, рациональный. Такой взгляд базировал себя на априориях сознания, которые и создавали трансцендентальную картину мира. Априорное и в случае философии сознания, и в случае философии языка и тела понимается как некая внепредметная и внеэмпирическая структура, выступающая в качестве ведущей детерминанты в конструировании онтологической реальности.

Если мы ходим аргументировать тезис о том, что философия языка, как и философия телесности, работают по трансцендентальным законам, то, по правилам аналогии, необходимо найти языковые априори и априори телесности, которые бы тоже явились опорными узлами, но теперь уже для языковой и телесной трансцендентальных схем. Подобно трансцендентальной схеме априорных категорий сознания они могли бы также накладываться на мир, чтобы создавать его уже не как конструкцию сознания, но как конструкцию языка и тела. Могут ли язык и тело «диктовать законы природы»?

Итак, вначале о работе языка. Возможна ли такая схема для философии языка? Что это такое — «языковое априори»? Проблема и интрига состоит в этом вопросе и в ответе на него. Если удастся найти языковые априори, значит, высказанная гипотеза относительно сохранения трансцендентального настроения философии языка подтвердится, и будет получен положительный ответ на вопрос о сохранении принципа трансцендентализма в современной философии. Аргументы в пользу положительного ответа могут быть следующими.

В философии сознания Трансцендентальный субъект в нарциссической высоте и позиции отделенности от мира, в своем одиночестве не нуждается в коммуникации. Не рождаясь в коммуникации, он, однако, априори знает коммуникативные законы и властно «спускает» их, реализуя свою интересубъективную функцию, обеспечивая возможность коммуникации и взаимопонимания эмпирических субъектов. Трансцендентальный субъект властно творит.

Языковой же субъект изначально коммуникативен, он не страдает одиночеством и, следовательно, если искать его трансцендентальные характеристики, то делать это надо в сфере

коммуникации. В поисках, прежде всего, необходимо иметь в виду, что коммуникативная природа субъекта не предполагает его самого как владеющего чем-то несотворенным, изначально заданным, например, «чистыми», априорными, готовыми (в них не проделана предварительная работа) категориями сознания. Коммуникативность — это чистое творение всего, творение самого субъекта в том числе. Причем языковой субъект не творит, но сотворяет мир и себя самого одновременно. Ибо его позиция — не позиция отдельного и отделенного, не позиция внешнего наблюдателя, властно полагающего рассудком противостоящий ему мир как объективный. Язык «опустил» его как субъекта непосредственно в объект, и теперь из позиции «изнутри» он этот объект видит. Властно воздействовать из этой позиции он не может. Субъект со-бытиен с объектом, столь же творим, изменяем, не абсолютен, темпорален. Кажется, в такой позиции он потерял свойства трансцендентальности. Да, он — эмпиричен. Это — эмпирический, коммуникативный субъект. Однако в своей эмпиричности он остается подвластным неким «языковым априори», которые исторически нарабатываются внутри языка и живут там, обуславливая саму возможность коммуникации.

Для ответа на вопрос о «языковых априори» идея коммуникативности языкового субъекта важна потому, что в коммуникациях он предстает если и через сознание, то отнюдь не через его якобы единственную структуру — мышление. Коммуникация базируется на мышлении столь же, сколь и на переживании, интуиции, чувствовании, фантазийной образности и т. п. Язык, а вместе с ним и современная философия показали сложную коммуникативную, не «чистую» структуру «чистого разума». Опираясь на язык, чувствуя его действие, сознание теперь может позволить себе не относиться к миру лишь через познание его в его универсальных характеристиках, «очищая» и редуцируя его до субстанциальной всеобщности. Через язык оно надеется сказать о мире в его полноте и самому быть высказанным более полным образом. Как коммуникативный и эмпирический, языковой субъект не лишается антропологических и культурологических оснований, которых не знает вечный и абсолютный Трансцендентальный субъект чистого разума. Все это еще раз говорит о том, что философия языка как будто бы покушается на кредо философии, т. е. на принцип трансцендентализма.

И вместе с тем способы работы как субъекта разума, так и субъекта языка похожи. В том и другом случае мир «пропускается» через «фильтр», в качестве которого служит соответственно либо сознание, либо язык. Мир субъекта возникает как их данность, как посредник в пространстве «между» внешним миром «самим по себе» и внутренним миром человека. Разница лишь в том, что он дается либо в культурной «чистоте» и редукции, как представленный субстанциально, либо создается как коммуникативная культурологическая антропореальность. Но там и там есть некие «внеаходимые» структуры, скрытые от эмпирии, воздействующие на нее и ее обуславливающие. В современной литературе есть попытки эти структуры найти⁴. Для их обнаружения в случае философии языка важно только что оброненное замечание о конструировании языком коммуникативной антропореальности. Антропореальность — это реальность, созданная человеком, культура как «обжитая» действительность «сама по себе».

⁴ Микешина Л. А. Трансцендентальные измерения гуманитарного знания // Вопросы философии. 2006, № 1. С. 49–67.

По причине наличия у субъекта рефлексивного отношения ко всему, что его окружает, и по причине приобретенного самоотношения тоже человек из немого, неосознаваемого, бестелесного материала (действительность «сама по себе») создает мир культуры — антропоральность. Но как человек создает культурную реальность: «очищает» ее до сущности, конструируя по ее поводу собственные разумные законы, или «берет» ее в многоцветье?

Рассуждения по поводу ответа на вопрос есть одновременно поиски тех самых «внеаходимых» структур — априори. В качестве исходной установки можно иметь в виду процедуру отхода современной философии от метафизической, субстанциалистской стратегии работы сознания по созиданию онтологических конструкций — созиданию культуры — и заступания на это место стратегии герменевтики, устраняющей субстанциализм. Реально это означает, что властная сила конструирования культуры, осуществляемого «чистым разумом», уступает место разуму, «привитому герменевтически» (П. Рикер), не редуцирующему культурную реальность до ее однопрофильного видения в «пределах». Новая позиция субъекта способствует его вживанию в объект, пониманию его не только в однонаправленной интенции на его сущностную, всеобщую структуру, но в мыслительной соорганизации его разных сторон. «Умный» субъект Канта, который логически созидал онтологию, вносил в нее «умный» блеск собственной субъективности, уступает место субъекту понимающему, который больше не удовлетворяется лишь «умным» конструированием «чистого» объекта и культурным образом разворачивает «зрение». От такого взгляда не могут устраниться периферийные нюансы, не уходит случайное и уникальное, которое теперь сосуществует с всеобщим и абсолютным, здесь событийствуют единое и единичное, вечное и историческое. Действительность, в которой живет такой разум, приобретает многоголосие, она расцветивается в красках повседневности. Это — повседневная культурная действительность. Она предстает не как препарированная до единого предела, но как допускающая сосуществование разного, поликультурного, живущего не по принципам подчинения «начала», а по коммуникативным принципам. Так новая позиция субъекта в его отношении к миру превращает бытие в со-бытие, требующего новых онтологических описаний, в которых трансцендентальное и априорное не могут не приобретать новые формы.

О факте существования в языке априорных структур свидетельствуют его бесконечные возможности в описании многообразия мира притом, что сами языковые формы (грамматические, орфографические и т. п.) имеют ограничения в количестве. Но где их искать?

Язык — явно трансцендентальная проблема, решение которой выходит за рамки конкретной эмпирии уже потому, что в его основе (это — открытие Н. Хомски), в основе всех языков мира лежит некая Универсальная грамматика. Она усваивается человеком с детства априори, без специальных обучающих инструкций. Знание языка приходит спонтанно, вне всякого опыта и одинаково у всех детей. Он дается так, как дается, например, понимание времени или пространства. Не усваивая внутреннюю языковую логику, ребенок самостоятельно и без приложения усилий овладевает синтаксическими образами, выделяя их из речи окружающих. Универсальная грамматика — это априорная структура, которая как языковой всеобщий архетип не обходит даже языка жестов глухонемых. Знание языка приходит через интуицию, которая не нарабатывается, однако в результате накопления багажного знания,

обусловливающего внелогичное усмотрение этого архетипа, но являет собой инстинктивное к нему приобщение, вращение в него. Наличие у человека языкового инстинкта обосновывает Стивен Пинкер, когда говорит, что «люди знают, как говорить, примерно в том же смысле, как пауки — плести паутину»⁵. Если, действительно, язык задается инстинктуальной программой, то он не может рассматриваться как культурный артефакт, он — биологический ментальный орган, и, следовательно, его априорное наличие у человека есть биологическое априори. На основе этих универсальных и единых структур создается многоголосие поликультурной повседневности.

Выскажем предположение, что, конечно же, языковые априори «спрятаны» не столько в биологии, сколько в лингвистике (они есть содержание лингвистического — культурного — инстинкта), которая и легитимирует современную философию языка и которая нынче предлагает себя в качестве одной из ведущих научных дисциплин. М. Фуко: «Лингвистика берет на себя те самые функции, которые некогда принадлежали биологии и экономике, — ведь именно их понятия XIX век клал в основу своих попыток объединить гуманитарные науки. Однако лингвистика отваживается взять на себя куда более ответственную роль... Она не является лишь теоретическим пересмотром знаний, полученных где-то в других местах, или интерпретацией уже осуществленного прочтения явлений... она является принципом их первоначальной расшифровки...»⁶

Подобного рода работа может быть проделана и в направлении поисков априорий телесности. Тело, как и сознание и язык, — тоже трансцендентальная проблема. В философию оно входит как «тело без органов» (Арто), как трансцендентальная конструкция. Мы, говорит Ж.-Л. Нанси, подчеркивая сконструированность понятия тела, — видим не тело, но тела. Введение категории тела в постметафизическую философию способствует разрешению кризиса идентификации, когда обнаружилось, что субстанциалистский характер определения человека через указание на разум как его сущностную специфику не высказывает о нем истины. Субстанциализм, санкционированный метафизикой, есть следствие классической трансцендентальной схемы: так работали априори сознания. Может быть, следует переосмыслить эту работу, то есть присмотреться к классическому варианту трансцендентализма.

План переосмысления, как и в случае философии сознания, подсказывает определившая к этому времени свое значение философская антропология. Узнавание человеком себя только через разум, сформировав классический вариант трансцендентализма, было совершенно лишено антропологического содержания. Возникновение же философии телесности полагает возможным «привить» трансцендентализм антропологизмом. Такая работа должна изменить классическую трансцендентальную схему, ибо позволит ввести в нее категории, связанные с понятием тела. Если философия телесности действительно претендует на философский статус, а антропология может быть увидена также в философском ракурсе, то новый вариант трансцендентализма обеспечивает свое место в философии. И задача состоит в том, чтобы найти «априори телесности».

⁵ Пинкер Ст. Языковые априори // Логос. 1999, № 8.

⁶ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 399

Философия телесности, отрицая мир «сам по себе», полагает его возможным только в «контакте», «согласии» (М. Мерло-Понти) с человеком. Тело, его определенность в соответствующей конфигурации обуславливает «касание» человека с миром, «границу» человеческого «внутреннего» с «внешним» окружением. «Граница», «контакт», «согласие» — это формы связи человека с миром, в результате которых через человеческое «восприятие» человек выходит в мир, организует его в культурную форму. Культура, таким образом, есть не только творение человеческого сознания, но и творение телесное. В ракурсе творения тело — это культурный объект и как таковой не представляет интереса для, например, медицины, биологии, анатомии или психологии. Оно — «абсолютный источник» (М. Мерло-Понти) культуры. Его отличие в этом качестве от сознания, которое тоже полагает культурный мир в разумном творении, состоит в том, что оно не стремится этот мир объективировать, заковать в рациональные законы, как это делал Трансцендентальный субъект сознания, который не был «согласен» с миром и потому сам ему диктовал законы. У тела же — сыновние связи с миром. «Я» через тело существую в мире как захваченный первоначальным порывом природы. Тело в мире — то же, что и все прочее в нем. «Согласие» с миром существует в его (мира) телесном «восприятии». «Восприятие» первично по отношению к воспринимаемому и воспринимаемому, внутреннему и внешнему, на нем базируется и само сознание с его актами суждения и воображения.

В философии телесности категория восприятия играет ключевую роль в конституировании мира — мира культуры. Оно возникает на границе внутреннего/внешнего и реализует переход человека в мир и мира в человека. В отличие от философии сознания мир признается изначально данным, и по поводу его «самого по себе» не возникает сомнения. Но он хранит тайну, и тело через восприятие его эту тайну раскрывает, неся в себе человеческую специфику: оно, как и сознание, вносит в мир рефлексивную составляющую. Хотя контакт с ним оно осуществляет не в плане демиургической деятельности (что характерно для сознания), но в согласии, когда вещи вокруг приобретают смысл через человеческое телесное «касание» с ними и в «касании» открываются, оживают в смыслах. «Я» их смысловым образом упорядочивает, без «Я» они — пустая идея. Вместе с тем «Я» конституирует их смыслы не произвольно: телесное «Я» принято миром, и в ответ оно имеет готовность «воспринять» мир тоже. Согласие с ним, конечно, не то же самое что властный диктат над ним: в «согласии» человек не конституирует мир разумом, но эксплицирует его смыслы.

Телесный субъект всегда воплощен в ситуации, помещен в нее и находится рядом с другими телами. Они здесь телесно сопresentуются в «экспозиции» (Ж.-Л. Нанси), в «выставленности» и в «выражении» себя. Специфика «выражения» человека и состоит в том, что он и только он может эксплицировать смыслы мира. Он — «всеобщая телесность», вписанная в мир и «выражающая» себя в нем через «стиль», «жест» собственной работы с ним. Тело окрашивает немоту мира, воссоздает его эмоционально и чувственно, «оплотняет» найденную сознанием его субстанцию. Безусловно, эмоциональность размывает классического Трансцендентального субъекта. Телесный конус зрения на него вполне резонно обозначает справедливость вопросов, подобных, например, следующему: «Когда я испытываю телесную

боль, сохраняется или исчезает мое «Я»? Во всяком случае, оно трансформируется, обостряя, ослабляя восприятие мира, либо даже от него ускользя (примеры Паскаля, Ницше, Достоевского).

Философия телесности, принимая мир в его предметно-вещном разнообразии, в отличие от философии сознания не столь озабочена проблемой истины — единственной и вечной. Напротив, она вскрывает плюрализм истин, связанных с легитимностью культурного разнообразия, их эмпирическую, телесную выраженность вовне. Субъект в этом случае пишет мир «живой жизни», культуры в ее многоцветье, неповторимости ее фрагментов, уникальности содержания. У него нет намерения представить ее в истинностной редукции, в универсальности всеобщих структур. Такая философия описывает культуру «жизненного мира», повседневности, которая возникает как конституция согласия с миром. Если «Я мыслю» дано при полном абстрагировании от внешнего, то «Я воспринимаю», напротив, оказывается «Я» воплощенным и находящимся здесь и теперь, в эмпирической повседневности. «Согласие» противится разумному опредмечиванию, объективации, «очищению» мира до субстанции.

Однако может ли так работать философия? Где же здесь трансцендентальное начало? Априори? Философия телесности как будто отвлекается от этих проблем и соглашается с миром в его предметной и явленной данности, в согласии находится и с культурой доклической повседневности, а не высокой, вечной и абсолютной Истины. Тело выводит человека во внешнее и выставляет его в эмпирическом мире как предметную материальность. Вместе с тем, обратим внимание, что тело не только внешнее: оно — внутреннее/внешнее. Как внутреннее оно есть сознание, дух, телесная жизнь изнутри. Как внешнее — оно проявление духа. Это замечание имеет значение для поисков телесных априори, которые как телесные не могут тем не менее терять связи и с сознанием тоже.

Так представленная, философия телесности вовсе не отходит от проблемы сознания. Именно оно — сознание — дает возможность специфического существования человеческого тела, понимания его в этой специфике. Не случайно поэтому М. Мерло-Понти вводит еще одну категорию — «тело-дух». Присутствие духа и сознания в теле сохраняет трансцендентальный настрой философии телесности. Однако субъект телесности в отличие от Трансцендентального субъекта философии сознания — не интровертированная субъективность. Телесная субъективность формируется на основах экстравертированности, связи «Я» и Другого. Это эмпирическая субъективность, «выставленная» в коммуникацию-касание, «множественная единичность» или «единичность во множестве» (Ж.-Л. Нанси).

«Априори телесности» попробуем поискать в направлении, которое связано с экстравертированностью как характеристикой телесной субъективности. Экстравертированность, коммуникация, «касание» позволяет человеку интериоризовать влияния и воздействия извне, которые не всегда могут определяются на уровне сознания. Есть те из них, которые на этот уровень выходят, осознаются. Но есть и такие, что оседают и формируют уровень бессознательного. Конкретное содержание индивидуального бессознательного распознал З. Фрейд, говоря об ошибках и оговорках, которыми человек выдает его. Здесь скапливается все, что при интериоризации подверглось репрессии сознания.

Бессознательное — это отколовшаяся часть сознания. Рассуждения З. Фрейда о персональном бессознательном, однако, пока не проясняют интересующий нас вопрос о телесных априори. В самом деле, фрейдовское бессознательное следует отнести не к априори, но, напротив, к сфере индивидуального опыта, который либо забыт, либо вытеснен. Его генезис — в опыте.

Интересными же в продолжении поисков телесных априори кажутся исследования К. Юнга. Своим основным открытием — открытием «коллективного бессознательного» К. Юнг подверг некоторые положения З. Фрейда сомнению, в результате чего ему удалось заглянуть в более глубокий, чем персональный, уровень бессознательного. Сомнения касались вывода З. Фрейда о том, что бессознательное — это отколовшаяся от сознания часть⁷. На сомнения К. Юнга навели его наблюдения над шизофрениками, у которых не могло быть «отколовшейся части сознания», поскольку в этом случае адекватного сознания никогда и не было. Не имея адекватности, шизофреники тем не менее были устойчивыми в мотивах собственных высказываний и поведении, напоминающих иррациональные формы существования в культуре. В том же плане, то есть как высказывания душевных состояний, интерпретируются Юнгом и сновидения, где миллиарды раз повторенные онтогенетические ситуации, в конце концов, фиксируются как самостоятельно внеличностно существующая, потерявшая уже связь с опытом, архетипическая область — «коллективное бессознательное».

Открытие «коллективного бессознательного» было важно в плане нахождения той области, где живут априори телесности. Для отдельного индивида архетипы коллективного бессознательного существуют как априори, социальный инстинкт, который следует понимать как запрограммированный в культуре опыт поведения. Архетипы, по Юнгу, могут быть проинтерпретированы в качестве априорных образов, на основе которых человек воспринимает мир. Они фиксируются уже не только в бессознательном уровне сознания, но и на уровне автоматических, неосознаваемых, анонимных форм поведения. Привычки, характерные для конкретных типов людей поступки, постоянно повторяющиеся характерные жесты и стиль поведения в конкретных ситуациях — все это символические формы выражения культуры, которые могут быть отнесены к телесным априори. Телесная память хранит их и повторяет особенно в периоды жизненных кризисов и вокруг значимых для человека этапов его жизни — рождение, брак, материнство и т. п. Архетипы — непостижимые сообщения из онтогенеза становятся для индивида доминантами в его поведении.

Конечно, архетипы из сферы «коллективного бессознательного» могут быть рассмотрены не только как априори телесности, но и как априори сознания. «Тело-дух» — это единство, обуславливающее и единство априорных начал. Однако сейчас важно не столько зафиксировать их четкое и строгое разграничение, сколько найти новые формы априори, те, что связаны с философией языка и философией телесности. Они и обосновывают новые варианты трансцендентализма. Их специфика состоит в том, что язык и тело не ориентированы на субстанциальную «чистоту», подобно работе чистого сознания, и потому вариант трансцендентализма, который они несут, дает новую трансцендентальную схему. Ее узловыми пунктами

⁷ Сендерович С. Ревизия юнговской теории архетипа // Логос. 1994, № 6. С. 144–164.

становятся априори, формирующиеся не в строгости логики, объективирующей мир культуры, но в эмпирии культурной повседневности.

G. I. Petrova

New Forms of Transcendentalism: Transcendentalism of Everyday Culture

Current philosophy has discovered the possibilities of seeing the world not as a fact of consciousness, but as linguistic reality. That discovery has formed new context for classical “pure reason”, a context turbid with plural connotative expressions of singular meaning. Therefore, philosophy no longer declares its preoccupation with absolute and final Truth and plunges itself onto the world of everyday life (the world of opinions) where single truth gives way to heterogeneity of meanings. This requires redefinition of transcendentalist philosophical strategy and raises the question of new transcendentalist strategies available. Search for new strategies of transcendentalism, adequate for the place philosophy presently occupies in everyday life, might be done in ways similar to those employed by classical philosophy, i.e. through definition of consciousness. The main challenge, however, is to discover linguistic objects defined a priori, and bodies a priori, capable of justifying relativity of truth as pluralism of cultural meanings.

СУЩНОСТЬ КУЛЬТУРНО-ВРЕМЕННОГО ПОДХОДА И СОЦИАЛЬНОЕ ВРЕМЯВЕДЕНИЕ

Специфика современной познавательной ситуации заключается в том, что время становится в центре всех научных и философских изысканий. Повышенный интерес к проблеме времени, прокладывающей мостик между естественными и гуманитарными науками, вместе с тем является шагом от рационалистических к традиционалистским ценностям. Многие ученые считают, что в третьем тысячелетии формируется новая приоритетность в диалектическом балансе рационалистических и традиционалистских ценностей — рационалистические ценности, пиком торжества которых был техногенный XX в., выполнили свои задачи, построили глобальную инфраструктуру планетарной цивилизации. В XXI в. открываются перспективы восстановления значения гуманистических ценностей в мировом общественном развитии, формируются исторические условия для цивилизационного выдвижения на авансцену традиционалистских обществ, к которым принадлежит и Россия. Формируются объективные перспективы для реализации глобального фактора России — ее культурологического участия в восстановлении естественного баланса рационалистического и традиционалистского начал в формировании парадигмы мирового общественного развития¹.

В настоящей статье мы рассмотрим некоторые проблемы, связанные с восстановлением этого естественного баланса посредством культурно-временного подхода и социального времяведения, с учетом современной познавательной ситуации.

1. Специфика современной познавательной ситуации

Формальная действительность, представляющая собой синтез научной картины мира и картины жизни, является «исходным пунктом всех наших обобщений в области религиозных, научных и философских концепций, — писал В. И. Вернадский. — Невозможно допустить какие бы то ни было выводы, которые бы, несомненно, противоречили формальной действительности»². Впервые введенный В. И. Вернадским термин «формальная действительность» как нельзя лучше отражает современную познавательную ситуацию, в которой научная картина мира дрейфует в сторону картины жизни, а функции культуры смещаются от просвещения к развлечению. Происходит снятие с культуры задачи рационализации мира человека и все более очевидное замещение ее функцией разгрузки, досуга, развлечения, смысл которого сокращается или исчезает вовсе. Выражением именно такой эволюции современной культуры служит наращивание значения ее визуальных, карнаваловых компонентов в ущерб компонентам смысловым³.

¹ Соколенко В. Глобальные «Бермуды», или Некоторые итоги игровой политики атлантизма // Обозреватель — Observer. М., 2001, № 12 (143).

² Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. М., 1988. С. 197

³ Демидов А. И. Рациональность власти и ее эволюция от текста к образу // Вопросы философии. 2005, № 8.

Участники круглого стола в журнале «Вопросы философии» на тему «Новые информационные технологии и судьбы рациональности в современной культуре» почти единодушно указывали на существующий конфликт между знанием и информацией. Некоторые из них обосновали точку зрения, что этот конфликт позволяет сделать два прямо противоположных вывода: 1) теоретическое мышление в эпоху Интернета — в той его форме, как он сложился к настоящему времени, — невозможно, и образование, нацеленное на формирование теоретического мышления, бесперспективно: оно больше не нужно обществу; и 2) теоретическое мышление возможно и перспективно, если сделать Интернет не средством информатизации и «постмодернизации» общества, но средством его, если можно так выразиться, эпистемологизации⁴.

Иначе говоря, Интернет представляется в качестве технологически наиболее развитого и оснащенного средства удержания людей вне процессов деятельности. Благодаря Интернету происходит особо эффективное отчуждение современного человека от целевого проектного действия. Сплошь и рядом мы видим примеры, когда студенты и школьники не могут определить дистанцию между настоящим и будущим, ценить достигнутого в прошлом. Отсутствует дисциплина расходования времени, культура освоения социального времени.

Виртуализация политики, экономики и идеологии — это перевод все большего числа используемых здесь понятий и просто слов в символические образы, картинки, лозунги, реализация всякого рода проектов public relations. Здесь используется преимущество образа как средства коммуникаций: он не требует перевода, специальной трансляции, делающий текст понятным, лучше запоминается, может концентрировать большой объем информации, легко проходит через фильтр недоверия⁵.

Виртуализация действительности выражается в ее отрыве от реальных проблем, сосредоточении внимания на фигурах и вопросах, имеющих к их решению косвенное отношение, но зато производящих впечатление и знакомых каждому телезрителю. Вместе с тем остаются закрытыми сферами такие действительно важные, затрагивающие интересы каждого, дела, как, например, в нашей стране приватизация государственной собственности (типичный виртуальный проект для большинства, а ваучер — типичная виртуальная ценная бумага); реформа ЖКХ, приватизация муниципальной собственности, продажа земельных участков в городах и т. д.; виртуальным для нашей страны феноменом является и гражданское общество, по поводу которого проводятся многочисленные съезды, форумы, исследования.

В результате процессов виртуализации возникает новый своеобразный массовый субъект — «дитя телевидения». Исследователи фиксируют узнаваемые черты этого массового субъекта: 1) импульсивность поведения, его подверженность внешним и сильным впечатлениям; 2) отсутствие устойчивого интереса к политике, «взрывное», спорадическое в ней участие; 3) подсознательная мотивация поступков и непредсказуемость действий; 4) привычка к

⁴ Новые информационные технологии и судьбы рациональности в современной культуре. Материалы круглого стола // Вопросы философии. 2003, № 12.

⁵ Кола Д. Политическая социология. М., 2001. С. 78.

жизни в шуме, его поиск и продуцирование шума, подчинение навязываемым ритмам; 5) жизнь и действие в массе⁶.

Этот массовый субъект, как видно из характеристики его черт, весьма далек от участия в утверждении ценностей и принципов демократии, квалифицированного участия в решении политических проблем, от рождения новых форм социальной активности. Невиданный рост объемов, увеличение средств передачи и обработки информации оборачивается остроощущаемой трудностью в осуществлении выбора наиболее значимых для данного субъекта фрагментов действительности. Происходит элитизация процессов принятия важнейших политических, экономических, социальнозначимых решений. Круг причастных к этому делу лиц становится все более ограниченным, что оборачивается монополизацией реальных центров власти в современном мире. Массовый субъект, таким образом, отстраняется от самостоятельного участия, а тем более контроля за пристально опекающей его властью: чем меньше человек знает, тем власти лучше, а ему веселее.

В этих условиях познавательная ситуация формируется под влиянием как только что приблизительно нарисованной картины современной российской жизни — актуальной действительности, так и под влиянием формальной действительности, в которой спрессованы научные и философские теории и опыт прошлых поколений. Совершенно оправданным, на наш взгляд, является рассмотрение актуальной и формальной действительности сквозь призму временного масштаба, на основе культурно-временного подхода.

2. Культурно-временной подход: сущность и структура

Нам представляется, что и в культурфилософских, и философско-антропологических исследованиях термин «культура времени» имеет право на отдельное существование в отличие от понятий «время культуры», или, например, «культура времени эпохи Возрождения», где смысловое ударение ставится на понятии «культура» как социокультурный процесс. Возьмем для примера исследования Л. А. Штомпель. В основательной монографии «Лики времени» и в автореферате докторской диссертации «Время: культурно-исторический смысл» Л. А. Штомпель рассматривает «время культуры через соотношение длительности, ритма, последовательности социокультурного процесса с его смыслом». Она ставит и успешно выполняет задачу определения понятия «время культуры» через понятие «смысл времени»⁷.

Наш термин «культура времени» акцентирует внимание не на культурно-историческом смысле времени, а на общественном значении взаимосвязи культуры и времени, на регулирующем воздействии культуры цивилизационного субъекта, на способах и формах овладения временем, его «очеловечивания». Речь, таким образом, идет о культуре самосознания (как предповеденческой структуры), о культуре поведения и деятельности цивилизационного субъекта, который при помощи бережного конструктивного и продуктивного отношения

⁶ Демидов А. И. Рациональность власти и ее эволюция от текста к образу // Вопросы философии. 2005, № 8.

⁷ Штомпель Л. А. Время: культурно-исторический смысл / Автореф. ... докт. филос. н. — Ростов н/Д, 1998; Штомпель Л. А. Лики времени. Ростов н/Д, СПб., 1997.

ко времени (как объективной и объект-субъектной реальности) может активно участвовать в достижении стратегических целей и тактических задач для самореализации себя как феномена культуры, а также осуществлять собственный информационный отбор и цивилизационный выбор для решения глобальных, региональных и локальных проблем. Культура времени в данном случае рассматривается как определенный *запас цивилизованности* субъекта, запас его «культурности», дающий возможность рассматривать себя в качестве определенной социокультурной и социоприродной перспективы.

В этом плане мы ближе к толкованию социального времени Б. С. Свиридовым, который прослеживает процесс перехода от общего понимания времени к восприятию и пониманию социального времени и от него — «к социальной перспективе»⁸. Хотя и не можем полностью согласиться с его толкованием перспективы как внешнего по отношению к субъекту фактора. Наша концепция культуры времени рассматривает цивилизационное время всякого субъекта как субъекта культуры, в качестве цивилизационной перспективы. Поэтому мы вводим такие новые понятия, как «диагноз времени» — комплексный анализ главных составляющих пространственно-временной ситуации (ПВС), «смысловая времяцелостность» — вчера, сегодня, завтра в одном эмпирическом мгновении цивилизационного времени субъекта, «социальное времяведение» — область знания, которая охватывает формальную действительность и механизм действия антропного принципа на планете Земля. Введение этих понятий помогает уточнить и углубить понимание термина «культура времени».

При определении понятия «смысловая времяцелостность» мы опираемся не только на учение В. И. Вернадского об энергии человеческой культуры, но и на учения Канта и Хайдеггера о временности как бытийном основании экзистенции. Здесь мы сошлемся на рассуждения П. П. Гайдено: «Для Хайдеггера важно вслед за Кантом подчеркнуть, что именно продуктивное воображение есть центральная познавательная способность человека, есть тот общий корень, двумя „стволами“ которого являются чувственность и рассудок. Эта способность в своей целостности может быть, по Хайдеггеру, постигнута лишь тогда, когда понятие (продукт рассудка) и созерцание (продукт чувственности) предстанут как результат расщепления трансцендентального образа-схемы — продукта способности воображения»⁹.

Применительно к нашей теме «смысловая времяцелостность» означает способность человека при помощи продуктивного воображения соединять «вчера — сегодня — завтра» в одном эмпирическом мгновении как образ-схему, а при помощи ее расщепления «менять местами» приоритеты прошлого «вчера» и будущего «завтра» в настоящем «сегодня». Иначе говоря, мы акцентируем внимание субъекта на возможности манипулировать социальным временем, а точнее его «паттернами» (ускорением, замедление или ожиданием), формами (внутренними — внешними — метавнешними) и фигурами (прошлым — настоящим — будущим) в конкретной пространственно-временной ситуации.

⁸ Свиридов Б. С. Социальное время и перспектива. Феноменология, функции, модусы. Новосибирск, 2000.

⁹ Гайдено П. П. Мартин Хайдеггер: изначально временность как бытийное основание экзистенции // Вопросы философии. 2006, № 2.

Понятие «пространственно-временная ситуация» объясняет и конкретизирует термин «диагноз времени», поскольку в структуру того и другого мы включаем распознавание следующих ситуаций: 1) социоприродной, 2) социокультурной, 3) конфликтологической, 4) публицистической, 5) философско-познавательной. Здесь же мы только подчеркнем, что близки к социологическому пониманию диагноза социального времени, предполагающего определение критериев его поступательности, обратимости, стагнации, предсказуемости и т. п.¹⁰, но считаем его лишь частью философского диагноза времени. При этом философский диагноз времени, как и другие вышеперечисленные формы социального диагноза времени, является продуктом нашего воображения, в котором время выступает как образ, рожденный центральной познавательной способностью человека.

Таким образом, при определении «культуры времени» как категории философии культуры мы исходим из центральной познавательной способности человека — продуктивного воображения. Введение человеком в далекое прошлое календарей, часов, отсчетов времени, основанных на достижениях локальных культур (ацтеков, инков, китайцев и других древних народов), следующих небесному — лунному и солнечному — порядку, было главным достижением человека эпохи биосферы — эпохи целостного восприятия природы. Сегодня настал черед эпохи ноосферы — эпохи целостного восприятия культуры в интересах глобального выживания человека. Теперь должно прийти новое — целостное восприятие времени сквозь призму сохранения культуры человека и человечества. Такое восприятие, на наш взгляд, возможно на основе философской категории «культура времени».

Универсальность этой категории заключается в том, что она не нуждается в уточнении: о какой культуре, о каком времени идет речь. Речь идет о глобальных мировоззренческих процессах. Так же как термины «культура города», «культура села», «культура профессиональной деятельности» и подобные им, не нуждаются в уточнении о каком селе, городе или профессиональном труде идет речь, поскольку они универсальны, применимы ко всем цивилизационным субъектам любого масштаба.

Так же как универсальны термины «культура самосознания», «культура поведения», «культура мира», «экологическая культура», «политическая культура» и т. п. Термин «культура времени» универсален еще и потому, что относится к любому пространству, разного уровня и масштаба. Он не допускает интерпретаций типа «бескультурное время». Если надо зафиксировать разную степень цивилизованности субъекта, то говорим о разных (сопоставимых, высоких, ритмичных, синхронных, симметричных и т. п.) уровнях культуры времени. Именно наличием этих уровней, степеней цивилизованности и характеризуются разные масштабы пространства. Следовательно, в понятии «культура времени» функционально-первичным является время. При этом сохраняется субстанциональная первичность пространства.

Проблема культуры времени встает как проблема универсальных самоопределений человека, внутренней духовной самоорганизации личности для практической реализации стратегических целей и индивидуальных тактических задач. Специфика этой проблемы состоит

¹⁰ Норо А. «Диагноз времени» как третий жанр социологической теории // Социологические исследования. № 2. М., 2002; Горяинов В. П. Критерии поступательности, обратимости, стагнации и предсказуемости социального времени // Социологические исследования. № 4. М., 2006.

в том, что здесь культура понимается не как нечто внешнее для человека, созданное традицией и объективированное в предметах культуры — материальной и духовной. Она понимается как определение истинного пути формирования внутреннего мира человека, постижения смысла жизни — мощного внутреннего мотива поведения на основе цивилизационных ценностей, как культура самосознания цивилизационного субъекта.

Проблема культуры самосознания впервые была поставлена нашим соотечественником, видным философом современности Л. В. Скворцовым¹¹. Он продолжает творчески, оригинально и фундаментально разрабатывать проблемы человека, формирования его идентичности в России. Так, в большой статье «Россия перед проблемой цивилизационной самоидентификации: Имперский комплекс или ответственность перед будущим?» (2004), он разработал теорию цивилизационного субъекта, цивилизационного пространства и цивилизационного времени, которая органически связана с концепцией культуры самосознания¹².

«Культура самосознания понимается как внутренняя духовная самоорганизация личности на основе высших ценностей жизни»¹³.

Для нас важно, что культура самосознания цивилизационного субъекта понимается как смысловое единство исторического, актуального и прожективного самосознания в каждый данный момент цивилизационного времени. Такое единство обеспечивает преемственность, целостность и целесообразность в самоидентификации и самореализации цивилизационного субъекта.

Цивилизационный субъект — это генерализованная реальность, а не отдельный индивид, и поэтому он может восприниматься через абстракцию. Но эта абстракция выражают объективную сущность. В связи с этой сущностью отдельный индивид обретает новые качества — представителя семьи, тейпа, этноса, национально-государственного образования, определенного региона, страны-цивилизации, человечества в целом, т. е. качества и эволюционного и цивилизационного субъекта.

Таким образом, проблема культуры цивилизационного времени — это проблема культуры самосознания, самоидентификации и самореализации цивилизационного субъекта в современных условиях, с учетом традиций, опыта и прогнозируемых целей, исходя из которых субъект определяет тактические позиции и стратегические перспективы в отношениях и к Природе, и к Обществу.

Проблемное поле культуры времени пульсирует в границах от глобализации культуры самосознания, культуры поведения и деятельности цивилизационных субъектов (личностей, социальных групп, партий, государств и межгосударственных, транснациональных образований) до создания наукой и философией непротиворечивых картины мира и картины

¹¹ Скворцов Л. В. Культура самосознания: Человек в поисках истины своего бытия. М., 1983.

¹² Скворцов Л. В. Россия перед проблемой цивилизационной самоидентификации: Имперский комплекс или ответственность перед будущим? // Россия и мусульманский мир. № 9 (147), № 10 (148). М., 2004.

¹³ Скворцов Л. В. Культура самосознания как философская и педагогическая проблема // Человек: образ и сущность (гуманитарные аспекты). Ежегодник № 1. ИНИОН АН СССР. М., 1990.

жизни. Становится все очевидней, что нам нужен не простой контроль над временем, а гораздо более разнообразная по содержанию культура времени. Считается, что особенно успешны те предприятия и люди, которые могут осуществить правильный выбор момента, эффективно перегруппировать сочетание «вчера — сегодня — завтра» в мгновении, выдвинуть на первое место одну из фигур времени — прошлое, настоящее или будущее. Философия и методология культуры времени, таким образом, должна ответить на вопросы: как и какими методами можно осуществить правильный выбор момента, чтобы продуктивно использовать многообразные формы культуры времени (внутреннее, внешнее и метавнешнее) и в чем состоит этот выбор исторического субъекта? С другой стороны, в чем заключается информационный отбор, осуществляемый информационной политикой для манипуляции сознанием людей? В-третьих, как диагностировать время, как определить, нужно ли ускорять или замедлять развитие тех или иных время-процессов (например, экономических, политических и т. п.) либо оставлять их в режиме ожидания в качестве структур-состояний (например, экологических, демографических и т. п.)? И наконец, какова дидактика времяведения, при помощи каких приемов можно сформировать культуру переживания времени (как предповеденческую культуру самосознания), поведенческие навыки самореализации личности во времени, культуру профессиональной деятельности у всей массы индивидов. Уже само перечисление основных «болевых точек» проблемного поля культуры времени говорит об актуальности этой темы.

В этом разделе статьи мы попытались выяснить: когда и зачем возникает потребность в разработке идеи культуры времени (и пространства). При этом нас интересует не обыденное представление о времени, и не естественнонаучная трактовка времени, и не отвлеченно-метафорические эскизы его проявления, но нечто такое, что лежало бы как «основная конструкция» в глубине и того, и другого и третьего, то есть — культура. Именно эта глубина — культура — как предмет рефлексии достигает ступени всеобщности в философской конструкции «культура времени». И та реальность, которая выражается идеей культуры времени (и пространства), становится для нынешнего исторического этапа основанием всей социальной жизни, включая и сам способ производства. Следовательно, идея культуры времени не совпадает с обыденной интуицией времени и культуры. Не совпадает она и с естественнонаучной концепцией времени, или с исторической трактовкой культуры. Наоборот, она выражает абстракцию от всякой специфики действительности, за исключением духовной ее стороны — культуры самосознания (как предповеденческой структуры), культуры поведения и деятельности. Несомненно, эти феномены духовной жизни цивилизационного субъекта оказывают влияние на материальную действительность в качестве антропогенного фактора. И это влияние также определяется общим уровнем цивилизованности каждого субъекта.

Таким образом, *культура времени — это культурфилософская и философско-антропологическая категория для обозначения регулирующего воздействия культуры индивидуального и общественного самосознания на образ времени, рожденный центральной познавательной способностью человека — продуктивным воображением, под влиянием которого осуществляется самоидентификация, самоутверждение и самореализация цивилизационного субъекта.*

При помощи этой категории рассматривается и решается социальная проблема выбора таких организационных форм и таких высших духовных ценностей жизни, на основе которых в самосознании цивилизационного субъекта происходят манипуляции «паттернами» (ускорением, замедлением или ожиданием), формами (внутренними — внешними — метавнешними) и фигурами (прошлым — настоящим — будущим) времени, осуществляется расстановка приоритетов самоидентификации — «вчера — сегодня — завтра» в конкретной пространственно-временной ситуации (тактика), с учетом перспективных интересов самоутверждения и самореализации цивилизационных субъектов (стратегия). Иначе говоря, при помощи культурно-временного подхода цивилизационный субъект создает собственный рисунок жизни (рисунок судьбы), а также формальную действительность (научную картину мира и картину жизни), отражаемую социальным времяведением.

3. Социальное времяведение как формальная действительность

На основе культурно-временного подхода, характеристику которого мы дали в предыдущем разделе, строится формальная действительность (культура мира и культура жизни), которую с учетом все усиливающегося антропогенного фактора мы определяем как социальное времяведение.

Социальное времяведение — это та область знания, которая охватывает энергию человеческой культуры и механизм действия антропного принципа на планете Земля. Оно призвано служить укреплению связи между теорией и практикой, философией и наукой, между естественными, техническими и гуманитарными науками, между личностью и обществом, между государствами и цивилизациями на основе создания единого, всем понятного языка не только в лингвистическом, но и в научно-философском смысле¹⁴.

Методологической основой для решения этой проблемы может служить синтезное мышление В. И. Вернадского, сочетание сравнительного и умозрительного времяведения, порождающее динамическое времяведение.

Синтезное мышление помогает устранить эффект фрагментарности нашего самосознания, вызываемый телевидением и другими СМИ, а также Всемирной паутиной Интернета. Фрагментарность вызывается ускорением социального времени, активным включением для его «овладения» зрительного восприятия и замедленным его осмыслением. Осознание смысла происходящего достигается при помощи установления времяцелостности, связей воспринимаемого и переживаемого момента с прошлым и будущим, т. е. при помощи философского диагноза времени (будь то на уровне обыденно-индивидуальной, коллективно-общественной или глобальной философии). Проще скажем: чтобы уловить смысл происходящего, увидеть скрытый интерьер событий и возможные их последствия, мы все становимся философами, в разной степени овладевая синтезным мышлением.

Эффект фрагментарности присущ *нелинейному мышлению* — синергетическому, бифуркационному, *трихронному*, разделенному на «когда-то существовавшее вчера» и «когда-то

¹⁴ Каширин В. И., Каширина О. В. Социальное времяведение. Философский взгляд на проблему формирования общеевропейского пространства высшего образования. Монография. Ставрополь, 2006.

наступающее завтра», но не выделяющему сложную «переходную специфику сегодня». Поэтому «сегодня» часто не задерживается в памяти людей. Нелинейное мышление упускает ценность момента, оно похоже на многоканальное телевидение, создающее иллюзию господства над моментом при помощи кнопки пульта.

Многие авторы преувеличивают роль нелинейного мышления, резко выделяя значение нелинейного времени¹⁵. Нелинейное мышление вводит в современную картину жизни исторические категории — «событие» и «пространственно-временная ситуация». Событие есть нечто такое, что не может быть предсказано детерминистически. В теории познания это явление объясняется при помощи ситуационного мышления. Умберто Матурана и Франсиско Варела, создатели *теории автопоэзиса*, утверждают, что «всякая деятельность есть познание, а всякое познание есть деятельность»¹⁶. Впоследствии Варела развил *концепцию инактивированного или ситуационного познания*, играющего ныне ключевую роль в развитии различных направлений когнитивной науки. Суть этой концепции заключается в том, что организм как когнитивный агент активно усваивает окружающую среду, он познает, действуя. Человек как бы испытывает, побуждает, провоцирует среду (систему) посредством пробных воздействий, и она способна бурно реагировать на эти воздействия в том случае, если они отвечают скрытым в ней потенциалом развития.

Инактивация, по сути, означает создание, конструирование когнитивным агентом событийного ряда, т. е. той цепи пространственно-временных ситуаций (ПВС), которые в конечном итоге выстраиваются в судьбу.

Судьба — это уже категория линейного мышления. «Философско-антропологический подход к проблеме судьбы, — как отмечает молодая и перспективная исследовательница этой проблемы Е. А. Марченко, — позволяет рассмотреть судьбу человека как феноменальное образование, имеющую свою логику существования и развития, определить тенденцию диалектического взаимодействия природного и исторического в субъект-объектной реальности и выделить два направления в поле исследования: судьба человека как космопланетарная реальность и как реализация потенциала социоприродного и социокультурного бытия»¹⁷.

Таким образом, если в категории «событие» отражается нелинейное мышление, то в категории «судьба» является пример линейности. Иначе говоря, нелинейное мышление развивается только в сочетании с линейным. И это сочетание происходит в пространственно-временной ситуации (ПВС).

Для *линейного мышления* характерна монохронность и *дихронность* (социальное двоевремя)¹⁸. Точнее так: монохронность присуща сознанию уже на уровне биогеохимической

¹⁵ Лесков Л. В. Нелинейная Вселенная: новый дом для человечества. М., 2003.

¹⁶ Матурана У. Р., Варела Ф. Х. Дерево познания. Биологические корни человеческого понимания. М., 2001.

¹⁷ Марченко Е. А. Судьба человека: философско-антропологический подход. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Ставрополь, 2004.

¹⁸ Макейчик А. А. Философия дихронности. Принцип дихронности и русское философское самознание. Монография. СПб., 2001.

энергии, а дихронность — свойство отстающего и одновременно ускоряющегося социального времени за счет ассимиляции человеческого сознания на уровне энергии человеческой культуры. Линейное мышление замедляется на осмыслении прошедшего и происходящего. Символом линейного времени является книга. Книга выступает по отношению к сети Интернет как одноканальное телевидение по отношению к многоканальному. Линейное время — это золотой запас, полученный нами от предков, который мы не можем позволить себе тратить впустую. Это — наша судьба.

Культура времени предполагает эффективное использование линейного и нелинейного мышления в ПВС. Такое использование по существу представляет собой сочетание сравнительного и умозрительного времяведения, дающее в синтезе новый целостный метод познания — динамическое времяведение.

Обоснование диалектико-триалектической методологии для изучения культуры времени в качестве современности, несомненно, является исключительно актуальной философской проблемой. Но еще более важной представляется необходимость выработки *универсального языка философии*. Иногда при чтении современных отечественных и зарубежных философских текстов создается впечатление, что люди, их пишущие, *утратили идеальную смысловую связь*, которая должна стать опорой цивилизационных отношений. Потерявшее философский смысл слово перерастает звучать. Сплошь и рядом оно превращается в способ достижения утилитарных, корыстных, корпоративных целей, в средства обмана, рекламы и манипуляции сознанием масс. И это открывает перед человеком бездну неопределенности. Кризисное состояние трансформирующейся России требует выработать тот аналитический, социально-политический и философский язык, который был бы универсален, на котором можно было бы формулировать национальный опыт доступно для всего народа, оставаясь, в то же время, в рамках универсального мирового философского и научного дискурса. Создание такого языка представляется не только лингвистической, но важной психологической, социологической и философской проблемой.

В этой связи следует актуализировать идеи выдающегося русского психолога А. Н. Леонтьева. В своей фундаментальной работе «Деятельность, сознание, личность», опубликованной в 1974 г., он впервые в психологической науке поставил проблему соотношения *личностного смысла и общественного значения*. Он писал: «В отличие от значений личностные смыслы, как и чувственная ткань сознания, не имеют своего „надындивидуального“, своего „непсихологического“ существования. Если внешняя чувственность связывает в сознании субъекта значения с реальностью объективного мира, то личностный смысл связывает их с реальностью самой его жизни в этом мире, с ее мотивами. Воплощение в смыслах значений — это глубоко интимный, психологически содержательный, отнюдь не автоматически и одномоментно происходящий процесс»¹⁹.

Особенно остро встает вопрос о создании Международного универсального языка в связи с информационной перегрузкой людей и нарастанием «информационного мусора», «вермишельной информации» и насыщением человека большей информацией, чем он может переварить, что приводит к разбалансировке психики.

¹⁹ Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. М., 2004. С. 118.

Огромное поле проблем, связанных с информационными перегрузками, требует от общества нахождения способов их решения. Наша теория социального времяведения дает возможность «прессовать», интегрировать огромные массы информации по определенному принципу: «золотой пропорции». Более того, она дает возможность совершенно по-новому организовать всю систему знания на основе принципов динамического: научно-сравнительного и философско-умозрительного социального времяведения, а также в соответствии с его составными частями. Это особенно важно в связи с необходимостью *нового построения информационно-образовательной системы* на всем образовательном пространстве России и общеевропейском пространстве высшего образования, которая может стать началом создания международной, *общеевропейской системы метаобразования*.

В качестве первого шага в этом направлении — ввести в учебный процесс классических и специальных вузов новую дисциплину «Основы социального времяведения». В ней должна найти отражение формальная и актуальная действительность — научная картина мира и картина жизни, изложенная сквозь фильтр временного масштаба.

«Основы социального времяведения» — это синтезная научно-философская гуманитарная учебная дисциплина, включающая в предельно сжатом виде (за счет изложения сквозь фильтр временного масштаба) определенные разделы общественных, гуманитарных и общенаучных дисциплин, позволяющая резко сократить учебное время на преподавание этих дисциплин (не нарушая логики Природы и логики Истории) и акцентировать внимание обучающихся на профильных науках и их профессиональном самосознании.

Исходя из этих задач, а также из теории социального времяведения, являющейся по существу концептуальным обоснованием новой учебной дисциплины, мы предполагаем включить в структуру учебника «Основы социального времяведения» следующие разделы: 1) Введение в социальное времяведение; 2) Метавремя культуры как метаистория; 3) Культура времени как современность; 4) Диагноз времени как виртуальная реальность; 5) Профессиональное самосознание науки.

В такой структуре, по нашему мнению, должны найти воплощение главные принципы, объясняющие *диалектико-триалектическую парадигму* социального времяведения.

1. *Генеральный философско-методологический принцип*: бесконечноподобие — времяподобие и пространствоподобие.

2. *Главный познавательный принцип* — динамическое времяведение, сочетающее научно-сравнительное и философско-умозрительное времяведение.

3. *Основной тактико-стратегический принцип*: золотая пропорция (золотое сечение) — гармоничное деление целостного актуального самосознания «сегодня» (вечность // современность), при котором большая его часть — «вчера» (историческое самосознание, преемственность, прошлое) является *средней пропорциональной величиной* между всей целостностью и меньшей его частью «завтра» (прожективное самосознание, целесообразность).

Разумеется, это лишь фундаментальные принципы, каждый из которых тесно связан с другими и имеет свою иерархию императивов.

Нам представляется, что такая структура и принципы международного учебного курса «Основы социального времяведения», имеющие фундаментом *диалектику* логики Природы и логики Истории, с одной стороны, и *триалектику* евроэкономики как Преемственности,

европолитики как Целостности и евроидеологии как Целесообразности, с другой, может заинтересовать естественные и технические университеты России, профильные вузы, а также некоторые классические университеты.

Единая программа преподавания этого курса как гуманитарная составляющая учебного процесса в подобных вузах, возможно, ляжет в основу гуманитарного компонента в учебный процесс вузов стран, включающихся в Болонский процесс. В таком случае преподавание курса «Основы социального времяведения» будет способствовать вхождению России в общеевропейское пространство высшего образования.

Итак, социальное времяведение — это целостное отражение культуры в картине жизни сквозь фильтр временного масштаба, при помощи культурно-временного подхода.

O. V. Kashirina

Essence of Studies in Cultural Time and Social Time

Social space (structure-state), including the educational one, has only substantial (passive) primacy, while functional (active) primacy belongs to social time (structure-process). Social time studies should become its core both in form of vocational self-consciousness in the framework of any discipline, and in form of a special humanitarian course “Fundamentals of social time studies”.

In Russian society, humanitarization of science and education has always been of primary importance, so the main condition of our joining the Bologna process can only consist general understanding of the fact that Europe (like the whole world) needs not just a competent approach, declared as fundamental in documents basic for the Bologna process, but a humanitarian one. Social time studies, based upon synthetic thinking can form the humanitarian component of higher education in Europe, oriented towards values common for the civilized mankind.

ГРАНИЦЫ ЭЛИТАРНОЙ КУЛЬТУРЫ

Подвижный характер полевых сил социума постоянно воздействует на элиту, вынуждая ее то к противодействию с целью сохранения своих самобытных качеств, то к самоизменению под воздействием как внешних, так и внутренних импульсов. Разнообразие интеллектуальных занятий элиты предполагает неоднородность строения интеллектуального слоя, его тягу к различным ценностным полюсам. Методом изучения элитарного сознания становится его морфологическое рассмотрение, то есть изучение строения в динамическом аспекте. Устойчивые «скопления ценностей» становятся центрами притяжения основных ориентаций элиты и формируют векторы ее специализаций.

Представляется, что сознание интеллектуальной элиты направляется двумя основными векторами: один действует от условного центра общества к его периферии, другой в обратном направлении — от периферии к центру.

Первый вектор, управляющий интеллектуальным сознанием, увлечен «центробежными силами». «Разбегаясь» от центра «социальной стабильности», эти силы символически обозначают устремленность интеллектуальной деятельности к свободе творчества. Действительно, творческий человек испытывает непреодолимое желание бесконтрольно мыслить и действовать, не подчиняться общепринятым шаблонам мышления и поведения. По словам С. Кьеркегора, интеллектуал осуществляет «возможность быть самим собой».

Исследования по психологии творчества анализируют громадный материал экстравагантного поведения творческих людей, постоянно стремящихся к «приросту свободы». Как высказался Пушкин о Грибоедове: «Драматического писателя должно судить по законам, им самим над собой поставленным».

Творец-интеллектуал почти всегда стремится к внешней «бесконтрольности», справедливо рассматривая любой контроль как ограничение своей деятельности. «Свободная деятельность» становится главной целью и высшей наградой интеллектуала. Наиболее выразительное ее проявление обнаруживается в творчестве художника, внешне независимого от общественной среды в выборе тем и способов своего художества. А. С. Пушкин на примере своей жизни и творчества утверждал:

Таков поэт: как Аквилон,
что хочет, то и носит он.
Орлу подобно он летает
И, не спросясь ни у кого,
как Дездемона избирает
Кумир для сердца своего.

Между тем стремление к творческой независимости и оригинальности не только приводит к преодолению конформизма, давлению среды, но способно погрузить в среду маргинальности. Жизнь богемы, олицетворяющей свободу и независимость от социальной среды, по сути, граничит с примитивным люмпенством. Пределом свободы становится безделие.

Таким образом, первым пределом интеллектуальной элиты является божественное существование, пропитанное избытком свободного творчества.

Второй вектор силового поля направлен от периферии к центру и может быть назван центристским. Именно здесь, в административном центре общественной жизни интеллектуал стремится найти заслуженное почитание своему таланту и обрести славу. Элитарное эго тянется к социальному признанию. Иными словами, в центре общества творческий человек мыслит занять законное место, соответствующее его идеальному предназначению, подобно философам Платона, близких к Истине и потому призванных управлять идеальным государством. Искомым законным местом выступает высокий служебный пост, возвышающий над массой, а также над собратьями по цеху, но налагающий ограничения на свободную деятельность. Былое одиночество и свобода интеллектуала сменяются суетностью и зависимостью администратора. Теша свой эгоизм, бывший интеллектуал меняет свободу творчества на устойчивый социальный статус и превращается в представителя так называемой властной элиты, бюрократии. Он опутывается обязанностями, превращаясь в социального функционера, и постепенно утрачивает былую творческую квалификацию. Вторым пределом интеллектуальной элиты становится статус социального функционирования, вхождение во власть.

Таким образом, центробежное стремление к свободному творчеству способно привести интеллектуала к преодолению Эго, растворению своего «Я» в творческом процессе, что, собственно, и происходило с великими художниками и учеными. В то время как центристские силы ведут к утверждению эгоцентризма, акцентированию своего «Я» и постепенной утрате свободного творческого самовыражения. Награждение почетной сиенкурой — старый способ приручения Властью слишком вольного и неуправляемого интеллектуала.

Задачи, поставленные интеллектуалом при их достижении парадоксальным образом обращаются на оборот. Творческий человек, забывающий о своем «Я», в процессе творчества его обретает, ощущая это субъективно — как наивысший подъем духовных и физических сил, но также и объективно, поскольку его имя и труды входят в корпус культурных достижений.

Бюрократ, устремленный в административную работу, стремится к почету и уважению, но утрачивает главное, что у него было, — способность к творчеству, становится конформистом «по должности». Тем самым он, утрачивая свою самобытность и оригинальность, дополняет ряды массы, хотя и причисляет себя к властвующей элите.

Таким образом, пограничными зонами морфологического строения интеллектуальной элиты выступает, с одной стороны, властная элита — бюрократия, а с другой стороны — богема. Очевидно, что исключения из правил превращений интеллектуальной элиты всегда бывают, но они лишь подтверждают общие закономерности.

Элитарное сознание рассматривается в исследовании как интенциональное состояние сознания, отличающее узкий слой общества, основной деятельностью которого является творчество и переоценка ценностей.

Неоднородность элитарного слоя является следствием неодинакового положения различных типов элиты. Элита подразделяется на типы по происхождению, по месту в общественной

структуре, по степени социокультурного влияния и, самое главное, по степени участия в создании интеллектуальных ценностей.

Границами элитарного сознания являются категориальные поля, на которые элита наталкивается как на преграду, поскольку в поле данных категорий нарушается сущность элитарности. Категориальные значения преобразуют природу элиты, заставляют выполнять иные, несвойственные ей функции. На периферии утрачивается сила консолидации внутри элитарного поля, происходит его эрозия, поскольку утрачивается сущность.

Так, одной из таких категорий, ограничивающих статус элиты и преобразующей этот феномен своим силовым полем, является власть. Управленческий аппарат в социологической литературе принято называть «властная элита». Однако любопытно, что такой термин прижился в научной литературе и журналистике стран с поздно сформировавшейся интеллектуальной элитой или в культурах, где подобная элита была почти полностью уничтожена историческими катаклизмами, — к первой относятся США, ко второй — Россия.

Отношения между интеллектуальной и властной элитами складываются сложно. Интеллектуалы, как правило, выступают оппонентами власти, которая, в свою очередь, также не доверяет творческой интеллигенции и ждет от нее опасной для себя критики. Несмотря на то что в демократическом обществе власть подконтрольна, она между тем обнаруживает склонность к тоталитарным решениям, выступающим родовым свойством всякой власти. Оппозиция власти не исключает участие части интеллектуальной элиты во властных структурах, вбирающих в себя разного рода экспертов, специалистов, выдвинувшихся по административной лестнице.

Таким образом, центростремительные силы (если называть власть условным центром), захватывают небольшую часть интеллектуальной элиты, постепенно превращая ее в бюрократическую номенклатуру. Однако граница между этими слоями проницаема. Складки воспоминаний управленца о былой творческой вольнице остаются высоким эталоном качества жизни и картины мира.

Иной границей интеллектуальной элиты становится люмпенство. Поскольку граница — часть территории, постольку к интеллектуальной элите может относиться часть социально опустившихся элементов. Обедневшие и спившиеся музыканты, актеры и художники оказываются на периферии своего социального слоя, однако сохраняют повадки принадлежности к людям творческих профессий. Ближе к ним стоит так называемая богема. С легкой руки В. Гюго — роман «Отверженные» и Анри Мюрге — «Сцены из жизни богемы», к богеме принято относить артистическую среду. Для богемной среды свойственна «ускользающая социальность», представители богемы склонны к мечтательности и способны на неожиданные поступки. В XX веке под богемой твердо закрепляется определение художественной интеллигенции, ведущей, как правило, сумеречный или ночной образ жизни, не имеющей твердых доходов и склонной к прозрачному и неопределенному толкованию общепринятых ценностей, — они, по словам О. Аронсона, «приспособлены и к нищете, и к роскоши»¹.

Одной из основных ценностей богема признает свободу самовыражения, именуемую творчеством в любой сфере жизнедеятельности. Очевидно, что истинная творческая деятельность

¹ Аронсон О. Богема: опыт сообщества. М., 2002. С.21.

может быть возможна только на основе систематического умственного труда, вместе с тем новый оригинальный взгляд на природу вещей предполагает способность к свободной комбинации данных опыта и воображения. Богемное независимое существование может создавать предпосылки к нетрадиционному дискурсу и быть питательной средой для появления гениальности. В среде маргинальных интеллектуалов поощряются нетрадиционные ориентации как поведения, так и мышления.

Таким образом, иная пограничная среда интеллектуальной элиты имеет направленность от центра к периферии.

Существует также третий сектор. С того момента, как интеллигенция превратилась в символический капитал, ее стало выгодно эксплуатировать. Ш. Моррас отметил, что у «людей, избравших своей профессией торговлю фантазиями», как правило, нет силы характера, и они легко превращаются в ходкий товар, на который всегда имеется спрос. Сама готовность быть таким интеллектуальным товаром на экономическом рынке составляет истинную угрозу интеллектуальной элите². Чем выше номинальное влияние элитарного интеллектуала и весомее его мнение в процессе оборота символического капитала, тем более он утрачивает подлинный авторитет и истинное уважение. Поскольку у большинства пишущих «перо» становится единственным средством заработка, постольку их тексты задаются потребностями и требованиями заказчиков. Престижность высшего образования стимулирует рост интеллектуального пролетариата, стремящегося, в свою очередь, к созданию и приросту символического капитала. «Представитель интеллигенции считается прислугой, да еще у подлых хозяев», — заключает Моррас. «Патриции будут заправлять делами, но в мысли будет царить поистине демократическое варварство. Таково будущее распределение обязанностей. Мечтателю, созерцателю место найдется лишь в том случае, если он принесет в жертву свою честь; посты, слава, успех будут компенсировать ремесло шута»³. Таким образом, расширение онтологических границ способно нанести ущерб подлинной природе интеллектуальной элиты. Территория интеллектуальной элиты хотя и отгорожена от всех прочих культурным порогом, но все же пересекается складками, идущими из других полей.

Творческая деятельность, отличающая человека интеллекта от человека массы, направлена на созидание новых продуктов культуры. Многие постмодернисты связывали ее с деятельностью художника и ученого. Для Р. Барта, посвятившего этому вопросу специальное сочинение «Структурализм как деятельность»⁴, творчество художника становится идеальной моделью, собирающей в себе основные стратегии элитарного мышления.

Между тем Р. Барт не отрицал, что каждого аналитика и творца, занимающегося «оперированием структурой», следует называть «структуральный человек». А любую работу с интеллектуальными структурами можно назвать структуралистской деятельностью. В интеллектуальном творчестве структурой называется всякое «направленное, заинтересованное отображение предмета».

² Моррас Ш. Будущее интеллигенции. М., 2003. С. 52.

³ Там же. С. 72.

⁴ Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 253–262.

Метод мышления «структурального человека» заключается в том, что он берет действительность, расчленяет ее, а затем воссоединяет расчлененное. Незначительность на первый взгляд операции на деле оказывается весьма существенной, поскольку «в промежутке между этими двумя объектами, или двумя фазами структуралистской деятельности, рождается нечто новое, и это новое есть не что иное, как интеллигибельность в целом. Модель — это интеллект, приплюсованный к предмету, и такой добавок имеет антропологическую значимость в том смысле, что он оказывается самым человеком, его историей, его ситуацией, его свободой и даже тем сопротивлением, которое природа оказывает его разуму»⁵.

В результате такой интеллектуальной операции объект размышления и творчества воссоздается в воображении для выявления функций, и главным результатом интеллектуальной работы становится проделанный путь. Таким образом, для Р. Барта структуралистская деятельность является аналогом всякой творческой работы, основанной на воображении и строгом анализе. Инсайтные формы творчества философ включает в общие процессы интеллектуального дискурса — это различные складки единой творческой ткани.

Выявление структур объекта или процесса демонстрирует метод творческого мышления. Однако Р. Барт совершенно не затрагивает нравственный аспект творчества. Вопросы этики, как правило, остаются за скобками постмодернистского дискурса. Следуя логике его рассуждений, можно заключить, что модусом элитарного сознания выступает исключительно созидание нового, безотносительно к целям и задачам этого созидания. Творческий процесс сопрягается с игрой.

Подобный метод напоминает один из способов даосской медитации, в результате которого адепту следует оказаться мысленно в содвижении объекта размышления, тем самым ставится задача разрушения границы между субъектом и объектом. В результате данного процесса содержание понятия объекта и логика его движения становятся полностью доступными субъекту, поскольку сознание субъекта движется по данной логике. Творчество и постижение истины осуществляются с помощью уподобления, переноса свойств означаемого на природу означающего. Оказавшись в содвижении объекта, субъект не утрачивает уникальности, но только обогащает свое сознание адекватным содержанием объекта. Барт, путешествуя по Японии, отметил особенности восточного мировосприятия. Так, дзэнская поэтика подводит субъекта к «пробуждению перед фактом, схватыванию вещи как события, а не как субстанции, достижения того состояния языка, которое граничит с беззвучием»... когда всякая вещь предстает жизненной складкой и находит свое единственное место в языковой структуре⁶.

В путевых заметках Барт формулирует свое интеллектуальное ликование, порожденное распознаванием новых семантических групп и культурных кодов, когда открываются новые семантические комбинации: вдруг совпадают дикое и женское, гладкое и взъерошенное, денди и студент, порождающие новые смысловые и знаковые серии, отсылки и ответвления значений. Пульсация значений становится эвристически значимой, перекрестным обогащением смыслов, приводящих к творчески важным выводам. Естественно, что свободный

⁵ Там же. С. 255.

⁶ Барт Р. Империя знаков. М., 2004. С. 99.

перебор значений не всегда является эвристически ценным, но данный метод создает продуктивную установку в мышлении.

В отличие от рассуждений Р. Барта, даосизм ставил интеллектуальное постижение объекта в прямую зависимость от уровня духовного совершенства субъекта. Проникновение в скрытую логику предметного мира возможно, по мысли древнекитайских мудрецов, только при условии искренней симпатии к общему устройству мироздания и к каждому частному его проявлению. Нравственная направленность интеллектуальной работы для многих представителей восточной мысли выступала условием просветления, постижения истины, выполнения творческой задачи.

«Структуральный человек», по мнению Р. Барта, для достижения интеллектуальных целей использует две специфические операции — членение и монтаж. Первая выполняет задачу обнаружения в объекте «подвижных фрагментов, взаимное расположение которых порождает некоторый смысл» и влияет на значение целого. Эти фрагменты образуют некое множество, называемое парадигмой, и составляют черту структуралистского видения. Парадигматический объект связан с другими объектами своего класса качеством сходства или несходства. Таким образом, парадигма образуется благодаря множественному рассмотрению объекта исследования, подчиненному полимодальной логике развития самого объекта.

«Операция членения, — продолжает Р. Барт, — приводит к первичному, как бы раздробленному состоянию модели», при котором фрагменты подчинены «принципу наименьшего различия».

Членение объекта на составляющие, простейшие элементы — обычная интеллектуальная операция человека разумного. Взятая как особый метод, данная операция предполагает наличие определенной умственной культуры, рассматривающей процесс мышления и творчества, как упорядоченных и структурированных.

Операция «монтаж» заключается в выявлении близких по смыслу парадигматических фрагментов и закреплении их по правилу взаимного соединения. Деятельность «структурального человека» в процессе монтажа пронизана борьбой против случайности. Для этого он может использовать, например, прием «регулярной повторяемости», создающий необходимый ритм и приводящий к гармонии целого.

Так, многие произведения искусства построены на приеме репризы, когда фрагмент произведения воспроизводится снова и снова с небольшими изменениями или даже без них. Такие репризы характерны для музыкальных, поэтических и живописных произведений. Это может относиться к повторению цвета, особенностей формы или отдельных деталей (интонаций и фрагментов музыкального произведения). Творческий процесс, таким образом, движется по внутренней логике упорядоченных образований, повторяющей с некоторыми изменениями одни и те же складки. Внутренняя согласованность элементов и их актуальность отличают шедевры от ученических штудий.

Прием монтажа становится типичным во многих направлениях и видах искусства XX века. Наиболее очевидно монтаж применяется в кинематографии как сочленение различных фрагментов киноплёнки и ракурсов съемки. Этот прием применяется в драматургии и в литературе, например, в сочинениях М. Булгакова, Г. Маркеса, Х. Л. Борхеса, Г. Милле-

ра, в живописи, начиная с коллажей П. Пикассо и декупажей А. Матисса до предметного абстракционизма петербургских художников наших дней — В. Воинова и Л. Борисова.

Мыслительные операции «членения» и «монтажа», взятые Р. Бартом из лингвистического анализа, не могут сводиться к диалектическому единству методов анализа и синтеза. Постмодернизм требует обновления категорий и связанных с ними понятий и методов. Груз прежней философской аналитической схоластики оказывает смысловое давление на новый философский дискурс и потому заменяется более точными и близкими по смыслу структуралистскими и постмодернистскими терминами. Обновление категориального поля естественно сопровождает процесс выявления новых сторон реальности, с которыми сталкивается современная культура. Так, интеллектуальная мысль, формулируя проблему в более адекватных понятиях, уже намечает возможные пути ее объяснения. Образная мозаичность, свойственная современной культуре, подвергается именно «членению» и «монтажу» в творческих манипуляциях художников.

Близкими по смыслу являются понятия и приемы деконструкции-реконструкции, предложенные Ж. Деррида. По его мнению, всякое научное исследование или процесс художественного творчества осуществляется в диалоге с текстом. Происходит фундаментальная разборка текста на элементарные формы. Для Ж. Деррида в этом процессе наиболее важным является не рассмотрение каждого элемента отдельно, а выявление уникального, несистемного, маргинального, несводимого к известному, что реализуется автором в тексте неосознанно и понимается интуитивно или разъясняется в ссылках, сносках и комментариях. В процессе «деконструкции-реконструкции» Ж. Деррида, так же как в методе «расчленения» и «монтажа» Р. Барта, осуществляется самое главное в творчестве — производство новых смыслов. Отличие новых постмодернистских смысловых структур от традиционных заключается в преодолении прежнего классического «подытоживания», лаконичного вывода и заключения. Новые приемы дискурса предполагают смысловую прозрачность и многозначность толкования, оставление интеллектуальных «лазеек» и рытье «подземных» ходов, рассчитанных на возможности плюрализма понимания и переоценки ценностей. Это не означает анархию смыслов и обесценивание ценностей, но предполагает переход на новый уровень интерпретации и понимания элементов и поля художественной культуры.

Исследуя пути движения творческой мысли, Р. Барт останавливается на критериях истинности интеллектуальных произведений. Одним из показателей качества произведения искусства и других продуктов человеческого творчества является преодоление случайности. Эта задача всегда оставалась главной проблемой художников, мыслителей и изобретателей. Случайное, в силу своей несвязанности с магистральными идеями, своими частными свойствами и узкими границами существования, снижает общий смысл интеллектуальных продуктов и художественных произведений, превращая их в предмет домашнего музицирования, рифмоплетства или в кухонную, доморощенную философию.

Случайное в своем существе уподобляется природным явлениям, движущимся по логике проб и ошибок. Случайное порой прорывается сквозь сети повседневной рутины и манифестирует о будущем, становится неожиданным пророчеством, как вещий сон, как неведомое предчувствие. Однако в этих прорывах повседневности также сквозит стихия случая, и обнаружение грядущих перспектив происходит спонтанно, как неожиданная находка.

Окрашенный мистикой чуда, случай является главной надеждой, но также и опасением массового человека. Реклама ловко использует мистику случая как наживку для массового сознания, обещая дорогие призы участникам лотерей и подарки посетителям супермаркетов.

Главной надеждой массового сознания выступает удача, случайное стечение обстоятельств, способное помочь без очереди прорваться к потребительской корзинке. Случай помогает, но он же и подстерегает. Случайность остается монополией массового сознания и является неожиданно найденным сокровищем, равно как и непредвиденно упавшим на голову кирпичом в бесконечном пространстве повседневности, в то время как элита, реализующая себя в созидании нового и продуктивного, стремится структурировать реальность и производить новые смыслы, прерывающие временную дискретность и пространственную ограниченность. «Структуральный человек», по мысли Р. Барта, — это человек означающий, в деятельности которого случайное не ожидается, но создается. Творец постоянно вслушивается в естественный голос культуры, в котором улавливает новые звучания. Новое истинное произведение, создаваемое элитарным интеллектуалом, не является только итогом его раздумий, но включает в себя интеллектуальный и жизненный путь, проделанный мыслителем, как и сама культура в каждом своем новом продукте манифестирует о пути, пройденном человечеством. По словам М. Хайдеггера: «Истина „имеется“ лишь поскольку и пока есть присутствие»⁷. «В горчичном зерне можно созерцать Вселенную», — гласит даосская мудрость, предполагая закономерности всеобщего в единичном.

Во многих размышлениях Р. Барта и особенно в его рассуждениях о методе, о проникновении в логику предмета размышления, о пути творчества, опредмеченном в его продукте, слышатся древние и великие мысли чань-буддизма, проповедовавшего глубокое проникновение в предмет изучения вплоть до полного воссоединения субъекта и объекта.

Продукт творчества, произведение искусства, поле художественной культуры также рассматриваются с новой расстановкой акцентов. Р. Барт отмечает, что вся традиция европейской художественной культуры и, в частности, художественной критики, построена на своеобразном культе автора, его судьбы, условий жизни и творчества, его переживаний и мыслей. Что касается современного автора — музыканта, художника, поэта, скульптора и т. д., то следует считать, что «он рождается одновременно с текстом, у него нет никакого бытия до и вне письма»⁸. Для культурного развития важен именно творческий текст в виде книги, картины, мелодии или инженерной конструкции.

Современное произведение искусства существует часто перформативно. Это означает, что в нем заложено лишь то содержание, которое исчерпывается высказыванием. Как только автор закончил произведение, «застопорил текст, наделил его окончательным значением, замкнул письмо», иными словами, самоустранился, сразу же начинается истинное существование произведения. Именно теперь, в результате окончательного опредмечивания, начинается производство и течение смысла. Выйдя из-под власти автора, произведение искусства начинает свое квази-субъективное (М. С. Каган) существование.

⁷ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 226.

⁸ Барт Р. Империя знаков. М., 2004. С. 387.

Целостная сущность произведения искусства складывается из множества различных видов письма, происходящих из различных культур, вступающих в диалог, пародируя друг друга, споря и цитируя. Все это многообразие смыслов фокусируется в единой точке «производства смысла» — читателя, зрителя, слушателя. Р. Барт делает вывод, что «произведение искусства (текст) обретает смысл не в происхождении, а в предназначении»⁹. Смерть автора, постулируемая в современном искусстве, предоставляет большие возможности для интерпретации, экспонирования и исполнительства, в которых созревают новые смыслы и раскрываются оригинальные значения. Авторская задача дезавуируется, и читатель, зритель, слушатель всякий раз оказываются наедине с девственным смыслом, таящим неожиданные сюрпризы. По сути, остается только текст и его читатель, а об авторе можно забыть. Воспроизводится старинное представление о художнике, как случайном проводнике художественного сверхсмысла, опредмеченного в произведении и не нуждающегося более в своем творце, — вполне достаточно зрителя.

Постмодернизм разрешает загадку полифункционального существования произведения искусства в художественной культуре. Действительно, существование художественных произведений в историко-культурном пространстве и времени объяснялось их интерсубъективной природой, способностью существовать как квази-субъект. Художественный образ становился культурным героем с оригинальной судьбой и биографией — ему ставились памятники и писались его портреты.

Р. Барт акцентирует виртуальное существование произведений искусства в процессах их текстового развоплощения. Разграничивая произведение и текст, Р. Барт полагает, что, если произведение выступает как вещественный фрагмент, занимающий определенное пространство, то «текст — поле методологических операций» это воображаемое, которое проявляется только в процессе изучения произведения.

Текст, в силу своей парадоксальности, проблематично классифицировать, он не поддается освоению средствами массовой коммуникации. Как выразился Х. Мураками: «Процесс написания текста есть не что иное, как подтверждение дистанции между пишущим и его окружением. Не чувства нужны здесь, а линейка». Массовая культура не способна освоить и включить в свой оборот значения текста. Ее уделом остается произвольная и упрощенная интерпретация, а точнее, верификация, сведение к тем примитивным значениям и символам, которые способно понять и запомнить массовое сознание. Если произведение искусства включается в потребительскую культуру, несмотря на свое иерархическое разделение, то тексты связаны с исполнительством. Например, чтение книги выступает как потребление, удовлетворение потребности в чтении, в то время как с текстом может осуществляться интеллектуальная игра. Подобная трактовка текста особенно характерна для понимания, например, постсерийной музыки, при которой ее исполнение возможно только при условии включения исполнителя в активный авторский процесс.

Многие произведения современного искусства требуют от зрителя, читателя или слушателя серьезного сотрудничества, в противном случае они остаются непонятными, не превращаются в текст, а остаются фрагментом пространства, обладающего положительной или

⁹ Там же. — С. 390.

отрицательной ценностью. Так, мода на дорогой антиквариат, установившаяся в буржуазных кругах современной отечественной культуры, носит явно потребительский характер, где ценится, прежде всего, сумма денег, истраченных на его приобретение. О скрытом в антикварном произведении культурном тексте владельцы часто не догадываются, поскольку не могут его прочитать и не стремятся это сделать. Часто текст остается на уровне предощущения, в то время как он нуждается в прочтении, то есть в понимании и осознании. Массовый человек, как правило, не способен отделить произведение от текста. Его привычка к тотальному потреблению создает неразрушимую установку видеть в произведении искусства потребительскую стоимость.

Если для массового человека главной движущей силой поступков выступает удовольствие от потребления товаров массового производства, то главным стимулом элитарного интеллектуала становится удовольствие от текста. Интеллектуал, работая с текстом, постигает фикцию самотождественности. Исследование текстов создает возможности для интеллектуала получать удовольствия от жизненных впечатлений, дополняя их воображаемыми, неправдоподобными переживаниями. Текст, по мнению Р. Барта, «способен явиться нам в виде тела, как бы распавшегося на множество фетишизированных, эротических зон. Все это свидетельствует о наличии у текста определенного облика»¹⁰. Возникающая синестезия создает возможности для замены реального мира воображаемым. Подмена реальности системой символических значений упрощает процесс отождествления субъекта и объекта и быстрее приводит к искомой гармонии.

Постмодернистское творчество постоянно подчеркивает важнейшую роль именно воображения, преодолевающего традиционные методы и запреты. Только способность воображения способна на созидание принципиально нового и на интеллектуальные авантюры, опредмеченные в художественной посткультуре. Однако необходим также мыслительный, рациональный импульс. В процессе творчества нужно сковывать себя ограничениями — тогда можно свободно выдумывать. Как будто в творчестве постоянно присутствует средневековый канон, ограничивающий, но и организующий. Так свободное воображение дополняется культурой интеллекта.

N. N. Suvorov

Borders of Elitarian Culture

This paper deals with locating of elitarian culture within the structure of culture. The method of study is morphological analysis, i.e. study of structure in its dynamic aspect. "Clusters of values" become points which attract general orientations of the elite, and constitute vectors of its specialisations.

¹⁰ Барт Р. Империя знаков. С. 508.

**«СТОЛКНОВЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ»
КАК КОНФЛИКТ МЕЖДУ ТРАДИЦИОННОСТЬЮ И СОВРЕМЕННОСТЬЮ**

Что же понимает под цивилизацией сам С. Хантингтон? Он определяет цивилизацию как культурную общность наивысшего ранга, как самый широкий уровень культурной идентичности людей. По его мнению¹, цивилизация — это широчайшие культурные общности, в которых язык, антропологические особенности, религия, образ жизни, социальные институты являются теми объективными моментами, которые определяют цивилизацию. Фактически С. Хантингтон отождествляет цивилизацию и культуру, определяя одно через другое. По крайней мере, весьма трудно понять, в чем же заключается отличие цивилизации от культуры и существует ли оно вообще.

В сущности, американский исследователь вполне мог обозначить описываемую им конфликтную ситуацию и как «столкновение культур» — и в смысловом отношении ничего бы не изменилось. Однако главное заключается в том, что и тот и другой варианты обозначения проблемы чрезмерно абстрактны и сами по себе ничего не объясняют, а только указывают на наличие в данной области широчайшего проблемного поля, которое нуждается в более детальном внутреннем определении. Необходимо выделить тот ключевой элемент, который можно было бы определить как проблемообразующий. Таким элементом, на наш взгляд, является антитеза «традиционность — современность».

В последние годы в духовной жизни общества возрастает внимание к традиции и традиционалистской проблематике вообще. Привычно связанное с достаточно ограниченной сферой культуры и быта, этническими стереотипами, обрядами, обычаями и ритуалами, это понятие ныне обретает статус всеобщности и по частоте употребления начинает конкурировать с понятием прогресса. Сдвиг к резкому расширению смысла традиционности связан с именами У. Ростоу и К. Поппера. Как известно, У. Ростоу к традиционным отнес все доиндустриальные общества. Что касается К. Поппера, то он провел деление на закрытые и открытые общества. Закрытое общество, по Попперу, это «органическое», тоталитарное общество, оно сковывает самостоятельность индивидов и, прежде всего, поэтому традиционно. Открытое же общество, как нетрудно догадаться, это общество, где есть рынок, демократия и правовое государство.

Данную расширенную трактовку традиционности можно считать либерально-центристской, модернистской. Из всех трактовок, отождествляющих современность с буржуазностью, а остальные отношения, которые не вписываются в те или иные модели индустриального и демократического общества, объявляющих традиционными, т. е. устаревшими, вытекает одно: традиционное общество — это то, что надо преодолеть, либо так или иначе оно преодолевается само.

В статье В. Степина и В. Толстых «Демократия и судьбы цивилизации» представлен еще один способ деления, а именно они выделяют техногенный и традиционный типы

¹ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций // Полис. 1994, № 1. С. 33–49.

общества, которые довольно радикально отличаются друг от друга. Для традиционного общества, отмечают авторы статьи, характерны замедленные темпы социальных изменений. Инновации как в сфере производства, так и в сфере регуляции социальных отношений допускаются только в рамках апробированных традиций. Прогресс идет очень медленно по сравнению со сроками жизни индивидов и даже поколений. Виды деятельности, средства и цели иногда столетиями не меняются. Соответственно в культуре приоритет отдается традициям, канонизированным стилям мышления, образцам и нормам, аккумулировавшим опыт предков.

Напротив, в техногенном обществе темпы социального развития резко ускоряются, экстенсивное развитие сменяется интенсивным. В культуре высшей ценностью становятся инновации, творчество, создающие новые оригинальные идеи, образцы деятельности, целевые и ценностные установки. Традиция в техногенном обществе должна не просто воспроизводиться, а постоянно модифицироваться под влиянием инноваций².

Изменение содержания традиции ведет к переструктурированию категорий социологии и культурологии, социального знания в целом, ибо на сегодняшний момент традиционалистская проблематика глубоко и противоречиво влияет на все наше мировоззрение. Данный тезис в полной мере можно отнести и к рассматриваемой нами проблеме «столкновения цивилизаций».

Социокультурное пространство современного мира вновь становится разделенным на два противоборствующих лагеря, которые можно обозначить как современную западную цивилизацию, с одной стороны, и традиционный афро-азиатский мир — с другой. Выделение ведущих противоречий и четкое определение их субъектов-носителей становится важным этапом теоретического осмысления действительности. Исходное противоречие возникает между традиционализмом и современностью, между реальным технико-технологическим состоянием традиционного общества и необходимостью его модернизации в условиях глобализирующегося по западной модели мира. При такой интерпретации соотношения современности и традиционности современность ассоциируется с техническим и организационным могуществом, с истинными ценностями, которые считаются исключительно принадлежностью западного мира, идентифицируется с единственно правильно выбранной стратегией развития. Современность в данном случае являет собою идеал, своеобразное средоточие добра и красоты, истины и совершенства. Весь остальной мир, в том числе Россия, должен в своем развитии ориентироваться на этот, уже достигнутый, идеал.

На сегодняшнем этапе развития мира проблема модернизации тесно смыкается с тенденциями к унификации и глобализации мирового целого. Несмотря на то, что научное исследование процесса глобализации начинается по существу только с середины 90-х годов XX века, глобализация и как практическое воплощение интегративных процессов (прежде всего в экономической сфере), и как теоретический проект (а также рефлексия этого проекта средствами философско-научного абстрагирования и конкретных эмпирических исследований) прочно вошла в русло современной социокультурной действительности.

² Степин В. С., Толстых В. И. Демократия и судьбы цивилизации // Вопросы философии. 1996, № 10. С. 3–19.

С одной стороны, процессы глобализации способствуют стабилизации экономической ситуации, катализируют интегративные тенденции в политической сфере, отвечают духу таких стародавних и идеализированных принципов, как интернационализм и космополитизм (последнее, правда, практически не влияет на улучшение этнических отношений). Однако с другой стороны, логическим итогом глобализации будет снятие не только экономических и политических шлагбаумов, не только воплощение в реальность старой абстрактной идеи — Человечество, но также культурная и этническая унификация, элиминирование всего специфически национального.

Однако практика мирового развития показывает, что данные процессы проходят болезненно: феномен этнического возрождения, усиление традиционализма как теории и практики, усиленное подчеркивание многими странами своей самобытности и специфичности — только некоторые знаковые препятствия и контртенденции на пути глобализации. Именно в этой точке, где сталкиваются противоположные интересы и тенденции, в пункте пересечения противоречий между современной западной цивилизацией и остальным миром, зарождается современный конфликт ценностей, лежащий в основе «столкновения цивилизаций».

Если современности соответствует возвышенный идеал, то традиционность предстает как несовершенное, примитивное. Самими же носителями традиционности и идеологами незападного общества ситуация воспринимается наоборот: традиционность отождествляется с самобытностью и специфичностью восточной цивилизации, а понятие современности в их мировоззрении полностью утрачивает тот пафосный и позитивно-этический оттенок, который оно имеет в западноцентристской трактовке проблемы. Достижения западной цивилизации признаются неприемлемыми для восточной цивилизации, вредными для нее и опасными, т. к. предполагается, что перенимание западного опыта может привести к потере самобытности, к утрате той специфики, которая составляет основу восточной цивилизации и из которой она черпает энергию для дальнейшего развития.

Типичной является точка зрения о том, что победа западной цивилизации будет означать крах восточных цивилизаций. Идеологи восточного мира склонны воспринимать данную ситуацию как конфликт между различными, во многом противоположными социокультурными системами, когда одна сторона стремится ассимилировать другую, а та, в свою очередь, всеми средствами этому противостоит. Очевидно, что столкновение цивилизаций, ставшее эмпирической реальностью современного мира, имеет под собой глубокие культурные предпосылки, основано на определенной асинхронности в развитии, вследствие чего корректнее говорить о конкретно-исторической манифестации социокультурных противоречий между современной цивилизацией и традиционной культурой.

Таким образом, проблема противостояния западной и восточной цивилизаций, взятая в контексте соотношения современности и традиционности, получает весьма неоднозначную трактовку, что объясняется тенденциозным толкованием данного вопроса двумя противостоящими сторонами. С точки зрения теории западоцентризма ситуация выглядит так, что современность (подчеркнем это еще раз) — это все хорошее и положительное, это идеал и образец. Напротив, традиционность — это все устаревшее и как бы обветшалое, все то, что безнадежно отстало в своем развитии и потому нуждается в модернизации и

вестернизации. Между Западом и Востоком лежит пропасть, и процесс модернизации — тот единственный мост, по которому традиционные страны восточного мира могут перейти на другую сторону и в какой-то степени присоединиться к компании передовых современных стран Запада.

С точки зрения Востока традиционность является достоинством, а не недостатком. Она символизирует самобытность и специфику восточного мира, является гарантией сохранения вековых устоев жизнедеятельности и обеспечения непрерывной трансляции ценностей. Современная западная цивилизация во главе с США воспринимается как сила, стремящаяся разрушить самоидентификацию восточного мира, лишить его тех оригинальных черт, которые составляют его самое дорогое достояние. В этом фундаментальном противоречии между современностью и традиционностью и заключается главное основание «столкновения цивилизаций».

Возникает вопрос: почему именно в современной цивилизации проблема соотношения современного и традиционного приобрела такую остроту и судьбоносное значение? Ответить на этот вопрос невозможно, не обратившись к рассмотрению основных типов взаимоотношения современности и традиционности в ходе развития западноевропейской культуры (ведь именно история западноевропейской культуры лежит в основе современной культурной ситуации и в России и на Западе).

Уже сам факт развития, которое предполагает постоянный процесс трансформации чего-либо, переход из одного состояния в другое, непрерывное накопление самого различного опыта, столкновение между разными формами одного и того же явления, преодоление устаревших форм и возвращение к ним на более высокой стадии становления, — уже сам факт развития, повторим еще раз, предполагает постановку проблемы соотношения современного, т. е. того, что считается и стало на данный момент жизненно важным и необходимым для успешного функционирования наличного состояния социальной системы, и традиционного, смысл которого может пониматься по-разному и отношение к которому может варьироваться от ностальгического стремления к воссоединению или подражанию до полного и безоговорочного отрицания.

Рассматривая сущностное содержание истории развития западноевропейской культуры, можно выделить несколько основных типов взаимоотношения современности и традиционности, отражающих мировоззренческую сущность различных культурно-исторических периодов. Мы определяем четыре основных типа взаимоотношения современности и традиционности, выделенных на основании различных видов ментальности: 1) наивная ментальность; 2) компаративная ментальность; 3) позитивистская ментальность; 4) конфронтационная ментальность.

Итак, первый тип предполагает практически полную неразличимость современного и традиционного, более того, здесь вообще бессмысленно говорить о реальном наличии двух противоположностей, которые динамически или хотя бы формально противостоят друг другу. Культура еще настолько едина, настолько цельна и органична, что внутри ее не наблюдается никакого распада, никаких признаков расщепления и деформации, что неизбежно привело бы ее к распаду, к выделению внутри нее разных видов, которые бы и хронологически и концептуально противостояли друг другу. Здесь еще по-настоящему не

существует проблемы инноваций в их отношении к традициям, поскольку инновации возникают спонтанно и не ведут к сколько-нибудь значительному изменению социокультурного пространства. Сознание человека также являет собою единое целое: оно не живет одновременно в разных временах и разных культурах, оно не сталкивается с бесконечным многообразием эмпирического культурного материала, не теряется в безбрежном океане самой различной информации; наоборот, оно вполне способно охватить и отобразить в себе всю совокупность мира культуры, не упуская ничего, и именно поэтому человек данного этапа развития культуры является полноценным участником культурной жизни своей эпохи.

Такой тип отношения между современностью и традиционностью, характеризующейся фактически полной их неразличимостью, представлен в культуре Древней Греции классического периода. Поэмы Гомера и Гесиода, трагедии Эсхила, Софокла и Еврипида, комедии Аристофана, философия Сократа, Платона и Аристотеля, скульптуры Фидия и грандиозные постройки Перикла — все это одна и та же культура, различные вариации на одну единственную тему, созданные с единой целью и пронизанные единым смыслом. Ни в одном из этих произведений не наблюдается внутреннего разлада, какой-то оглядки назад в поисках авторитета, образца, или наоборот, объекта отрицания, никакой борьбы между стремлением к новшествам и приверженностью традициям, между формой и содержанием. Этого разлада, этой борьбы просто и быть не могло, поскольку внутри культуры еще не произошло деления на современное и традиционное, еще не обозначилось противоречие между инновацией и традицией.

Второй тип отношения между современностью и традиционностью характеризуется прежде всего тем, что происходит расщепление на культуру современную и культуру традиционную. Специфика и сущность данного типа отношения заключается в том, что современное здесь противопоставляется традиционному как несовершенное — совершенному, как подражание — образцу, как отображение — идее. Исторически такое понимание проблемы соотношения современного и традиционного обнаруживается в культуре эпохи Возрождения. Произведения античной культуры были провозглашены недостижимым идеалом, поставлены на монумент неподражаемого совершенства. Главной задачей и единственной целью многих художников этой эпохи было как можно более близко подойти к античному идеалу, как можно более точно подражать античным совершенным образцам. Разрыв и разлад между современным и традиционным воспринимается здесь как трагедия, ощущается как ностальгическая тоска по утраченной гармонии, по потерянному навсегда чувству абсолютного единства и целокупности мира культуры.

Итак, второй тип соотношения между современностью и традиционностью хотя и характеризуется расщеплением культуры на современную и традиционную, однако само это расщепление, сам этот разлад и утрата былого единства воспринимаются как искажение идеала, как нисхождение с вершины совершенства к несовершенным попыткам подражания. Инновации же или вовсе отрицаются или служат средством максимально возможного приближения к традиционным образцам.

Только что описанный тип соотношения между современностью и традиционностью исторически представлен в новоевропейской культуре.

*B. V. Aksiumov***Contradiction between Modernity and Traditionalism as Basic for “Clash of Civilizations”**

Contemporary socio-cultural space is again formed by two counterfacing camps. Those are usually defined as modern the Western civilization, and the traditional Afro-Asian one. Defining main contradictions and their subjects-carriers is an important stage of theoretical analysis of the problem. Initial contradiction arises between traditionalism and modernity, between technical-technological state of traditional society and the necessity of its modernization in the framework of the Western-type globalization. Within such interpretation, modernity is associated with technical and organizational power, possessing true values. Those values are considered as an attribute of the Western world, identified with the only correct strategy, while traditionalism is linked to systemic backwardness. Modernity in this case is represented as an ideal, as the quintessence of everything progressive, genuine center of goodness, beauty and perfection. The rest of the world, including Russia, should be orientated towards this ideal, and only in this case “non-elite countries” have a chance to join the selected circle of those civilized.

Содержание

I. Культурология как наука	5
<i>Х. Г. Тхагансоев</i>	
К проблеме предметного пространства и научного статуса культурологии.....	5
<i>Ю. М. Резник</i>	
Культурология в системе наук о культуре: новая дисциплина или междисциплинарный проект?	16
<i>Г. В. Драч</i>	
Наука о культуре в эпоху постмодерна	32
<i>М. Ю. Савельева</i>	
К вопросу о сущности так называемого «культуралистического поворота» в философии.....	47
<i>В. Д. Жукоцкий, Э. Р. Жукоцкая</i>	
Философия и культурология: от бытия идеи к бытию предметных форм	55
<i>В. П. Большаков</i>	
Принципы развития современного понимания культуры.....	66
<i>В. А. Фортунатова</i>	
Культурологизм как свойство современного научного знания.....	75
<i>Л. В. Никифорова</i>	
Теории постиндустриального общества и задачи культурологии.....	86
<i>Э. С. Маркарян</i>	
Культурология в контексте глобальной безопасности.....	95
<i>С. Н. Иконникова</i>	
Векторы и ориентиры культурологии в пространстве глобализации.....	115
II. Методология гуманитарного знания.....	126
<i>Т. А. Чебанюк</i>	
Методологические основания культурологии как междисциплинарной области знания	126
<i>Д. В. Реут</i>	
Прокреационно-деятельностный подход к построению концепции культуры	137
<i>В. Н. Сагатовский</i>	
Взаимодополнительность основных подходов к пониманию культуры: попытка синтеза	151
<i>В. Л. Кургузов</i>	
К вопросу методологии понятий и моделирования классификации культуры	162
<i>Е. Я. Режабек</i>	
Культурная антропология о биологических предпосылках ментальности (на материалах античности)	173

<i>Т. С. Злотникова</i>	
Трансдисциплинарная парадигма изучения творческой личности: от конфронтации к интеграции искусствоведения и культурологии	187
<i>М. М. Прохоров</i>	
Диалектика «телесности» и виртуальности как теоретическая проблема изучения зародышевых форм философской культуры	203
<i>И. Е. Фадеева</i>	
Культурная идентичность как семиотическая проблема.....	214
<i>С. Н. Пушкин</i>	
К. Н. Леонтьев о культуре	223
III. Теория культуры	229
<i>В. А. Конев</i>	
Культурное бытие как бытие индивидуального	229
<i>А. Я. Флиер</i>	
Культура как репрессия	242
<i>А. Л. Казин</i>	
Культура как граница, или прощание с сущим.....	251
<i>Л. Н. Захарова</i>	
Культура как цикл	266
<i>Р. Г. Баранцев</i>	
Культура как синтез науки, искусства и религии	274
<i>В. С. Жидков</i>	
Культура «наша» и «не наша»: кто лучше и прогрессивнее?.....	279
<i>Т. Ф. Кузнецова</i>	
Культура и время	304
<i>Л. А. Штомпель</i>	
Время как код культуры.....	308
<i>В. Л. Рабинович</i>	
Культура как творчество	316
<i>Д. П. Козолупенко</i>	
Мифопоэтическое мировосприятие	321
<i>Л. К. Круглова</i>	
Жизнеобеспечивающие функции культуры	330
<i>Т. С. Паниотова</i>	
Функции утопии в культуре.....	344
<i>А. С. Кармин</i>	
На путях к теории культуры	357
IV. Теоретические аспекты анализа культурных форм	369
<i>О. Д. Шитунова, А. С. Сафонова</i>	
Культурная семантика сакрального.....	369

<i>В. Д. Лелеко</i>	
Культурология повседневности: становление и современное состояние	377
<i>Г. И. Петрова</i>	
Новые формы трансцендентализма: трансцендентализм культурной повседневности.....	390
<i>О. В. Каширина</i>	
Сущность культурно-временного подхода и социальное времяведение.....	401
<i>Н. Н. Суворов</i>	
Границы элитарной культуры	413
<i>Б. В. Аксюмов</i>	
«Столкновение цивилизаций» как конфликт между традиционностью и современностью	423

ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ
КУЛЬТУРОЛОГИИ

В 4 томах

Том I

Теория культуры

Главный редактор издательства *И. А. Савкин*

Дизайн обложки *И. Н. Граве*

Корректор *Н. П. Дралова*

Оригинал-макет *О. С. Михалёв*

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.

Издательство «Алетейя»,

192171, Санкт-Петербург, ул. Бабушкина, д. 53.

Тел./факс: (812) 560-89-47

E-mail: office@aletheia.spb.ru (*отдел реализации*),

aletheia@peterstar.ru (*редакция*)

www.aletheia.spb.ru

Фирменные магазины «Историческая книга»

Москва, м. «Китай-город», Старосадский пер., 9. Тел. (495) 921-48-95

Санкт-Петербург, м. «Чернышевская», ул. Чайковского, 55.

Тел. (812) 327-26-37

Книги издательства «Алетейя» в Москве

можно приобрести в следующих магазинах:

«Библио-Глобус», ул. Мясницкая, 6. www.biblio-globus.ru

Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8. Тел. (495) 629-64-83

Магазин «Русское зарубежье», ул. Нижняя Радищевская, 2.

Тел. (495) 915-27-97

Магазин «Гилея». Тел. (495) 332-47-28

Магазин «Фаланстер», Малый Гнездиковский пер., 12/27.

Тел. (495) 749-57-21, 629-88-21

Магазин издательства «Совпадение».

Тел. (495) 915-31-00

Подписано в печать 13.05.2008. Формат 70×100¹/₁₆.

Усл. печ. л. 35. Печать офсетная. Тираж 1000 экз.

Отпечатано с готовых диапозитивов в ГУП «Типография «Наука»»,
199034, Санкт-Петербург, В. О., 9 линия, д. 12

Printed in Russia